

RELIGIÃO, PODER E SOCIEDADE BRASILEIRA

Diálogos sobre cristianismo, cultura,
política e práticas sociais
contemporâneas



Cícero M. Bezerra
Dinamara P. Machado
Sandra Morais R. dos Santos

Religião, Poder e Sociedade Brasileira

Diálogos sobre cristianismo, cultura, política e
práticas sociais contemporâneas

Cícero Manoel Bezerra

Dinamara Pereira Machado

Sandra Moraes Ribeiro dos Santos

(Orgs.)



1_Os textos bíblicos citados, salvo menção em contrário, foram extraídos da tradução bíblica de Almeida Revista e Atualizada (ARA), publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil.

2_Este trabalho utilizou a ferramenta Microsoft Copilot (M365 Copilot) como recurso de apoio à organização textual, à revisão linguística e à geração preliminar de sugestões de estrutura. Todas as contribuições geradas pela ferramenta foram analisadas criticamente, revisadas e validadas pelos autores, que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo final do texto.

3_Informamos aos leitores que esta obra se desenvolve a partir do formato Creative Commons licenciada de acordo com os seguintes termos **cc by+nc**. Esta indicação permite que a obra seja utilizada de forma livre, referenciando o autor, não utilizando o material com finalidades comerciais.

4_Há cartas de concordância com esta publicação, de acordo com posicionamento de todos os autores, guardados em arquivos do sistema. A correção dos textos, com relação aos elementos e componentes foi desenvolvida pelo autor.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Religião, poder e sociedade brasileira [livro eletrônico] : diálogos sobre cristianismo, cultura, política e práticas sociais contemporâneas / (orgs.) Cícero Manoel Bezerra, Dinamara Pereira Machado, Sandra Morais Ribeiro dos Santos. -- 1. ed. -- Curitiba, PR : Escolha Certa Editora, 2026.

Vários autores.

ISBN 978-65-85446-30-3

1. Cristianismo - História 2. Cultura - Aspectos religiosos 3. Poder - Aspectos religiosos 4. Política - Aspectos religiosos 5. Religião - Aspectos sociais I. Bezerra, Cícero Manoel. II. Machado, Dinamara Pereira. III. Santos, Sandra Morais Ribeiro dos.

26-386044.0

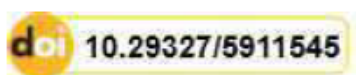
CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião e cultura : Sociologia 306.6

Henrique Ribeiro Soares - Bibliotecário - CRB-8/9314

ISBN 978-65-854-4630-3



Sunária

	<i>Apresentação</i>	05
	<i>Cícero M. Bezerra</i> <i>Dinamara P. Machado</i>	
01	A centralidade do amor na fé cristã: um diálogo interdisciplinar ..10 Felipe Feitosa Menezes Adriano Sousa Lima	
02	A relação entre Filosofia, valores éticos e morais e sua contribuição para a Teologia contemporânea.....	24
	Kelly Cristina M. Tederixe Everton Marcos Grison	
03	A transformação histórica do cristianismo das origens judaicas ao contexto contemporâneo.....	54
	Daniel da Silva Ribeiro Daniel Guimarães Tedesco	
04	Principais impactos da influência das religiões cristãs na tomada de decisões na política brasileira da última década.....	88
	Carlos Roberto Silva Cícero M. Bezerra	
05	Círio de Nazaré: A manifestação da fé que mobiliza multidões.....	110
	Virgínia Mendes R. de Oliveira Dinamara P. Machado	

Sumária

06	Jesus de Nazaré na Teologia de Joseph Ratzinger – Bento XVI.....	127
	weber Bezerra Novais Eva Gislane Barbosa	
07	A Encíclica Caritas in Veritate, do Papa Bento XVI, e sua relação com a doutrina social da Igreja.....	146
	Mário Cesar Cequinel Gilberto Aurélio Bordini	
08	Relação das mulheres e o cristianismo desde o século XVIII até os dias de hoje: O que mudou?.....	172
	Neucília Coelho Guimarães Vasconcelos Luiz Alexandre Solano Rossi	
09	Em nome de Deus? A violência contra mulheres e o silêncio no contexto religioso brasileiro.....	206
	Melissa dos Santos Miguel Sandra Moraes Ribeiro dos Santos	

APRESENTAÇÃO

O livro *Religião, Poder e Sociedade Brasileira: diálogos sobre cristianismo, cultura, política e práticas sociais contemporâneas* reúne estudos que problematizam a presença do cristianismo na formação histórica, cultural, política e ética da sociedade brasileira. A obra nasce do reconhecimento de que a religião, longe de se restringir ao âmbito privado da crença, participa da construção de sentidos, valores, práticas sociais, disputas simbólicas e formas de organização da vida coletiva.

Ao articular perspectivas teológicas, filosóficas, históricas e sociopolíticas, os capítulos aqui reunidos oferecem ao leitor um itinerário plural de reflexão sobre o cristianismo e suas múltiplas expressões no contexto brasileiro e contemporâneo. Os textos abordam temas como o amor cristão, a relação entre filosofia, ética e teologia, a trajetória histórica do cristianismo, a influência das religiões cristãs na política brasileira, a piedade popular mariana, a cristologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI, a Doutrina Social da Igreja, a participação das mulheres no cristianismo e a violência contra mulheres no contexto religioso.

A diversidade temática da coletânea expressa a complexidade do fenômeno religioso e evidencia que a fé cristã, em suas diferentes tradições, não pode ser compreendida de modo homogêneo ou descontextualizado. Ao longo da história, o cristianismo produziu experiências de cuidado, solidariedade, educação, espiritualidade, pertença comunitária e defesa da dignidade humana; ao mesmo tempo, também esteve implicado em tensões, disputas de poder,

silenciamentos, ambiguidades institucionais e desafios éticos que exigem análise crítica e responsável.

Nesse sentido, a obra propõe uma leitura que evita tanto a idealização acrítica da religião quanto sua redução a mero instrumento de dominação. O objetivo é favorecer uma compreensão mais ampla das relações entre religião, poder e sociedade, reconhecendo que os discursos religiosos participam da formação de subjetividades, orientam práticas comunitárias, influenciam decisões políticas, estruturam imaginários sociais e mobilizam respostas diante de problemas contemporâneos.

Os capítulos que compõem este livro dialogam com questões urgentes do tempo presente. Entre elas, destacam-se a necessidade de repensar a ética cristã em uma sociedade plural, os impactos da religião no espaço público, a presença da fé nas manifestações culturais populares, a atualidade da Doutrina Social da Igreja, o lugar das mulheres nas comunidades cristãs e a responsabilidade das instituições religiosas diante de situações de violência e vulnerabilidade.

Ao reunir diferentes autores e abordagens, esta coletânea busca contribuir para o debate acadêmico nas áreas de Teologia, Filosofia, Ciências da Religião, História, Educação e Humanidades. Sua proposta é oferecer subsídios para estudantes, pesquisadores, docentes, lideranças religiosas e demais leitores interessados em compreender como o cristianismo se relaciona com os desafios sociais, culturais e políticos do Brasil contemporâneo.

Mais do que apresentar respostas definitivas, este livro convida à reflexão crítica, ao diálogo interdisciplinar e ao discernimento ético. Em um contexto marcado por polarizações, desigualdades, disputas narrativas e

transformações religiosas, pensar a relação entre religião, poder e sociedade torna-se tarefa indispensável para compreender o presente e construir possibilidades mais justas, solidárias e humanizadoras de convivência.

Espera-se, portanto, que esta obra contribua para ampliar o debate sobre o papel público da religião, a responsabilidade social das tradições cristãs e os caminhos possíveis para uma vivência da fé comprometida com a dignidade humana, com a justiça e com o bem comum.

Cícero Manoel Bezerra
Dinamara Pereira Machado
Sandra Moraes Ribeiro dos Santos

1

Felipe Feitosa Menezes
Adriano Sousa Lima

A centralidade do amor na fé cristã: um diálogo interdisciplinar



1. A CENTRALIDADE DO AMOR NA FÉ CRISTÃ: UM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

Felipe Feitosa Menezes¹

Adriano Sousa Lima²

1. INTRODUÇÃO

O amor ocupa lugar central na experiência humana e na tradição cristã, atravessando dimensões espirituais, éticas, afetivas e sociais. No horizonte teológico, ele não se limita a uma disposição subjetiva, mas se apresenta como atributo divino, mandamento relacional e princípio orientador da vida comunitária. Por essa razão, compreender o amor na fé cristã exige considerar tanto sua fundamentação teológica quanto suas expressões históricas, culturais e existenciais.

Este capítulo tem como objetivo analisar a centralidade do amor na fé cristã por meio de uma abordagem interdisciplinar, articulando contribuições da teologia, da filosofia, da psicologia, da sociologia e da antropologia. A proposta é demonstrar que o diálogo entre esses campos amplia a compreensão do amor cristão, permitindo examiná-lo como categoria teológica, princípio ético e experiência humana relacional.

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Internacional Uninter.

² Professor no Centro Universitário Internacional Uninter.

Neste estudo, o amor é compreendido como uma disposição de benevolência, cuidado, compaixão e responsabilidade pelo outro. Na perspectiva cristã, essa disposição adquire densidade teológica, pois se vincula à compreensão de Deus como fonte do amor e à convocação ética para amar o próximo. Assim, o amor é abordado simultaneamente como experiência espiritual, vínculo humano e prática social.

A problemática que orienta a investigação pode ser sintetizada na seguinte questão: de que modo diferentes áreas do conhecimento contribuem para ampliar a compreensão teológica do amor na fé cristã? A partir dessa pergunta, busca-se evidenciar os alcances e os limites de uma leitura interdisciplinar, sem reduzir a especificidade da teologia nem desconsiderar os aportes oferecidos pelas demais ciências humanas.

A relevância da abordagem interdisciplinar reside na possibilidade de compreender o amor para além de uma definição abstrata ou exclusivamente doutrinária. A teologia oferece o eixo interpretativo central, enquanto a filosofia contribui com categorias éticas e ontológicas; a psicologia ilumina os vínculos afetivos e os processos subjetivos; e a sociologia e a antropologia evidenciam os condicionamentos culturais, históricos e institucionais das relações amorosas.

Metodologicamente, esta pesquisa caracteriza-se como um estudo bibliográfico, de natureza qualitativa e interpretativa, desenvolvido por meio da revisão de

livros, artigos acadêmicos, teses, dissertações e demais fontes relevantes relacionadas ao amor na perspectiva cristã e interdisciplinar. A análise concentrou-se na identificação de conceitos, convergências, tensões e complementaridades entre os referenciais teológicos e os aportes da filosofia, da psicologia, da sociologia, da antropologia e da ética. Essa opção metodológica permitiu mapear o estado da arte, reconhecer lacunas na literatura e construir uma leitura crítica e integrada do amor como fenômeno teológico, existencial, relacional e social.

Reconhece-se, contudo, que a revisão bibliográfica possui limites próprios, como a seleção das fontes disponíveis, a diversidade terminológica em torno do conceito de amor e o desafio de integrar campos disciplinares com pressupostos distintos. Ainda assim, tais limites não reduzem a relevância da abordagem adotada; ao contrário, indicam a necessidade de leitura crítica, de diálogo entre saberes e de cuidado hermenêutico na articulação das diferentes perspectivas mobilizadas ao longo do capítulo.

A organização do capítulo acompanha esse percurso analítico. Inicialmente, apresenta-se a tradição teológica cristã sobre o amor; em seguida, examinam-se contribuições filosóficas, psicológicas, sociológicas e antropológicas; por fim, discutem-se os limites e as possibilidades da interdisciplinaridade, culminando nas considerações finais.

Com isso, espera-se contribuir para uma compreensão mais integrada do amor cristão, destacando sua relevância para a vida espiritual, para a formação ética e para a construção de práticas sociais orientadas pelo cuidado, pela justiça e pela solidariedade.

2. O AMOR NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA CRISTÃ

Agostinho de Hipona, um dos mais influentes teólogos cristãos, compreende o amor como princípio ordenador da relação entre Deus, o ser humano e o próximo. Em *A doutrina cristã*, afirma que “todo aquele que pensa ter entendido as divinas Escrituras, ou qualquer parte delas, de tal modo que por este entendimento não edifica o duplo amor de Deus e do próximo, ainda não as entendeu” (AGOSTINHO, 2002, p. 70–71). Nessa perspectiva, o amor não se reduz a sentimento subjetivo, mas constitui critério hermenêutico, mandamento divino e orientação ética para a vida cristã.

Em Tomás de Aquino, o amor é compreendido como inclinação da vontade para o bem, tendo Deus como bem supremo e finalidade última da existência humana (AQUINO, 2020). Essa compreensão permite articular o amor de amizade, o amor desinteressado e o amor orientado pelo desejo, sem dissociá-los da busca pelo bem e da união com Deus. Assim, a tradição cristã oferece uma base conceitual robusta para interpretar o amor como virtude, graça e disposição relacional.

3. CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS: *EROS*, *PHILIA* E *ÁGAPE*

A filosofia constitui um campo essencial para a compreensão do amor na teologia, pois fornece categorias conceituais e éticas que permitem analisar sua natureza. Em Platão (1972), especialmente no *Banquete*, o amor (*eros*) é concebido como impulso de ascensão da beleza sensível à contemplação do Bem. Aristóteles (1996), por sua vez, compreende a amizade (*philia*) como virtude fundamental da vida ética, baseada na reciprocidade e no desejo do bem do outro. No cristianismo, Agostinho (2002) introduz a noção de amor ordenado (*ordo amoris*), segundo a qual os afetos humanos devem ser orientados corretamente para Deus. Já Kant (2007) distingue o amor de inclinação do amor prático, defendendo que o amor moral se expressa no cumprimento do dever. Essas perspectivas enriquecem a reflexão teológica ao relacionar o amor à sabedoria, à verdade, à virtude e ao bem supremo.

4. CONTRIBUIÇÕES PSICOLÓGICAS: APEGO, VÍNCULO E AMOR-PRÓPRIO

A psicologia amplia a compreensão do amor ao examinar suas dimensões emocionais, cognitivas e comportamentais. Freud (1921) interpreta o amor a partir da psicanálise, relacionando-o às pulsões eróticas e aos processos de transferência. Bowlby (1969) e Ainsworth (1978), no campo da teoria do apego,

destacam a importância dos vínculos afetivos estabelecidos na infância para a formação dos padrões relacionais ao longo da vida. Essas contribuições permitem compreender o amor familiar, o amor romântico e o amor-próprio como experiências interligadas à segurança emocional, ao cuidado e à capacidade de estabelecer vínculos saudáveis.

No campo da psicologia social, Sternberg (1986) propõe a teoria triangular do amor, segundo a qual a experiência amorosa resulta da interação entre intimidade, paixão e compromisso. A psicologia humanista, com Rogers (1961) e Maslow (1954), enfatiza o amor como elemento essencial para o desenvolvimento pessoal, relacionando-o à aceitação incondicional, à autorrealização e à saúde psicológica. Desse modo, a psicologia contribui para iluminar como a experiência humana do amor se articula com a vivência da fé, da espiritualidade e da maturidade relacional.

5. CONTRIBUIÇÕES SOCIOLÓGICAS E ANTROPOLÓGICAS: AMOR, CULTURA E SOCIEDADE

A sociologia contribui para o estudo do amor ao analisar suas dimensões sociais, culturais e históricas. Durkheim (1999) compreende os vínculos afetivos como elementos relevantes para a coesão social, enquanto Luhmann (1982) interpreta o amor como código de comunicação que organiza as relações íntimas na modernidade. Bauman (2003), ao discutir a fragilidade

dos vínculos contemporâneos, evidencia como a fluidez das relações impacta as formas de amar. Nessa direção, Giddens (1992) observa que o amor romântico é também uma construção cultural que molda as ideias modernas sobre intimidade e relações pessoais. Assim, a sociologia mostra que o amor não é apenas experiência individual, mas fenômeno atravessado por normas, valores, instituições e transformações históricas.

A antropologia, por sua vez, oferece uma perspectiva comparativa e intercultural. Lévi-Strauss (1982) evidencia a relação entre vínculos afetivos, parentesco e troca social; Mead (1928) demonstra a diversidade cultural das concepções de amor e sexualidade; e Schneider (1984) questiona a universalidade de categorias como família e parentesco. Essas contribuições enriquecem a teologia ao indicar que, embora o amor seja frequentemente tratado como experiência universal, suas expressões são histórica e culturalmente situadas.

6. LIMITES E POSSIBILIDADES DA INTERDISCIPLINARIDADE

A abordagem interdisciplinar, embora fecunda, apresenta limites que precisam ser reconhecidos. Morin (2005) alerta para o risco de fragmentação do conhecimento quando as disciplinas preservam linguagens e pressupostos epistemológicos distintos. Nicolescu (1999), por sua vez, destaca a necessidade de

ultrapassar justaposições disciplinares para construir articulações mais integradoras. No estudo teológico do amor, esse desafio exige cuidado metodológico para que a teologia dialogue com a filosofia, a psicologia, a sociologia e a antropologia sem perder sua especificidade hermenêutica.

Outro desafio refere-se à seleção dos referenciais. Japiassu (1976) observa que a interdisciplinaridade não consiste na simples soma de conhecimentos, mas requer discernimento crítico para escolher teorias coerentes com o objeto investigado. No caso do amor, diferentes campos oferecem concepções que podem convergir ou tensionar-se entre si, como se observa em Fromm (1956) e Giddens (1992). Por isso, a integração interdisciplinar demanda critérios conceituais claros, evitando tanto o reducionismo quanto o ecletismo.

A multiplicidade terminológica também exige atenção. Termos como *eros*, *ágape* e *philia* não são equivalentes e carregam sentidos históricos, filosóficos e teológicos distintos (NYGREN, 1953; LEWIS, 1960). Gadamer (1999) lembra que a compreensão exige a construção de um horizonte comum; nesse sentido, a análise do amor requer precisão conceitual e abertura hermenêutica para articular tradições diversas sem dissolver suas diferenças.

Assim, a principal possibilidade da interdisciplinaridade está em construir uma leitura mais integrada do amor cristão, capaz de considerar

simultaneamente sua dimensão teológica, ética, psicológica, social e cultural. Klein (1990) ressalta que o trabalho interdisciplinar requer cooperação, tradução conceitual e negociação metodológica. Aplicado ao presente estudo, esse princípio indica que o diálogo entre saberes pode ampliar a compreensão do amor sem reduzir sua densidade espiritual e existencial.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais retomam os principais resultados deste estudo e evidenciam a relevância de uma abordagem interdisciplinar para a compreensão do amor na fé cristã. A análise desenvolvida permitiu reconhecer que o amor, no horizonte teológico, não se restringe a uma disposição afetiva individual, mas constitui princípio espiritual, ético e comunitário que orienta a relação com Deus, com o próximo e com a sociedade.

Ao longo da revisão bibliográfica, observou-se que a tradição teológica cristã compreende o amor como atributo divino, mandamento e vocação humana. Essa compreensão é aprofundada quando colocada em diálogo com a filosofia, que oferece categorias como *eros*, *philia*, virtude, dever e bem supremo; com a psicologia, que ilumina os vínculos afetivos, a formação do apego e o desenvolvimento do amor-próprio; e com a sociologia e a antropologia, que evidenciam os condicionamentos culturais, históricos e institucionais das experiências amorosas.

Dessa forma, a interdisciplinaridade mostrou-se especialmente fecunda por ampliar a leitura do amor cristão sem reduzir sua densidade teológica. O diálogo entre saberes possibilitou compreender o amor como experiência multidimensional, na qual se articulam espiritualidade, ética, subjetividade, cultura e responsabilidade social. Ao mesmo tempo, o estudo evidenciou que essa integração exige rigor conceitual, seleção criteriosa dos referenciais e atenção às diferenças metodológicas entre os campos mobilizados.

Conclui-se que o amor, compreendido a partir da fé cristã, possui potencial formativo e transformador. Quando vivenciado como cuidado, compaixão, justiça e solidariedade, ele ultrapassa a esfera da interioridade religiosa e se concretiza em práticas relacionais e sociais. Nesse sentido, futuras pesquisas podem aprofundar as implicações pastorais, educacionais e públicas do amor cristão, especialmente em contextos marcados por desigualdades, fragilização dos vínculos e necessidade de reconstrução comunitária.

REFERÊNCIAS

- AINSWORTH, Mary D. S. *Patterns of attachment: a psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1978.
- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 5).
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2020.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BOWLBY, John. *Attachment and loss: vol. 1 – attachment*. New York: Basic Books, 1969.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Original publicado em 1893).
- FROMM, Erich. *A arte de amar*. Rio de Janeiro: Zahar, 1956.
- FREUD, Sigmund. Psychology of groups and the analysis of the ego. In: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. v. XVIII (1921–1923)*. London: Hogarth Press, 1921.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1992.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. (Original publicado em 1785).

KLEIN, Julie Thompson. *Interdisciplinarity: history, theory, and practice*. Detroit: Wayne State University Press, 1990.

LEWIS, C. S. *Os quatro amores*. São Paulo: Martins Fontes, 1960.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982. (Original publicado em 1949).

LUHMANN, Niklas. *Amor como paixão: a codificação da intimidade*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.

MASLOW, Abraham H. *Motivation and personality*. New York: Harper & Row, 1954.

MEAD, Margaret. *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for Western civilisation*. New York: William Morrow, 1928.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

NYGREN, Anders. *Agape and eros*. London: SPCK, 1953.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

ROGERS, Carl R. *On becoming a person: a therapist's view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin, 1961.

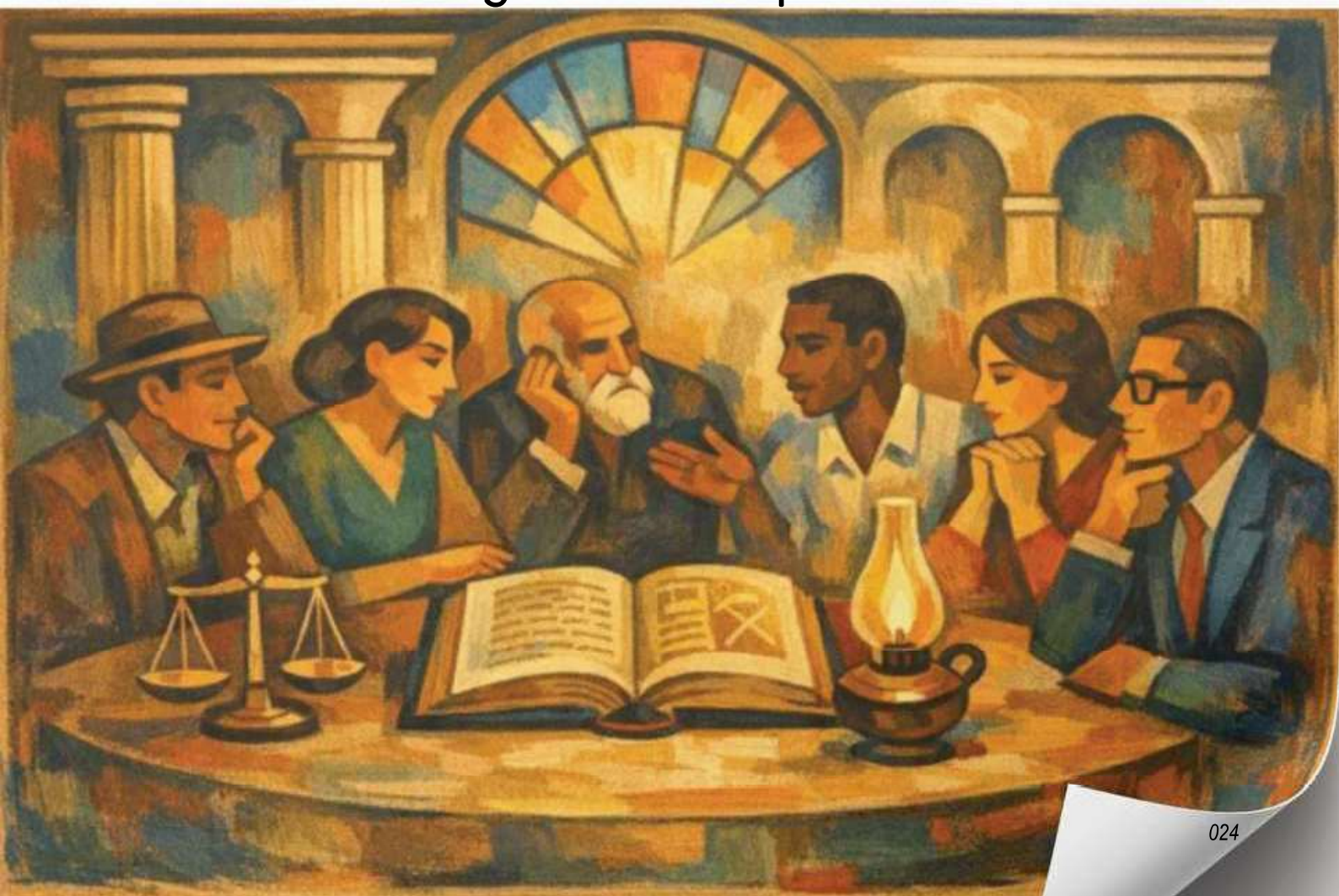
SCHNEIDER, David M. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

STERNBERG, Robert J. *A triangular theory of love*. *Psychological Review*, v. 93, n. 2, p. 119–135, 1986.

2

Kelly C. M. Tederixe
Everton Marcos Grison

A relação entre Filosofia, valores éticos e morais e sua contribuição para a Teologia contemporânea



2. A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA, VALORES ÉTICOS E MORAIS E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Kelly C. M. Tederixe ³

Everton Marcos Grison ⁴

1. INTRODUÇÃO

A ética e a moral, inicialmente tematizadas no campo filosófico, permanecem presentes em diferentes dimensões da ciência, da cultura e da vida social. No âmbito da teologia, tais categorias assumem relevância particular, uma vez que atravessam a compreensão da conduta humana, da responsabilidade religiosa e dos fundamentos normativos da experiência de fé.

Na contemporaneidade, as transformações sociais, culturais e religiosas produziram novas interpretações sobre os discursos teológicos, gerando deslocamentos na compreensão dos valores éticos e morais tradicionalmente associados à teologia bíblica. Esse cenário torna necessário examinar, com rigor crítico, de que modo tais valores são preservados, reinterpretados

³ Pós-Graduanda do Curso de Especialização em Filosofia do Centro Universitário Uninter.

⁴ Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional Uninter.

ou relativizados nas diferentes vertentes do pensamento teológico atual.

Desse modo, por meio de pesquisa bibliográfica e qualitativa, este trabalho propõe uma análise crítica da relação entre filosofia, ética, moral e teologia. Busca-se evidenciar a contribuição da filosofia para a constituição dos valores éticos e morais no pensamento teológico, bem como discutir sua possível relevância para o enfrentamento de tensões presentes na teologia contemporânea, especialmente quando determinadas interpretações produzem inversões, fragilizações ou usos instrumentais da fé.

Metodologicamente, a pesquisa foi desenvolvida por meio de revisão bibliográfica, com consulta a livros, artigos científicos, periódicos acadêmicos e materiais especializados nas áreas de filosofia e teologia. O levantamento concentrou-se em produções que discutem ética, moral, teologia bíblica, teologia contemporânea e suas inter-relações, a fim de fundamentar teoricamente a análise proposta.

Adotou-se, ainda, a abordagem qualitativa, considerando que o estudo se dedica à análise de conceitos, doutrinas, interpretações e sentidos produzidos no campo filosófico-teológico. Essa opção metodológica possibilita examinar criticamente os fundamentos e as implicações dos valores éticos e morais na teologia, sem reduzi-los a dados mensuráveis, mas

compreendendo-os como construções históricas, culturais e religiosas.

2. OS VALORES ÉTICOS E MORAIS, A FILOSOFIA E A TEOLOGIA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para aprofundar essa discussão, é necessário delimitar inicialmente os conceitos de ética e moral no horizonte filosófico, a fim de compreender como tais categorias foram posteriormente apropriadas e reelaboradas no pensamento teológico cristão.

A partir dessa delimitação, torna-se possível examinar como diferentes tradições teológicas interpretam esses referenciais normativos e de que modo certas leituras contemporâneas tensionam a relação entre fé, conduta e responsabilidade moral.

Assim, esta seção apresenta os fundamentos conceituais necessários para a análise posterior, evitando antecipar conclusões e concentrando-se na articulação entre filosofia, ética, moral e teologia.

2.1 A ÉTICA E A MORAL NA FILOSOFIA

Em sua constituição originária, ética e moral apresentam aproximações semânticas; contudo, ao longo do tempo, tornou-se recorrente distingui-las conceitualmente. Nessa diferenciação, a ética costuma ser

associada à reflexão teórica e crítica sobre os fundamentos da ação humana, enquanto a moral se vincula ao conjunto de normas, valores e costumes que orientam a conduta em determinado contexto social. Assim, pode-se compreender a ética como a dimensão reflexiva da moral, ou, em termos filosóficos, como sua problematização crítica (ASSMANN, 2014).

Na tradição filosófica, é comum compreender a moral como o conjunto de regras a partir das quais determinadas ações são avaliadas como boas, justas ou adequadas em uma sociedade. A ética, por sua vez, corresponde ao estudo teórico e crítico desses fundamentos. Desse modo, “a ética seria uma espécie de teoria sobre a prática moral, uma reflexão teórica que analisa e critica os fundamentos e princípios que regem um determinado sistema moral” (ALENCASTRO, 2005, p. 4).

Com base nessa distinção, apresentam-se, a seguir, aspectos específicos de cada conceito, indispensáveis à fundamentação da análise.

2.1.1 ÉTICA

Por sua relação com a cultura, com os costumes e com o comportamento humano, a ética não se reduz a uma definição única e definitiva. Seu sentido varia conforme o tempo, o lugar e a realidade social em que é

mobilizada. Do ponto de vista etimológico, o termo remete ao grego *ethos*, relacionado ao caráter, e *êthos*, associado aos costumes que regulam a conduta dos membros de uma sociedade. No campo filosófico, a ética pode referir-se a diferentes dimensões da existência humana, como o caráter, o modo de vida, a natureza da ação e os fundamentos da convivência (CREMONESE, 2019; PUC-RIO, 2019).

A ética é um campo de estudo muito vasto. Para se entender a ética é necessário um aprofundamento nas diferentes áreas do pensamento social, já que o termo “ética” tem acepções distintas em cada uma delas. Por ser complexo, amplo e polêmico, o termo pode ser usado de diferentes maneiras e para diferentes fins, comportando problemas conceituais os mais diversos (PUC-RIO, 2019).

Assmann (2014, p. 82-83) define a ética como “o estudo do comportamento humano, investigação sobre o que é bom e o que é mau, e sobre o modo de se estabelecerem, histórica e teoricamente, normas válidas para todos”; portanto, ela “está relacionada à opção, ao desejo de realizar a vida, mantendo com os outros relações justas e aceitáveis” (ALENCASTRO, 2005, p. 2), fundamentando-se nas ideias de bem e virtude que os seres humanos buscam para atingir sua plena felicidade.

Cremonese (2019) define a ética como reflexão sobre a sociedade e sobre os elementos que constituem

sua cultura, como costumes, caráter, valores e leis. Nesse sentido, a ética relaciona-se aos hábitos e costumes da comunidade e às variações de comportamento observadas conforme o lugar e o tempo histórico.

A reflexão ética também permite a identificação de valores petrificados que já não mais satisfazem os interesses da sociedade a que servem.

Sendo a ética uma ciência, devemos evitar a tentação de reduzi-la ao campo exclusivamente normativo. Seu valor está naquilo que explica e não no fato de prescrever ou recomendar com vistas à ação em situações concretas.

A ética também não tem caráter exclusivamente descritivo, pois visa investigar e explicar o comportamento moral, traço inerente da experiência humana.

Não é função da ética formular juízos de valor quanto à prática moral de outras sociedades, mas explicar a razão de ser destas diferenças e o porquê de os homens terem recorrido, ao longo da história, a práticas morais diferentes e até opostas (ALENCASTRO, 2005, p. 5).

Estima-se que a reflexão sistemática sobre a ética tenha origem filosófica antiga, com estudos desenvolvidos há cerca de vinte e cinco séculos. Contudo, em razão de sua relação com as transformações culturais e históricas, a ética passou a dialogar com diversos campos do

conhecimento, que a aplicam a seus respectivos objetos e problemas (ALENCASTRO, 2005).

A associação entre ética, bem e virtude remonta à Antiguidade. Nesse contexto, as ações virtuosas eram compreendidas como aquelas que se harmonizavam com a natureza e com suas leis, sendo a natureza concebida como razão universal da realidade:

Em primeiro lugar, os antigos. Para eles, a ética, cujo modo era a virtude e cujo fim é a felicidade, realizava-se pelo comportamento virtuoso entendido como a ação que era conforme à natureza. Sendo por natureza, um ser racional, virtuoso é quem domina as paixões e se guia pela razão. Esta dá normas à vontade humana para que esta possa deliberar corretamente. A norma é vivida e aceita como se fosse estabelecida e definida por algo que os gregos denominaram *physis* ou Natureza, por uma natureza que está acima de cada indivíduo e é igual em todos. Neste caso, fazer o bem significa cumprir a lei da natureza, e fazer o mal é agir contra a natureza. A harmonia com a natureza será, por conseguinte, o bem, e o mal, a desarmonia com ela. Esta natureza de algum modo é identificada como “razão última de toda a realidade” e que é conhecida pela razão humana que faz parte dessa natureza ou razão universal (ASSMANN, 2014, p. 88).

Reconhecido por seus questionamentos acerca das percepções e convicções dos cidadãos, Sócrates defendia que o ser humano deveria buscar a virtude por meio do conhecimento do bem e da compreensão da natureza das

coisas. Desse modo, enfatizava o saber e a razão como fundamentos da ação ética, conforme explica Celedón:

Sócrates defende a tese segundo a qual os homens perseguem a forma humana do bem, isto é, a felicidade. A *eudaimonia* é definida, na Grécia antiga, a partir da procura dos bens reais, os quais têm um valor objetivo e que sustentam o fim da ação humana. Para Sócrates, estes bens se reduzem a apenas um, o conhecimento (...). Segundo Sócrates há uma ligação direta entre *arete* e *eudaimonia*; a virtude é condição necessária e suficiente para a felicidade. O homem virtuoso será sempre feliz (CELEDÓN, 2001, p. 2).

Além disso, a noção de bem coletivo está sempre presente no discurso socrático. Nessa perspectiva, boa é a ação que visa ao benefício comum, e não apenas à satisfação individual, pois “o homem, agindo pelo interesse comum, ganha também a própria felicidade, que reside precisamente na consciência do agir de acordo com a justiça no domínio de si mesmo e dos próprios impulsos” (SCIACCA, 1967, p. 56 *apud* PUC-RIO, 2019).

Portanto, o pensamento socrático contribuiu para centralizar o indivíduo na reflexão ética, ao demonstrar que a formação do caráter ético depende, antes de tudo, do desenvolvimento moral do próprio sujeito (CELEDÓN, 2011).

Discípulo de Sócrates, Platão também compreende a ética em relação direta com a virtude e, conseqüentemente, com a razão. Para ele, todas as

peessoas possuem em si uma razão para agir eticamente, e a vida virtuosa justifica-se racionalmente, para além da mera obediência a normas externas:

A ética platônica da boa vida, interessada na felicidade do agente, não é imediatista nem empírica. Por isto, preocupa-se mais com o duradouro, o estável, o essencial e o racional. Como tudo na filosofia de Platão, também o prazer se dá aqui na Terra, mas com o olhar nas Ideias. Ou melhor, assim como, na ética de Sócrates, o maior prazer é gozado pelo homem virtuoso, e entre estes é o sábio quem melhor entende a relevância da virtude e do prazer, porque ele é quem consegue captar a ideia mais adequada; assim também encontramos na ética de Platão o prazer subsumido à virtude (*arete*) e esta ao bom uso da razão (*nous*). Para ele, cada ser tem uma razão forte de agir eticamente e o modo de vida virtuoso se justifica racionalmente e de modo independente das normas estabelecidas (CELEDÓN, 2011, p. 5).

Assim como Sócrates, Platão afirma a importância da disciplina e do domínio de si, ainda que compreenda esse processo como etapa da ascese moral, que culmina na “mortificação dos sentidos”, condição necessária para que a alma alcance a beatitude no plano do Ser perfeito (SCIACCA, 1967, p. 79 *apud* PUC-RIO, 2019).

Considerado um dos principais sistematizadores da filosofia moral, Aristóteles diferencia-se de Sócrates e Platão ao afirmar que “a virtude não é teoria ou conhecimento, mas exercício, domínio sobre as paixões por meio da razão” (SCIACCA, 1967, p. 103 *apud* PUC-RIO,

2019). Nessa perspectiva, divide a virtude em duas categorias: as virtudes intelectuais, que dependem do ensino, e as virtudes morais, que se consolidam pela prática até se tornarem parte do caráter humano.

Por virtude, Aristóteles compreende uma prática. A virtude não é, portanto, natureza; e não haveria um aprendizado suficientemente eficaz para garantir a ação virtuosa. A virtude, contudo, seria a forma mais plena da excelência moral; e, por tal razão, não poderia existir em seres incompletos ainda em formação, como as crianças. A excelência moral, revelada pela prática da virtude, seria, antes de tudo, uma disposição de caráter. Para o exercício da virtude seria, pois, necessário conhecer, julgar, ponderar, discernir, calcular e deliberar. Ao contrário da tradição socrática e platônica, não seria o mero conhecimento do bem que poderia dirigir a ação justa. A virtude, como excelência moral, corresponderia à ideia de uma razão reta relativa às questões da conduta. Ora, tal disposição do caráter humano teria por suposto a precedência de uma escolha dos atos a serem praticados; e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta. Nesse sentido, pode-se dizer que, na *Ética* de Aristóteles, virtude é hábito — hábito construído pela contiguidade da relação potência e ato (BOTO, 2002, p. 3).

Nota-se que, embora Aristóteles reconheça a sabedoria como uma das maiores virtudes humanas, sua ética se diferencia das perspectivas socrática e platônica ao enfatizar a prática, o hábito e o exercício racional como caminhos para a felicidade. Assim, ainda que admita a inclinação humana ao bem, compreende que a virtude

deve ser desenvolvida pela repetição de ações justas e equilibradas (PUC-RIO, 2019).

Durante a Idade Média, a natureza concebida como razão universal foi progressivamente associada ao mandamento divino, uma vez que a ética passou a ser relacionada ao cumprimento da vontade de Deus. Nessa perspectiva cristã, o mal consistia em viver em desacordo com os preceitos divinos, e a vontade humana deveria submeter-se à vontade de Deus. Ainda que os contextos sejam distintos, a comunidade política da Antiguidade e a comunidade eclesial medieval guiada pela fé, permanece a ideia de que o bem se realiza no interior de uma comunidade orientada por valores comuns (ASSMANN, 2014).

Embora muitas vezes compreendida como exame dos hábitos, costumes e ações de uma sociedade, a ética também desempenha papel fundamental na organização da vida coletiva. Seu objetivo é favorecer a boa convivência entre as pessoas, ultrapassando a simples descrição das ações e problematizando os critérios pelos quais elas devem ser orientadas (REDEFOR, 2011).

2.1.2 MORAL

O termo moral tem origem no latim *mos* ou *moris*, que significa costume, e no plural *mores*, referente aos

comportamentos definidos por uma sociedade em determinado período histórico (PUC-RIO, 2019).

Sobre a definição de moral, discorre Comte-Sponville:

O que é a moral? É o conjunto do que um indivíduo se impõe ou proíbe a si mesmo, não para, antes de mais nada, aumentar sua felicidade ou seu bem-estar próprios, o que não passaria de egoísmo, mas para levar em conta os interesses ou os direitos do *outro*, mas para não ser um canalha, mas para permanecer fiel a certa ideia da humanidade e de si. A moral responde à pergunta: “O que devo fazer?” É o conjunto dos meus deveres, em outras palavras, dos imperativos que reconheço legítimos — mesmo que, às vezes, como todo mundo, eu os viole. É a lei que imponho a mim mesmo, ou que deveria me impor, independentemente do olhar do outro e de qualquer sanção ou recompensa esperadas (COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 20).

Para Foucault (1984), a palavra “moral” apresenta certa ambiguidade, pois pode designar tanto o conjunto prescritivo de ações proposto aos indivíduos que compõem uma sociedade, o código moral, quanto o comportamento efetivo desses indivíduos em relação às normas que lhes são apresentadas, isto é, a moralidade dos comportamentos:

Conhece-se a ambiguidade dessa palavra. Por “moral” entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como

podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc. Acontece de essas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também de elas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas, pode-se chamar “código moral” esse conjunto prescritivo. Porém, por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a “moralidade dos comportamentos” (FOUCAULT, 1984, p. 26).

Diferentemente da ética, que se caracteriza por sua dimensão teórica e crítica, a moral atua como orientação prática da vida em sociedade. Ela se relaciona diretamente às decisões cotidianas, às obrigações assumidas perante outras pessoas e aos critérios pelos

quais se definem o bem e o mal em determinado contexto social (REDEFOR, 2011; CREMONESE, 2019).

Confrontamo-nos com situações difíceis de se resolver no campo prático da moral, tais como: permitir ou não o aborto, sobretudo quando a gestação se deveu a um estupro? Aceitar ou não uma tarefa que possibilite o dinheiro para sustentar a família, quando se sabe que o cumprimento da tarefa assumida vai contra a legislação em vigor? Desligar ou não os aparelhos que mantêm viva uma pessoa, quando tudo indica que já não existe possibilidade de uma vida digna ou razoável sem o uso dos aparelhos? Ser a favor da pena de morte para crimes muito graves? Tais perguntas existem precisamente enquanto põem em questão ou à prova nossa consciência moral (ASSMANN, 2014, p. 84-85).

A consciência moral mencionada por Assmann refere-se ao modo como os indivíduos reconhecem valores, tomam decisões e avaliam ações relacionadas ao bem, ao mal e à busca da felicidade. Trata-se, portanto, de uma dimensão que atravessa as relações sociais e que passa a integrar a vida individual de cada sujeito (CHAUÍ, 1995).

Dessa maneira, embora seja possível constatar a presença da moral em toda sociedade, permanece complexa a tarefa de compreender por que normas e regras são necessárias para a convivência coletiva (ASSMANN, 2014).

Esse horizonte normativo atravessa as relações sociais e participa da organização da vida coletiva. Mesmo em contextos marcados por divergências culturais, os indivíduos orientam suas ações a partir de critérios compartilhados,

explícitos ou implícitos, que regulam a convivência (REDEFOR, 2011).

Pelo viés filosófico, a moral não depende necessariamente de uma fundamentação divina ou religiosa, pois os deveres e a exigência de agir humanamente subsistem independentemente das circunstâncias. Nesse sentido, “seria medíocre o homem que só fizesse o bem pelo temor do castigo eterno ou, ao contrário, só fizesse o bem à espera de uma recompensa eterna. Seria apenas uma questão de egoísmo e prudência” (CREMONESE, 2019, p. 16).

Quanto ao mais, quem pode conhecer as intenções, as desculpas ou os méritos alheios? Ninguém, moralmente falando, pode ser julgado, a não ser por Deus, se Deus existir, ou por si mesmo, e isso já constitui uma existência mais que suficiente. Você foi egoísta? Foi covarde? Aproveitou-se da fraqueza do outro, da sua desgraça, da sua candura? Você mentiu, roubou, violentou? Você sabe muito bem, e esse saber de si para consigo é o que se chama consciência, que é o único juiz, em todo o caso o único, moralmente falando, que importa. (...) Mas isso não dispensa você de estar em regra consigo mesmo, com sua consciência, e essa é na verdade a única regra (COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 21).

Como explica Comte-Sponville (2002), a pergunta “o que devo fazer?” define a moral e a distingue da pergunta “o que os outros devem fazer?”, característica do moralismo. Segundo Cremonese (2019), o moralismo ocorre quando há julgamento da ação de terceiros, traduzindo-se na avaliação normativa do outro.

Assim, a moral é inseparável da vida social, pois os comportamentos de um indivíduo podem afetar negativamente outras pessoas. Por isso, a busca por satisfação pessoal, quando ignora a diversidade, a responsabilidade e os possíveis prejuízos causados aos demais, revela-se eticamente problemática (REDEFOR, 2011).

2.2 A RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM A CONSTRUÇÃO DOS VALORES ÉTICOS E MORAIS DA TEOLOGIA BÍBLICA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A teologia bíblica é conceituada por Cheung (2008, p. 3) como “uma síntese e apresentação da revelação bíblica num arranjo histórico ou cronológico, seguindo a ordem dos eventos como eles aparecem na Bíblia”.

É amplamente reconhecido que o pensamento filosófico exerceu papel relevante na constituição do cristianismo e da teologia cristã, sobretudo no que se refere à sistematização racional da fé. Isso também se verifica na compreensão da ética e da moral, categorias que foram assimiladas e reinterpretadas no interior de uma cultura religiosa específica.

Nesse sentido, é possível afirmar que os valores éticos e morais, tematizados pela filosofia, foram incorporados à tradição cristã e reinterpretados à luz das Escrituras. Nessa perspectiva, sua expressão fundamental encontra-se na compreensão bíblica de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, conforme se lê em Gênesis 1:27: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Toda Escritura divinamente inspirada é proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça, para que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente instruído para toda boa obra (2 Timóteo 3:16-17).

Para os seguidores da tradição cristã, além da doutrina da imagem de Deus, a Bíblia é compreendida como Escritura Sagrada e como referência normativa para a fé e a prática. Assim, o agir ético e moral encontra-se presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, preservando, em sua essência, relações conceituais com a reflexão filosófica sobre a conduta humana (CAVALCANTI, 2018).

Mas aquele Consolador, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas, e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito (João 14:26).

Nessa compreensão, as Escrituras orientam a conduta do fiel e, pela ação do Espírito Santo, indicam princípios de vida coerentes com a vontade divina (CAVALCANTI, 2018).

No Antigo Testamento, um dos exemplos mais expressivos de orientação ética e moral é o Decálogo, popularmente conhecido como os Dez Mandamentos, por apresentar a vontade divina a ser transmitida de geração em geração (Deuteronômio 6:6-7).

Somado ao Decálogo, o Novo Testamento apresenta, no Sermão do Monte, registrado nos Evangelhos de Mateus e Lucas, orientações éticas e morais relacionadas a temas específicos, como a ira, o adultério, o divórcio, o juramento, a

vingança e o amor (BAPTISTA, 2018), reforçando a dimensão normativa da mensagem bíblica.

Ao tomar a revelação divina como fundamento, a ética cristã é compreendida, no âmbito da teologia bíblica, como princípio normativo permanente. Nessa perspectiva, sua validade não se subordina às oscilações históricas, pois se fundamenta na autoridade das Escrituras, conforme a afirmação bíblica: “o céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar” (Mateus 24:35).

A ética cristã tem como objetivo indicar a conduta ideal para a retidão do comportamento humano. O fundamento moral da ética cristã são as Escrituras Sagradas. Portanto, a ética cristã não se modifica e nem se relativiza. Desse modo, a ética cristã não pode ser desassociada da moral e dos bons costumes preconizados nas doutrinas bíblicas (BAPTISTA, 2018, p. 8).

A partir desse contraste, delinea-se uma tensão recorrente entre a permanência dos fundamentos bíblicos e as reformulações propostas por determinadas correntes atuais.

No pensamento teológico contemporâneo, a ética tende a ser compreendida como princípio universal que deve ser aplicado de forma imparcial, de modo que interesses individuais ou de comunidades específicas não se sobreponham aos demais grupos que não compartilham das mesmas crenças. Nessa perspectiva, considerando que a ética se relaciona à dimensão cultural e varia conforme os contextos sociais, a aplicação de um princípio comum exige equilíbrio e respeito à alteridade. Por isso, torna-se relevante a formulação kantiana, segundo a qual se deve agir de tal maneira que a humanidade seja tratada, tanto em si quanto no outro, sempre

como fim e nunca apenas como meio (KANT, 2007, p. 69 *apud* CREMONESE, 2019, p. 12-13).

Os princípios éticos levam em conta e respeitam a alteridade do outro, o que significa ver o outro como ele realmente é, não aliená-lo, não vê-lo como estranho. A alienação (*aliens*) ética é a negação do *alter* (outro), desconsiderar o outro enquanto pessoa. (...) Na visão bíblica, Deus pergunta a Caim: “Onde está o teu irmão?” E Caim responde: “Porventura serei eu o guarda do meu irmão?” Sendo assim, a ética é, antes de tudo, o reconhecimento do “outro” enquanto “outro”, não a sua negação (CREMONESE, 2019, p. 13).

Segundo Cremonese (2019), a moral na contemporaneidade rompe com paradigmas anteriores. Primeiramente, afasta-se da concepção grega, sistematizada e harmônica, segundo a qual seria necessário encontrar o lugar natural para alcançar a felicidade (*eudaimonia*), admitindo diferentes formas de compreender o cosmo. Em seguida, distancia-se do pensamento medieval, fundamentado em Deus e na Igreja, e, por fim, tensiona a moral moderna ao transformar a conquista do sujeito de direitos em expressões de hiper individualismo.

Aquilo que a revelação bíblica considera como pecado permanece sendo pecado. A lei divina não pode ser revogada e ajustada aos interesses humanos. Esses princípios são universais e por isso não se admite uma ética cristã diferente de uma cultura para outra cultura. Os padrões da ética e da moral cristã não sofrem mutações. A verdade bíblica não pode ser relativizada ou flexibilizada para atender ao egoísmo e ao hedonismo da raça humana. O texto bíblico permanece inalterado e imexível. Por isso, os valores cristãos são

permanentes, pois a fonte de autoridade é permanente (BAPTISTA, 2018, p. 9-10).

Tendo em vista a compreensão da imutabilidade da ética cristã na teologia bíblica e sua contraposição a processos de relativização presentes em algumas correntes contemporâneas, Morin (2005 *apud* CREMONESE, 2019) caracteriza a contemporaneidade como uma crise de fundamentos. Para o autor, o homem moderno teria deslocado Deus e seus valores, atribuindo centralidade à razão, ao progresso e à técnica. Nesse contexto, a relativização de princípios religiosos pode abrir espaço para a manipulação da fé, para a inversão de valores morais e éticos e para o enfraquecimento da solidariedade.

Uma das principais diferenças entre a teologia bíblica e certas abordagens contemporâneas encontra-se na concepção de inerrância bíblica. Para a teologia bíblica, as Escrituras Sagradas são compreendidas como infalíveis e dignas de plena confiança. Já algumas perspectivas contemporâneas questionam essa compreensão e, em determinados contextos, utilizam a hermenêutica de modo a relativizar a Palavra de Deus. Tal movimento pode abrir precedentes para práticas consideradas antiéticas e imorais no campo teológico e na vida cristã, pois, na visão bíblica, a crença desvinculada de uma vida conforme a Palavra não é suficiente para cumprir sua finalidade formativa (BAPTISTA, 2018).

Entre as vertentes analisadas, destacam-se o liberalismo teológico e o neopentecostalismo associado à chamada teologia da prosperidade, por evidenciarem modos distintos de reinterpretar a tradição cristã.

O liberalismo teológico buscou adequar o cristianismo aos estudos críticos da Bíblia, conhecidos como alta crítica, bem como aos conceitos formulados pelas ciências e pela filosofia moderna:

Em exegese, alta crítica é o nome dado aos estudos críticos da Bíblia. Sua abordagem trata a Bíblia como literatura, utilizando-se do aparato crítico normalmente aplicado a textos literários semelhantes. Caracteriza-se, de forma geral, por não partir do dogma da inerrância bíblica para efetuar suas análises. Em contraste com a baixa crítica, seu foco está no estudo dos autores dos textos bíblicos, seu processo de formação editorial, sua transmissão histórica e o contexto de formação (MENEZES, 2014, p. 7).

A partir de críticas e questionamentos dirigidos à teologia bíblica, consolidou-se o movimento liberal, apontado por Menezes (2014) como um dos responsáveis pela relativização de padrões éticos bíblicos, pela irreverência diante de Deus e pela dúvida em relação às Escrituras Sagradas.

No século XIX, o liberalismo teológico varreu as igrejas na Europa e na América do Norte. Muitos seminários de referência, que formaram pastores, missionários e teólogos de grande envergadura, foram tomados de assalto pelos liberais. O liberalismo teológico, que nega a inerrância e a suficiência das Escrituras, entrou nas cátedras, subiu aos púlpitos e dispersou as ovelhas. Vemos hoje templos se transformando em museus e o velho mundo tornando-se um continente pós-cristão. Por outro lado, vemos também florescer o misticismo e o sincretismo na igreja contemporânea. Práticas com laivos do misticismo pagão, como sal grosso, lenços ungidos, campanhas de prosperidade e cura, estão sendo introduzidas na prática religiosa brasileira, até

mesmo dentro daquelas igrejas chamadas evangélicas. A pregação fiel das Escrituras está ausente em muitos púlpitos. As doutrinas da graça foram trocadas por outro evangelho. O lucro é o vetor que governa muitas igrejas. Nesses redutos, o evangelho está sendo transformado num produto, o púlpito num balcão, o templo numa praça de negócios e os crentes em consumidores (LOPES, 2008, p. 1).

A teologia da prosperidade, outra vertente contemporânea, é considerada por diversos teólogos e fiéis como problemática do ponto de vista doutrinário, pois, nas palavras de Menezes (2014, p. 52), “é uma mistura de ganância e comodismo. Os adeptos da teologia da prosperidade acham que nós temos direito de reivindicarmos o que quisermos de Deus, esquecendo da soberania divina”.

Na perspectiva teológica, Deus é compreendido como fonte da prosperidade; contudo, essa compreensão pressupõe uma conduta ética e espiritualmente orientada, marcada pela piedade, pela fidelidade à revelação divina, pela busca da sabedoria e pela oração. Nesse sentido, a prosperidade não pode ser reduzida ao sucesso material ou ao acúmulo de ganhos, pois tal redução entra em tensão com os princípios da fé cristã (MENEZES, 2014).

É também importante pensarmos acerca desse perfil racional em contrapartida com o lado emocional de igrejas que pregam a teologia da prosperidade, uma vez que são instituições extremamente burocratizadas, as quais se apropriam amplamente de recursos e técnicas de mercado semelhantes ao modelo de organização empresarial, porém se debruçam intensamente em questões de ordem emocional em

experiências sensoriais e “mágicas”. Por meio de diversos estímulos e meios sensoriais, são ativadas dimensões emocionais talvez nunca percebidas pelo inconsciente do fiel. O culto direciona as pessoas e suas emoções para um momento de “isolamento coletivo” que é realizado pela presença de Deus no evento. Ou seja, a igreja se volta para oferecer ao fiel uma experiência diversificada de emoções e sensações por meio de determinado clima psicossensorial adaptado e produzido (FERREIRA, 2017, p. 94).

Desse modo, ao utilizar espaços considerados sagrados, determinadas práticas neopentecostais podem atrair pessoas por meio de emoções vinculadas à fé e às questões pessoais, proporcionando sentimentos e sensações prazerosas. Em seguida, tais experiências podem ser acompanhadas por processos de racionalização que mantêm os fiéis vinculados a um circuito religioso marcado pela materialidade e por diferentes formas de manipulação simbólica.

Ferreira (2017) ainda destaca a forte influência de ícones religiosos na atração de fiéis. Por meio de práticas empreendedoras nem sempre compatíveis com os fundamentos religiosos, constrói-se uma imagem de eficácia prática da teologia da prosperidade, o que contribui para a permanência dos indivíduos nesse universo simbólico.

As questões levantadas por Lopes (2008) e Ferreira (2017) evidenciam possíveis efeitos dessas flexibilizações: práticas místicas e sincréticas, transformação do evangelho em produto, uso econômico da fé e centralidade da figura humana em detrimento da divindade. Tais processos podem reduzir a densidade dos ensinamentos bíblicos e favorecer experiências religiosas orientadas por lógicas mercadológicas.

O termo teologia também possui origem grega. Deriva da junção de *Theos*, referente a Deus ou aos seres dotados de poder superior à capacidade humana, e *logos*, entendido como palavra, discurso ou razão. Assim, *theologos* pode ser compreendido como discurso sobre Deus. Segundo Alexandria (1992), o termo foi empregado por Platão em relação ao campo dos mitos e dos discursos sobre os deuses, em distinção às normas de educação política formuladas pela filosofia.

Ainda que Platão não tivesse como finalidade defender o cristianismo, sua filosofia tornou-se posteriormente uma importante aliada na consolidação do pensamento cristão. Muitos elementos platônicos foram mobilizados como recursos argumentativos para responder a questionamentos e fortalecer a defesa racional da fé cristã:

A filosofia platônica carregava conceitos que ajudaram o cristianismo a se firmar como uma religião que possuía certa forma lógica; assim, ela ensinou o cristianismo a se sistematizar e a procurar e encontrar razões e respostas que dão sentido às suas convicções. Embora a filosofia parta do princípio da razão, da especulação e da investigação, enquanto o cristianismo parte do princípio da revelação e da fé, foi preciso que o cristianismo se apropriasse dos benefícios da razão para a construção de seu pensamento, sem deixar de partir da fé como base e estrutura de tudo. Logo, ele se apropriou da filosofia, que o ajudou a agregar a razão à sua fé, juntamente com o sentido lógico; é com essa junção que nasce a teologia, pois este é o processo principal para sua formação, a junção entre fé e razão (OLIVEIRA, 2017, p. 156).

Diante do exposto, observa-se que certas doutrinas atuais produzem deslocamentos em relação aos referenciais herdados da tradição filosófica antiga e incorporados ao

pensamento cristão. Quando esses fundamentos são enfraquecidos, ampliam-se as possibilidades de práticas que entram em tensão com a orientação ético-moral própria dessa tradição.

Nesse sentido, a filosofia oferece instrumentos de análise, argumentação e problematização que favorecem uma leitura mais equilibrada da teologia, comprometida com a justiça, a responsabilidade e a integridade da experiência religiosa.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido evidencia a estreita articulação entre filosofia e teologia, sobretudo no modo como categorias filosóficas contribuíram para a formação e a interpretação da tradição cristã. A reflexão filosófica ofereceu recursos conceituais e argumentativos que permanecem relevantes para a compreensão crítica do pensamento teológico.

Verificou-se, ainda, que algumas expressões teológicas contemporâneas tendem a tensionar fundamentos da tradição bíblica, especialmente quando a experiência religiosa é atravessada por interesses particulares, econômicos ou institucionais. Nesses casos, a reflexão filosófica atua como mediação crítica capaz de problematizar tais práticas e recolocar em debate a responsabilidade ética da fé.

Conclui-se, portanto, que o diálogo entre filosofia e teologia permanece indispensável para qualificar o pensamento teológico atual. Ao favorecer análise crítica, coerência argumentativa e atenção à dignidade humana, esse diálogo fortalece uma teologia mais responsável, equilibrada e comprometida com sua finalidade formativa, espiritual e social.

Declara-se que ferramentas de inteligência artificial generativa foram utilizadas exclusivamente como apoio à revisão linguística, à melhoria da clareza textual e à padronização formal do manuscrito, sem substituição da autoria intelectual, da análise crítica, da seleção das fontes ou da responsabilidade acadêmica dos autores pelo conteúdo apresentado.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Mario Sérgio Cunha. A importância da ética. Disponível em:
<https://www.feis.unesp.br/Home/departamentos/fitotecnia/tecnologiaealimentosesocioeconomia716/anoniolazarosantana/a-importancia-da-etica-soc-e-etica--1-sem-2019.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

ALEXANDRIA, Clemente. História da teologia. 1992. Disponível em:
<https://pt.scribd.com/doc/58723798/HISTORIA-DA-TEOLOGIA>. Acesso em: 20 dez. 2019.

ASSMANN, Selvino José. Filosofia e ética. 3. ed. Florianópolis: CAPES, 2014. *E-book*. Disponível em:
https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/401361/1/PNAP%20-%20Bacharelado%20-%20Filosofia_Etica%203ed%20WEB.pdf. Acesso em: 20 dez. 2019.

BAPTISTA, Douglas. Valores cristãos. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. Disponível em:
http://assembleiadedeuscic.com/ebdrevistasantigas/Valores_Crist%C3%A3os__Enfrentando_as.pdf. Acesso em: 15 dez. 2019.

BOTO, Carlota. A ética de Aristóteles e a educação. 2002. Disponível em:
<http://www.hottopos.com/videtur16/carlota.htm>. Acesso em: 25 nov. 2019.

CAVALCANTI, Eudes Lopes. A questão ética: o que a Bíblia diz sobre o assunto. 2018. Disponível em:
<https://estudos.gospelmais.com.br/a-questao-etica-o-que-a-biblia-diz-sobre-o-assunto.html>. Acesso em: 20 dez. 2019.

CELEDÓN, Esteban Reyes. Considerações gerais sobre a ética grega. 2001. Disponível em: <http://luchoagustin.tripod.com/etica.htm>. Acesso em: 25 nov. 2019.

COMTE-SPONVILLE, André. Apresentação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2002. *E-book*. Disponível em: <https://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/10/Apresenta%C3%A7%C3%A3o-da-Filosofia.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2019.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2000. *E-book*. Disponível em: http://home.ufam.edu.br/andersonlfc/Economia_Etica/Convite%20Filosofia%20-%20Marilena%20Chaui.pdf. Acesso em: 28 nov. 2019.

CHEUNG, Vincent. Teologia sistemática ou teologia bíblica? Tradução de Felipe Sabino de Araújo Neto. 2008. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/teologia/historia-sistema-ts-tb_vincent-cheung.pdf. Acesso em: 20 dez. 2019.

CREMONESE, Dejalma. Ética e moral na contemporaneidade. Revista Campos Neutrais, Rio Grande, v. 1, n. 1, p. 8-28, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/cn/article/download/8618/5578>. Acesso em: 15 dez. 2019.

FERREIRA, Manuela Lowenthal. A moral (neo)pentecostal e a ética empreendedora: sobre a teologia da prosperidade e o impulso para o trabalho. Diversidade Religiosa, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 88-101, mar./abr. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dr/article/download/33417/17647/>. Acesso em: 15 dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. v. 15. *E-book*.

Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2940574/mod_resource/content/1/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-2-O-Uso-dos-Prazeres.pdf. Acesso em: 28 nov. 2019.

LOPES, Hernandes Dias. Uma perigosa inversão de valores. 2008. Disponível em:

<http://hernandesdiaslopes.com.br/uma-perigosa-inversao-de-valores/>. Acesso em: 5 dez. 2019.

MENEZES, Josias Moura. Curso de teologia contemporânea. 2014. Disponível em:

https://www.academia.edu/7973637/Apostila_Teologia_Contemporanea. Acesso em: 15 dez. 2019.

OLIVEIRA, Gustavo Vargas. A relação entre cristianismo e platonismo nos séc. I-II. Revista Unitas, Vitória, v. 5, n. 1, p. 153-170, jun./out. 2017. Disponível em:

<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/viewFile/376/439>. Acesso em: 15 dez. 2019.

PUC-RIO. Ética. 2019. Disponível em:

https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10747/10747_3.PDF. Acesso em: 15 dez. 2019.

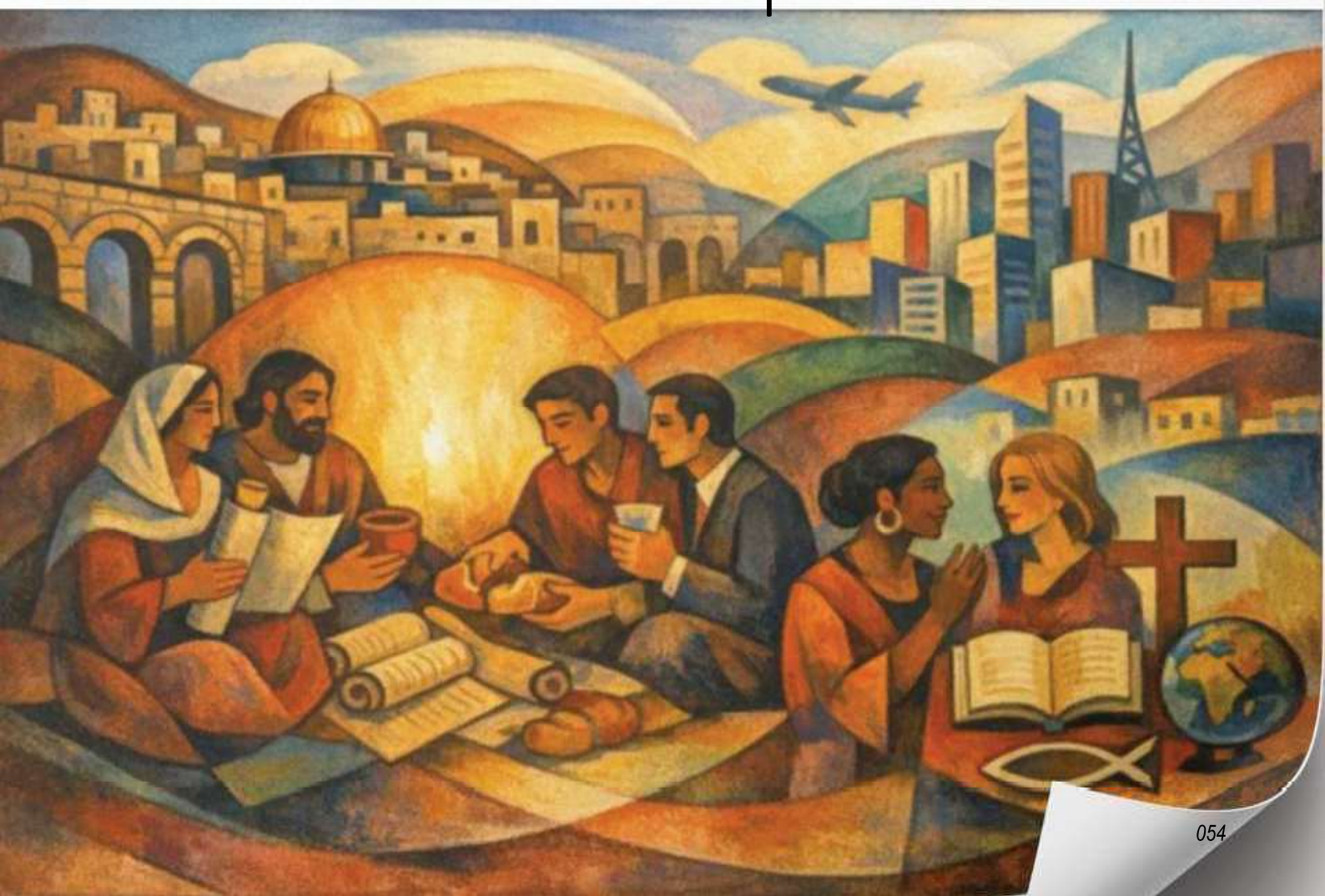
REDEFOR. Ética. São Paulo: Rede São Paulo de Formação Docente, 2011. Disponível em:

https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/40555/4/2ed_filo_m2d3.pdf. Acesso em: 15 dez. 2019.

3

Daniel da Silva Ribeiro
Daniel Guimarães Tedesco

A transformação histórica do cristianismo das origens judaicas ao contexto contemporâneo



3. A TRANSFORMAÇÃO HISTÓRICA DO CRISTIANISMO DAS ORIGENS JUDAICAS AO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

Daniel da Silva Ribeiro ⁵

Daniel Guimarães Tedesco ⁶

1. INTRODUÇÃO

Desde suas origens no século I da Era Comum, o Cristianismo constituiu-se como fenômeno religioso, histórico e cultural em transformação contínua. Sua formação ocorreu no interior do Judaísmo palestinese sob domínio romano, mas sua expansão levou a tradição cristã a dialogar com línguas, estruturas políticas, práticas rituais e sistemas filosóficos distintos. A história cristã, portanto, não pode ser reduzida a uma sucessão linear de eventos. Ela envolve disputas de interpretação, reorganizações institucionais, conflitos de autoridade e reelaborações doutrinárias.

A compreensão dessa trajetória exige distinguir três níveis de análise. O primeiro corresponde ao nível confessional, no qual os textos sagrados expressam a fé das comunidades cristãs e sua interpretação da ação

⁵Licenciado em Ciências da Religião no Centro Universitário Internacional Uninter.

⁶Doutor em Ciências na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

divina na história. O segundo corresponde ao nível documental, no qual esses mesmos textos são considerados testemunhos produzidos por comunidades situadas em contextos concretos. O terceiro corresponde ao nível historiográfico, no qual os eventos, personagens e instituições são examinados com base em fontes, comparação crítica e diálogo com a produção acadêmica. Essa distinção permite tratar a Bíblia como fonte primária para a autocompreensão cristã, sem transformá-la automaticamente em comprovação histórica direta de todos os acontecimentos narrados.

O objetivo geral consiste em analisar a trajetória histórica do Cristianismo desde suas origens judaicas até sua configuração contemporânea, considerando os processos de formação, expansão, diferenciação, divisão e permanência. A investigação procura situar o surgimento do Cristianismo no contexto do Judaísmo do século I, examinar sua expansão no Império Romano, compreender sua separação gradual em relação às comunidades judaicas, avaliar as divisões institucionais que marcaram sua história e discutir sua influência sobre a cultura ocidental e sobre o mundo contemporâneo.

A pesquisa caracteriza-se como qualitativa, bibliográfica e documental. A dimensão bibliográfica apoia-se em estudos de história do Cristianismo, teologia histórica, Judaísmo do Segundo Templo e Cristianismo primitivo. A dimensão documental considera textos bíblicos, registros eclesiásticos, formulações conciliares e documentos vinculados às tradições cristãs. A leitura das

fontes bíblicas segue critério histórico-teológico. Os textos são reconhecidos como Escritura pelas comunidades cristãs e, simultaneamente, como documentos que preservam memória, proclamação, liturgia, conflito e interpretação.

A Bíblia Sagrada, na tradução de João Ferreira de Almeida, fornece a base textual da tradição cristã examinada neste trabalho. A obra de Justo L. González oferece uma síntese histórica da formação e expansão do Cristianismo. Roger Olson, Roberto L. Renner e Jaroslav Pelikan contribuem para a análise do desenvolvimento doutrinário. Carter Lindberg auxilia na compreensão da Reforma Protestante. Donald Dayton permite situar raízes do pentecostalismo. E. P. Sanders, Paula Fredriksen, Wayne Meeks, James D. G. Dunn, Peter Brown e Diarmaid MacCulloch ampliam o lastro historiográfico ao inserir Jesus, Paulo, as primeiras comunidades e a cristianização do mundo antigo em debates acadêmicos sobre Judaísmo, Império Romano e formação institucional. Rodney Stark e Philip Jenkins acrescentam a essa base um eixo sociológico e demográfico, voltado respectivamente aos mecanismos de crescimento do Cristianismo antigo e à recomposição geográfica do Cristianismo contemporâneo.

A hipótese orientadora afirma que a permanência histórica do Cristianismo decorreu de sua capacidade de conservar núcleos de identidade religiosa, ao mesmo tempo em que reorganizou linguagem, instituições e práticas diante de novos contextos. Essa permanência não

resultou de estabilidade simples. Ela foi produzida por conflitos, rupturas, reformas, adaptações e disputas internas, e será examinada também quanto à sua capacidade de gerar mecanismos causais testáveis, e não apenas narrativa histórica coerente.

2. ORIGENS DO CRISTIANISMO NO CONTEXTO DO JUDAÍSMO DO SÉCULO I

O Cristianismo surgiu no século I em um ambiente marcado pelas tradições religiosas, jurídicas e simbólicas do Judaísmo. Jesus de Nazaré, seus primeiros discípulos, Paulo de Tarso e as comunidades iniciais pertenciam, em diferentes graus, ao universo judaico. A interpretação de sua mensagem, de sua morte e da experiência pascal ocorreu por meio de categorias herdadas da Escritura de Israel, da expectativa escatológica, da esperança messiânica e das práticas comunitárias judaicas.

O Judaísmo do século I apresentava pluralidade interna. Fariseus, saduceus, essênios, grupos apocalípticos, movimentos populares e tendências vinculadas à resistência contra Roma expressavam formas distintas de compreender a Lei, o Templo, a pureza, a ressurreição, a autoridade sacerdotal e o futuro de Israel. González descreve esse cenário ao distinguir o lugar social dos fariseus, associados à observância da Lei e à tradição oral, dos saduceus, vinculados à aristocracia sacerdotal e ao culto do Templo. O mesmo autor também menciona os zelotes e os essênios como expressões de

outras formas de expectativa religiosa e política no período (GONZÁLEZ, 2011a, p. 19-20).

A pesquisa contemporânea sobre o Jesus histórico reforça que a compreensão de Jesus exige inseri-lo nas tensões internas do Judaísmo do Segundo Templo. Sanders interpreta Jesus como figura judaica escatológica, ligada à expectativa de restauração de Israel e às discussões sobre o Templo, a Lei e a inclusão de pecadores na comunidade do Reino (SANDERS, 1985). Fredriksen também insiste que os primeiros seguidores de Jesus não devem ser interpretados como fundadores imediatos de uma religião separada, pois permaneceram ligados ao universo judaico de práticas, símbolos e esperanças (FREDRIKSEN, 2018).

2.1 EXPECTATIVA MESSIÂNICA

A expectativa messiânica no Judaísmo do século I não possuía forma única. Havia expectativas régias, sacerdotais, proféticas, apocalípticas e nacionais. Alguns grupos esperavam a restauração política de Israel. Outros aguardavam uma intervenção divina de caráter escatológico. Em tradições posteriores do Cristianismo, passagens do Antigo Testamento foram lidas como anúncios da vinda de Cristo, embora tais textos possuíssem sentidos próprios em seus contextos originais judaicos.

A tradição cristã interpretou textos como Isaías 7.14, Isaías 9.6, Miqueias 5.2 e Zacarias 9.9 à luz da identidade messiânica de Jesus. A leitura cristã de Isaías 7.14 afirma que "uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel" (Is 7.14). Isaías 9.6 foi recebido pela tradição cristã como anúncio de uma figura régia portadora de autoridade e paz (Is 9.6). Miqueias 5.2 foi associado à origem davídica e à cidade de Belém (Mq 5.2). Zacarias 9.9 foi reinterpretado cristologicamente a partir da imagem do rei humilde que entra montado em um jumento (Zc 9.9).

Essa leitura das Escrituras hebraicas tornou-se parte da identidade cristã. Do ponto de vista historiográfico, contudo, é necessário reconhecer que tais interpretações pertencem ao processo pelo qual as comunidades cristãs releram Israel a partir da fé em Jesus como Messias. O Antigo Testamento, para os cristãos, tornou-se Escritura cristologicamente interpretada. Para o Judaísmo, esses mesmos textos continuaram inscritos em outros horizontes de leitura.

2.2 MINISTÉRIO DE JESUS

Jesus de Nazaré nasceu e viveu em ambiente judaico, provavelmente entre os anos 6 e 4 a.C., durante o reinado de Herodes, o Grande. Seu ministério público, associado ao batismo recebido de João Batista, foi marcado pelo anúncio do Reino de Deus, por práticas de

ensino, por controvérsias religiosas e por ações que os evangelhos apresentam como curas, exorcismos e sinais. A análise histórica deve formular essa afirmação com precisão. Os evangelhos testemunham que Jesus foi reconhecido por seus seguidores como agente de cura e libertação. A historiografia examina essas narrativas como parte da memória religiosa das primeiras comunidades e como expressão da autoridade atribuída a Jesus (SANDERS, 1993; FREDRIKSEN, 1999).

Segundo os relatos evangélicos, Jesus percorreu regiões como Galileia, Samaria e Judeia, ensinando por parábolas, reunindo discípulos e anunciando a proximidade do Reino de Deus. Sua mensagem articulava misericórdia, perdão, justiça, conversão e acolhimento de marginalizados. Essa atuação o colocou em tensão com determinadas lideranças religiosas, sobretudo quando suas ações eram percebidas como questionamento da autoridade interpretativa da Lei ou da ordem vinculada ao Templo.

A escolha dos Doze possui sentido simbólico. Ela remete à restauração de Israel e à memória das doze tribos. Nesse ponto, a ação de Jesus não se compreende adequadamente como rompimento imediato com o Judaísmo. Ela se insere no horizonte de renovação de Israel. Sanders argumenta que a ação de Jesus no Templo deve ser compreendida como gesto simbólico de alcance escatológico, relacionado à expectativa de juízo e restauração (SANDERS, 1985).

As tensões com lideranças religiosas aparecem nos evangelhos em episódios como a controvérsia sobre o sábado, o perdão dos pecados e a purificação do Templo. Marcos 11.15-18 apresenta a ação de Jesus no recinto sagrado como episódio que intensificou a oposição de escribas e chefes dos sacerdotes (Mc 11.15-18). A crucificação, executada sob autoridade romana, mostra que o conflito adquiriu dimensão política. A pena de cruz era instrumento romano de punição pública, aplicada especialmente a escravos, rebeldes e figuras percebidas como ameaça à ordem imperial.

Para os primeiros cristãos, a morte de Jesus não significou o encerramento de sua missão. A experiência da ressurreição, proclamada pelas comunidades cristãs, tornou-se centro da fé pascal. Historiograficamente, é possível afirmar que os discípulos passaram a anunciar que Deus havia ressuscitado Jesus e que essa proclamação reorganizou o grupo após a crucificação. Teologicamente, a ressurreição foi compreendida como confirmação da identidade messiânica de Jesus e como fundamento da esperança cristã.

2.3 A REJEIÇÃO DE JESUS POR SEGMENTOS DO JUDAÍSMO DO SÉCULO I

A rejeição de Jesus por parte de segmentos do Judaísmo do século I exige tratamento histórico rigoroso. As fontes cristãs preservam conflitos entre Jesus e

determinados grupos ou lideranças, mas não autorizam a transformação do povo judeu em agente coletivo de rejeição. A responsabilidade histórica pela execução de Jesus pertence ao poder romano, embora os evangelhos descrevam a participação de setores das lideranças judaicas de Jerusalém no processo que levou à sua condenação.

As tensões narradas nos evangelhos envolvem expectativa messiânica, autoridade sobre a Lei, crítica ao Templo, disputa com chefes sacerdotais e risco político diante da ocupação romana. Mateus 12.14 apresenta fariseus planejando matar Jesus após uma controvérsia religiosa (Mt 12.14). Marcos 11.17-18 associa a ação de Jesus no Templo à reação de escribas e chefes dos sacerdotes, que buscavam ocasião para eliminá-lo (Mc 11.17-18). Esses textos devem ser lidos como testemunhos cristãos produzidos após a morte de Jesus, em contexto de conflitos entre comunidades cristãs e outros grupos judaicos.

A tradição cristã interpretou a cruz como sacrifício redentor. A análise histórica descreve esse dado como interpretação produzida pelas primeiras comunidades cristãs a partir de sua fé na ressurreição. A morte de Jesus foi vista por muitos contemporâneos como fracasso messiânico, pois a crucificação parecia incompatível com a expectativa de um libertador político. Para seus discípulos, entretanto, a cruz passou a ser compreendida como cumprimento de um desígnio divino. Essa diferença

de interpretação explica parte das tensões entre os primeiros cristãos e outros segmentos judaicos.

A formulação mais adequada evita qualquer leitura antijudaica. A controvérsia cristológica nasceu dentro do Judaísmo e foi, em seu início, uma disputa interna sobre Jesus, sua autoridade e sua identidade messiânica. A separação entre Cristianismo e Judaísmo ocorreu gradualmente, por meio de processos sociais, litúrgicos, jurídicos e teológicos que se estenderam para além da primeira geração cristã (DUNN, 1991; FREDRIKSEN, 2018).

2.4 FORMAÇÃO DAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS

Após a morte de Jesus, seus seguidores organizaram-se em comunidades que o reconheciam como Messias ressuscitado. Atos dos Apóstolos apresenta Pentecostes como momento de efusão do Espírito Santo e início da missão pública da Igreja (At 2). Do ponto de vista da tradição cristã, Pentecostes marca a constituição espiritual da comunidade. Do ponto de vista historiográfico, Atos preserva a memória de um grupo que interpretou sua existência como continuidade da missão de Jesus sob ação do Espírito.

As primeiras comunidades eram compostas sobretudo por judeus que confessavam Jesus como Messias. Elas mantinham vínculos com o Templo e com

práticas judaicas, ao mesmo tempo em que desenvolviam formas próprias de reunião, oração, ensino apostólico e celebração da ceia. Atos 2.42-47 descreve a perseverança no ensino dos apóstolos, na comunhão, no partir do pão e nas orações (At 2.42-47). Atos 4.32-35 apresenta a partilha de bens como expressão de solidariedade comunitária (At 4.32-35).

A expansão para os gentios produziu uma das mudanças mais decisivas da história cristã. A narrativa da conversão de Cornélio, em Atos 10, e o Concílio de Jerusalém, em Atos 15, indicam a tensão entre pertença ao povo de Israel, observância da Lei mosaica e inclusão de não judeus. A decisão de não exigir circuncisão dos gentios abriu caminho para uma comunidade religiosa transétnica, fundada na fé em Cristo e não na plena adesão ritual à Lei judaica (At 15.1-29).

Paulo de Tarso desempenhou papel decisivo nesse processo. Suas cartas mostram uma reflexão teológica voltada a comunidades urbanas compostas por judeus e gentios. Meeks demonstra que as primeiras comunidades paulinas se formaram em ambientes urbanos do Mediterrâneo oriental, articulando redes familiares, domésticas, comerciais e associativas (MEEKS, 1983). O Cristianismo primitivo cresceu em cidades, casas, oficinas e redes de sociabilidade que favoreceram circulação de pessoas, cartas e lideranças.

2.5 SEPARAÇÃO GRADUAL ENTRE CRISTIANISMO E JUDAÍSMO

A separação entre Cristianismo e Judaísmo não ocorreu por decisão única nem em data isolada. O processo envolveu a missão aos gentios, a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., a reorganização do Judaísmo rabínico, a formação de identidades cristãs gentílicas e as disputas sobre Lei, Escritura, messianidade e autoridade comunitária.

O Concílio de Jerusalém, narrado em Atos 15, aparece como marco da inclusão gentílica. A decisão de não impor a circuncisão aos convertidos gentios permitiu que o movimento cristão se expandisse sem exigir a incorporação plena ao modo de vida judaico. Essa abertura aumentou a presença de não judeus nas comunidades cristãs e modificou o perfil sociocultural do movimento.

O relato de Atos 15 apresenta esse episódio como acordo estável entre as lideranças de Jerusalém e a missão paulina. Paulo, contudo, narra em Gálatas 2 um confronto direto com Pedro em Antioquia, motivado pela recusa deste em manter mesa comum com gentios após a chegada de emissários vinculados a Tiago. A comparação entre as duas fontes expõe uma tensão que a historiografia do século XIX já havia identificado. Ferdinand Christian Baur, fundador da Escola de Tübingen, leu o episódio de Antioquia como evidência de um conflito real entre uma facção petrina, próxima da

observância judaica, e uma facção paulina, voltada à liberdade em relação à Lei. Para Baur, Atos representaria uma reconciliação literária tardia entre essas correntes, produzida por um autor interessado em atenuar divergências que as cartas paulinas preservam de modo mais direto.

A tese de Baur permanece útil como advertência metodológica contra a harmonização automática das fontes, mas seu esquema dialético rígido não resiste ao escrutínio posterior. Poucos historiadores sustentam hoje a hipótese de um conflito institucional contínuo entre duas facções organizadas nesses termos. Há disputa adicional sobre a cronologia relativa dos dois episódios, pois parte da historiografia situa o incidente de Antioquia antes do Concílio de Jerusalém, e outra parte o situa depois, hipótese que tornaria a atitude de Pedro uma ruptura do próprio acordo firmado em Jerusalém. Dunn revisita essa discussão ao descrever a separação entre Judaísmo e Cristianismo como processo assimétrico, no qual episódios de acordo convivem com episódios de ruptura entre as mesmas lideranças (DUNN, 1991). A tensão entre Atos 15 e gálatas 2, mostra que a inclusão dos gentios foi negociada de modo instável, sujeita a recuos e a conflitos pessoais que a narrativa lucana tende a suavizar.

A destruição do Templo de Jerusalém pelas tropas romanas em 70 d.C. alterou profundamente o campo religioso judaico. O Judaísmo precisou reorganizar sua vida cultural, interpretativa e comunitária sem o centro

sacrificial do Templo. O Cristianismo, por sua vez, passou a desenvolver formas de culto centradas na memória de Jesus, na ceia, no batismo, na pregação e na expectativa escatológica. A diferenciação entre as duas tradições foi agravada por conflitos comunitários, por disputas sobre a interpretação das Escrituras e pela crescente presença gentílica nas igrejas.

Dunn utiliza a expressão "parting of the ways" para descrever a separação progressiva entre Judaísmo e Cristianismo, embora a própria ideia de uma separação única seja debatida pela historiografia (DUNN, 1991). Fredriksen ressalta que os primeiros seguidores de Jesus ainda pensavam dentro de categorias judaicas, de modo que a identidade cristã separada foi resultado de um processo posterior (FREDRIKSEN, 2018). A separação deve ser compreendida como diferenciação histórica gradual entre tradições que conservaram raízes comuns e desenvolveram caminhos próprios.

3 A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO DURANTE O IMPÉRIO ROMANO

A expansão do Cristianismo no Império Romano resultou da combinação entre missão, redes urbanas, circulação de pessoas, língua comum, expectativa religiosa e formas comunitárias de acolhimento. O movimento começou vinculado a comunidades judaicas da diáspora, mas alcançou progressivamente populações gentílicas. A presença de sinagogas em cidades do

Mediterrâneo ofereceu pontos iniciais de contato para a pregação cristã. A partir delas, a mensagem alcançou pessoas de diferentes origens sociais e culturais.

A Pax Romana, a rede de estradas, a navegação mediterrânea e o uso amplo do grego koiné favoreceram a circulação de missionários, cartas e ensinamentos. Paulo de Tarso fundou comunidades em cidades como Corinto, Éfeso, Filipos, Tessalônica e Roma. Essas cidades funcionavam como centros econômicos, administrativos e culturais. A implantação urbana permitiu que o Cristianismo se difundisse por redes de casas, oficinas, relações de patronagem e vínculos familiares.

A mensagem cristã oferecia pertencimento comunitário, esperança escatológica, cuidado dos pobres, solidariedade entre membros e promessa de salvação. Em uma sociedade marcada por hierarquias rígidas, escravidão, desigualdade jurídica e instabilidade social, a linguagem da fraternidade em Cristo criou um modelo comunitário capaz de integrar pessoas de diferentes posições. Essa integração produzia uma nova forma de identidade religiosa compartilhada, ainda que sem eliminar as diferenças sociais existentes (MEEKS, 1983).

As perseguições não foram contínuas em todo o império. Elas ocorreram de maneira desigual, variando conforme região, momento político e atitude das autoridades locais. Nero, após o incêndio de Roma em 64 d.C., associou os cristãos à culpa pelo desastre e promoveu punições violentas. González descreve esse episódio

como um dos primeiros momentos de repressão imperial contra cristãos em Roma (GONZÁLEZ, 2011a, p. 39-40). No final do século III e início do século IV, a perseguição sob Diocleciano buscou restaurar a unidade religiosa e política do império por meio da pressão contra comunidades cristãs.

O século IV alterou a posição pública do Cristianismo. O reconhecimento legal pelo Édito de Milão, em 313, e o favorecimento imperial após Constantino transformaram a relação entre Igreja e poder político. A tradição antes perseguida passou a ocupar posição institucional crescente. Posteriormente, com Teodósio, o Cristianismo niceno tornou-se religião favorecida pelo império. Brown interpreta esse período como parte da formação da cristandade tardo-antiga, na qual bispos, monges, imperadores, elites urbanas e populações locais participaram da remodelação religiosa do mundo mediterrâneo (BROWN, 2013).

A expansão cristã articulou missão apostólica, redes urbanas, adaptação cultural, conflitos religiosos, reorganização institucional e apoio político posterior. Nenhum desses fatores, isoladamente, explica o resultado observado entre os séculos I e IV.

3.1 FATORES QUE CONTRIBUÍRAM PARA A EXPANSÃO

A rede viária romana favoreceu deslocamentos missionários e comunicação entre comunidades. Estradas, rotas marítimas e centros urbanos permitiam que cartas circulassem e que pregadores se deslocassem por grandes distâncias. A mobilidade imperial beneficiou comerciantes, soldados, funcionários, migrantes e missionários cristãos.

A língua grega, amplamente usada no Mediterrâneo oriental, permitiu comunicação entre populações de origens distintas. O Novo Testamento foi escrito em grego koiné, o que facilitou sua recepção em ambientes urbanos helenizados. A existência de comunidades judaicas da diáspora também contribuiu para a difusão inicial, pois oferecia espaços de debate sobre Escritura, messianismo e promessa divina.

A vida comunitária cristã criou uma forma de pertença que atraía convertidos. A partilha, o cuidado com viúvas, pobres e enfermos, a reunião em casas e a expectativa de vida eterna compunham um universo simbólico e prático capaz de dar coesão aos grupos. O Cristianismo apresentava uma identidade religiosa que ultrapassava pertencimentos étnicos, embora preservasse raízes judaicas. Essa combinação favoreceu a incorporação de gentios.

A missão paulina teve papel decisivo por formular uma teologia de inclusão dos gentios centrada na fé em Cristo. Paulo não aboliu a origem judaica da fé cristã. Ele reinterpretou a pertença ao povo de Deus a partir de Cristo, da promessa feita a Abraão e da ação do Espírito. Essa formulação abriu caminho para comunidades nas quais judeus e gentios podiam partilhar o mesmo espaço litúrgico, ainda que as tensões internas permanecessem.

3.2 FIGURAS CENTRAIS NA EXPANSÃO

Paulo de Tarso foi uma das figuras mais influentes da expansão cristã. Suas viagens missionárias, suas cartas e sua defesa da inclusão dos gentios moldaram parte decisiva da teologia cristã nascente. As epístolas paulinas mostram comunidades enfrentando conflitos sobre alimento, circuncisão, dons espirituais, autoridade apostólica, ressurreição, moralidade sexual, vida comunitária e relação com a Lei.

Pedro aparece na tradição cristã como liderança apostólica ligada à comunidade de Jerusalém e, posteriormente, à memória da Igreja de Roma. João representa outra vertente de tradição apostólica, associada a escritos que exerceram grande influência teológica sobre a compreensão cristã de Cristo, da vida eterna, do amor e da comunhão.

O período apostólico foi marcado por pluralidade interna. Havia comunidades mais vinculadas ao Judaísmo, comunidades majoritariamente gentílicas, lideranças itinerantes, profetas, mestres, presbíteros, diáconos e bispos em formação. A institucionalização cristã resultou da necessidade de preservar ensino, organizar culto, cuidar de conflitos e estabelecer critérios de autoridade. Pelikan mostra que o desenvolvimento doutrinário cristão ocorreu em diálogo com liturgia, controvérsia e necessidade de definição da fé diante de interpretações concorrentes (PELIKAN, 1971).

3.3 DESAFIOS E PERSEGUIÇÕES

Os primeiros cristãos enfrentaram desconfiança social, conflitos religiosos e, em determinados períodos, perseguição política. A recusa de participar de cultos imperiais e práticas religiosas públicas podia ser interpretada como ameaça à ordem cívica. O problema romano não era apenas a crença privada dos cristãos. A religião fazia parte da vida pública, da lealdade política e da estabilidade da cidade.

A perseguição de Nero, após o incêndio de Roma, tornou-se símbolo da vulnerabilidade cristã diante do poder imperial. González relata que cristãos foram acusados pelo incêndio e submetidos a punições violentas (GONZÁLEZ, 2011a, p. 39-40). A perseguição de Diocleciano, por sua vez, procurou atingir estruturas

comunitárias por meio da destruição de igrejas, confisco de livros e exigência de sacrifícios aos deuses.

O martírio adquiriu lugar simbólico na memória cristã. A morte dos mártires era interpretada como testemunho de fidelidade a Cristo, participação nos sofrimentos de Jesus e sinal de esperança escatológica. Essa memória fortaleceu a identidade comunitária e contribuiu para a coesão das igrejas. A perseguição também obrigou as comunidades a refletir sobre disciplina, reconciliação dos que haviam negado a fé, autoridade episcopal e critérios de pertença.

3.4 O MODELO CAUSAL DE RODNEY STARK E O TESTE DA HIPÓTESE ORIENTADORA

Os fatores descritos nas seções anteriores explicam a expansão cristã em termos de missão, redes urbanas e adaptação cultural, mas permanecem em nível narrativo. Rodney Stark propôs um modelo sociológico que converte essa narrativa em mecanismos comparáveis a outros processos de crescimento religioso. Segundo Stark, o Cristianismo cresceu, entre o ano 40 e o ano 300, a uma taxa aproximada de 40% por década, ritmo comparável ao crescimento do mormonismo ao longo do século XX, suficiente para levar uma base inicial de seguidores, reduzida no primeiro século, a uma população estimada entre cinco e sete milhões de pessoas às vésperas da conversão de Constantino (STARK, 1996).

Stark atribui parte desse crescimento à vantagem comparativa das comunidades cristãs durante epidemias. Na Peste Antonina, por volta de 165 d.C., e na Praga de Cipriano, no terceiro século, o cuidado mútuo entre cristãos, incluindo a assistência prestada a vizinhos pagãos, produziu taxas de sobrevivência superiores às de populações que abandonavam os próprios doentes. Essa prática elevou a reputação das comunidades cristãs e favoreceu conversões por gratidão e por observação direta (STARK, 1996). Stark atribui peso semelhante à posição das mulheres nas comunidades cristãs. A recusa cristã ao infanticídio e ao aborto, práticas correntes na sociedade greco-romana e associadas a um desequilíbrio demográfico favorável aos homens na população pagã, produziu maior proporção de mulheres entre os cristãos, taxas de fecundidade mais altas e conversões adicionais por meio de casamentos mistos (STARK, 1996).

Esse modelo confere precisão à hipótese orientadora deste artigo. A adaptação institucional produziu comportamento social mensurável, com efeito demográfico e epidemiológico observável, ao lado da formulação teológica sobre caridade e comunhão já discutida nas seções anteriores. O modelo de Stark especifica o mecanismo por meio do qual a coesão comunitária descrita por González, Meeks e Brown se traduziu, em determinados contextos, em crescimento populacional efetivo.

O modelo, contudo, exige qualificação. As estimativas quantitativas de Stark dependem de

extrapolação a partir de poucos números seguros, e a demografia histórica da Antiguidade dificilmente sustenta esse grau de precisão. A analogia com o crescimento mórmon contemporâneo pressupõe condições de registro civil e de mobilidade que a Antiguidade Tardia não reproduz de modo direto. A explicação epidemiológica, além disso, cobre apenas dois episódios bem documentados e deixa parcialmente em aberto porque outras religiões de salvação do Mediterrâneo antigo, também providas de práticas de solidariedade comunitária, não alcançaram crescimento comparável. O modelo de Stark deve ser incorporado, portanto, como delimitação parcial do mecanismo de crescimento, subordinada à análise histórica e teológica sobre doutrina, autoridade e institucionalização desenvolvida ao longo deste artigo.

4. DIVISÕES E REFORMAS NO CRISTIANISMO

A história cristã foi marcada por processos de diferenciação interna. Esses processos envolveram doutrina, língua, política, liturgia, autoridade e cultura. O Grande Cisma de 1054 e a Reforma Protestante do século XVI representam dois momentos decisivos dessa fragmentação institucional, embora ambos tenham sido precedidos por tensões acumuladas ao longo de séculos.

O Grande Cisma formalizou a separação entre a Igreja de Roma e a Igreja de Constantinopla. A ruptura resultou de disputas sobre autoridade papal, diferenças

culturais entre Oriente grego e Ocidente latino, divergências litúrgicas e controvérsias doutrinárias. Olson afirma que a tensão entre Oriente e Ocidente cresceu ao longo de séculos até culminar em excomunhões mútuas entre representantes de Roma e Constantinopla (OLSON, 2001, p. 204).

A controvérsia do Filioque teve papel decisivo nesse processo. A tradição latina afirmou que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. A tradição oriental preservou a formulação segundo a qual o Espírito procede do Pai. A diferença não era simples detalhe verbal. Ela envolvia concepções distintas sobre a Trindade, a fonte da divindade e a autoridade para alterar o Credo. Renner observa que, no Oriente, Deus Pai era compreendido como fonte da divindade, enquanto no Ocidente se afirmava a procedência do Espírito também do Filho (RENNER, 2015, p. 105).

As diferenças políticas aprofundaram a distância. O Ocidente desenvolveu estruturas ligadas ao papado, ao latim e ao sistema feudal. O Oriente manteve relação mais estreita com a tradição bizantina, com a língua grega e com a figura imperial. A ruptura de 1054 consolidou dois grandes ramos do Cristianismo, a Igreja Católica Romana e as Igrejas Ortodoxas Orientais, cada qual com liturgia, organização e autocompreensão próprias.

A Reforma Protestante do século XVI reconfigurou a cristandade ocidental, processo que González situa como abertura de um novo período da história cristã,

marcado pelo fim da unidade institucional latina no Ocidente e pela multiplicação de tradições confessionais (GONZÁLEZ, 2011b). Martinho Lutero contestou a venda de indulgências, a autoridade eclesiástica sobre a salvação e práticas que considerava incompatíveis com o evangelho. Lindberg observa que a crítica às indulgências estava no centro da reação inicial de Lutero, pois ele as interpretava como corrupção da fé cristã e exploração do povo (LINDBERG, 2017, p. 47).

A doutrina da justificação pela fé tornou-se eixo da Reforma luterana. A tradução da Bíblia para o alemão fortaleceu o acesso dos fiéis ao texto sagrado e contribuiu para a formação de uma cultura religiosa vinculada à leitura. Outras tradições protestantes desenvolveram ênfases próprias. O calvinismo acentuou soberania divina, disciplina comunitária e organização reformada. O anglicanismo emergiu de processo político e eclesiástico inglês. O metodismo, posterior, valorizou santificação, piedade prática e renovação espiritual.

A Reforma alterou a relação entre Escritura, tradição, autoridade e consciência. Ela também produziu efeitos políticos, educacionais e culturais. A fragmentação protestante favoreceu pluralidade confessional, mas também gerou guerras religiosas, disputas territoriais e conflitos sobre disciplina social. O Cristianismo ocidental passou a existir em campo confessional dividido, no qual católicos, luteranos, reformados, anglicanos e outros grupos disputavam interpretação, legitimidade e influência pública.

5. O IMPACTO DO CRISTIANISMO NA CULTURA E NA SOCIEDADE OCIDENTAL

O Cristianismo exerceu influência extensa sobre a cultura ocidental. Essa influência manifesta-se na arte, na música, na literatura, na educação, na assistência social, na formação de instituições e em concepções éticas sobre pessoa, caridade, pecado, salvação, justiça e dignidade. A análise histórica precisa reconhecer também as ambivalências desse legado, pois tradições cristãs sustentaram tanto práticas de cuidado quanto formas de coerção.

A arte ocidental foi marcada por temas cristãos. Michelangelo, Giotto, Fra Angelico, Rembrandt e outros artistas produziram obras inspiradas em narrativas bíblicas, santos, cenas litúrgicas e visões teológicas do corpo, da queda, da redenção e da glória. A música litúrgica e devocional também recebeu forte impulso cristão. Johann Sebastian Bach, por exemplo, compôs obras vinculadas à tradição luterana e à leitura teológica da Escritura.

Na literatura, Dante Alighieri elaborou em *A divina comédia* uma síntese poética de cosmologia medieval, moral cristã, política, escatologia e imaginação teológica. A obra mostra como o Cristianismo estruturou modos de pensar culpa, punição, purificação, beatitude e ordem universal. A presença cristã na literatura posterior também aparece em autores como John Milton, Fiódor Dostoiévski, T. S. Eliot e muitos outros.

O Cristianismo contribuiu para práticas de assistência a pobres, doentes, órfãos e marginalizados. Hospitais, mosteiros, escolas e obras de caridade nasceram em contextos nos quais a fé cristã fornecia motivação ética para o cuidado. A crença de que todo ser humano é criado à imagem de Deus alimentou discursos sobre dignidade humana. Em diferentes momentos, grupos cristãos participaram de movimentos abolicionistas, ações educacionais e defesa de populações vulneráveis.

A mesma tradição também esteve envolvida em processos de violência, exclusão e dominação. Cruzadas, Inquisição, perseguições contra dissidentes, antijudaísmo cristão, legitimações religiosas da escravidão, participação em projetos coloniais e censura intelectual fazem parte da história cristã. Reconhecer esses fatos impede uma leitura apologética simplificada, sem apagar as contribuições culturais e sociais da mesma tradição. MacCulloch interpreta a história cristã como tradição marcada por disputas permanentes sobre verdade, autoridade, poder e memória (MACCULLOCH, 2009).

A relação entre Cristianismo e direitos humanos exige formulação cuidadosa. Princípios cristãos de dignidade, caridade e igualdade diante de Deus influenciaram debates morais do Ocidente. Ao mesmo tempo, a linguagem moderna dos direitos humanos também depende de processos jurídicos, filosóficos e políticos vinculados ao Iluminismo, às revoluções modernas, às lutas sociais e à crítica das próprias

instituições religiosas. O Cristianismo foi uma das matrizes desse processo, ao lado de outras tradições intelectuais e políticas que também moldaram a linguagem contemporânea da dignidade humana.

6. O CRISTIANISMO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

No mundo contemporâneo, o Cristianismo permanece como uma das maiores tradições religiosas globais. Sua presença manifesta-se em igrejas, universidades, hospitais, organizações humanitárias, movimentos sociais, missões, redes midiáticas, debates públicos e práticas devocionais. Essa presença ocorre em cenário marcado por secularização, pluralismo religioso, globalização, expansão pentecostal, disputas éticas e mudança das formas de autoridade.

A secularização não produziu desaparecimento simples da religião. Em muitos contextos europeus, houve redução de frequência eclesial e perda de autoridade pública das igrejas. Em regiões da África, América Latina e Ásia, houve crescimento de movimentos evangélicos, pentecostais e carismáticos. O Cristianismo contemporâneo deslocou seu centro demográfico para o Sul Global, com forte presença em países africanos, latino-americanos e asiáticos. Jenkins descreve esse deslocamento como mudança geográfica e cultural do eixo cristão, estimando que por volta de 2050 apenas um quinto dos cristãos do mundo será constituído por pessoas brancas de origem europeia ou norte-americana,

proporção que também desloca a produção teológica, a liturgia e a linguagem devocional para fora do eixo que historicamente concentrou a autoridade doutrinária ocidental (JENKINS, 2002).

O pentecostalismo representa uma das transformações cristãs mais expressivas dos séculos XX e XXI. Dayton mostra que suas raízes teológicas estão ligadas a tradições de santidade, cura divina, expectativa escatológica e experiência do Espírito (DAYTON, 2018). A expansão pentecostal reconfigurou práticas de culto, linguagem missionária, presença política, música religiosa e formas de autoridade pastoral.

O diálogo interreligioso tornou-se pauta recorrente em contextos marcados por pluralidade cultural e conflitos identitários. Igrejas cristãs passaram a desenvolver iniciativas de cooperação com outras tradições religiosas em temas como paz, justiça social, defesa de migrantes, direitos humanos e cuidado ambiental. Esse diálogo não elimina divergências doutrinárias, mas cria espaços de convivência e ação comum.

O Cristianismo também enfrenta tensões internas. Questões sobre sexualidade, gênero, bioética, ecologia, pobreza, racismo, colonialismo, violência religiosa e autoridade bíblica dividem comunidades e denominações. A tecnologia digital alterou formas de culto, evangelização, ensino e pertencimento. Redes sociais ampliaram a circulação de mensagens religiosas,

mas também intensificaram polarização, simplificação doutrinária e disputas por visibilidade.

A permanência cristã no século XXI depende de sua capacidade de responder a mudanças culturais sem perder critérios internos de identidade. Essa resposta varia entre tradições. Algumas enfatizam continuidade doutrinária e litúrgica. Outras privilegiam adaptação pastoral e linguagem contemporânea. Outras ainda articulam crítica social, justiça pública e espiritualidade comunitária. A pluralidade cristã contemporânea resulta da longa história de diferenciações iniciadas nos primeiros séculos.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória histórica do Cristianismo revela uma tradição formada por continuidade, conflito e reorganização. Suas origens encontram-se no Judaísmo do século I, em meio a expectativas messiânicas, dominação romana, diversidade religiosa judaica e esperança escatológica. A fé em Jesus como Messias ressuscitado reorganizou seus primeiros seguidores e deu origem a comunidades que preservaram vínculos judaicos, ao mesmo tempo em que desenvolveram práticas próprias de culto, ensino e missão. A tensão entre o relato de Atos 15 e o testemunho paulino de gálatas 2, mostra que essa preservação de vínculos judaicos conviveu, desde cedo, com conflitos concretos entre lideranças sobre os termos da inclusão gentílica.

A expansão no Império Romano resultou de fatores missionários, sociais, linguísticos e políticos. Redes urbanas, mobilidade imperial, comunidades domésticas e inclusão de gentios permitiram que o Cristianismo se transformasse em religião transregional. O modelo sociológico de Stark especifica parte desse processo ao associar o crescimento cristão a mecanismos de solidariedade epidemiológica e a vantagens demográficas ligadas à posição das mulheres nas comunidades, sem que tais mecanismos dispensem a análise histórica sobre doutrina e institucionalização. A posterior aproximação com o poder imperial modificou a condição histórica do movimento, deslocando-o da marginalidade para a institucionalidade.

As divisões internas demonstram que a unidade cristã sempre foi atravessada por disputas de doutrina e autoridade. O Grande Cisma consolidou diferenças entre Oriente e Ocidente. A Reforma Protestante fragmentou a cristandade ocidental e alterou a relação entre Escritura, tradição, Igreja e consciência. Esses processos mostram a capacidade cristã de gerar novas formas institucionais e teológicas em meio a crises.

O impacto cultural do Cristianismo no Ocidente foi extenso e ambivalente. A tradição cristã contribuiu para arte, música, literatura, educação, assistência social e discursos sobre dignidade humana. Também participou de episódios de coerção, exclusão e violência. Uma análise historicamente responsável precisa conservar essa

tensão, pois a tradição cristã atuou em contextos reais de poder, disputa e conflito.

No contexto contemporâneo, o Cristianismo permanece plural e global, com centro demográfico deslocado para o Sul Global. Secularização, pentecostalismo, diálogo inter-religioso, transformação digital e debates éticos desafiam suas instituições e suas linguagens. Essa permanência resulta de sucessivas reelaborações de memória, doutrina e prática comunitária, reelaborações que este artigo procurou examinar tanto pela via da narrativa histórica quanto pela via dos mecanismos causais propostos pela sociologia da religião. A história cristã, lida com rigor metodológico, permite compreender como uma tradição nascida no interior do Judaísmo do século I se tornou uma das principais matrizes religiosas, culturais e institucionais do mundo contemporâneo.

Declaração de uso de ferramentas de inteligência artificial generativa: Ferramentas de inteligência artificial generativa foram utilizadas como apoio à revisão linguística, à reorganização argumentativa e à padronização formal do manuscrito. A conferência das fontes, a decisão final sobre as citações, a incorporação crítica das alterações e a responsabilidade acadêmica pelo conteúdo pertencem aos autores.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 4. ed. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom*. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000. 3. ed. Malden, Wiley-Blackwell, 2013.

DAYTON, Donald. *Raízes teológicas do pentecostalismo*. 1. ed. Natal, Carisma, 2018.

DUNN, James D. G. *The Partings of the Ways*. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity. London, SCM Press, 1991.

FREDRIKSEN, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews*. A Jewish Life and the Emergence of Christianity. New York, Knopf, 1999.

FREDRIKSEN, Paula. *When Christians Were Jews*. The First Generation. New Haven, Yale University Press, 2018.

GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do cristianismo*. A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. v. 1. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2011a.

GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do cristianismo*. A era dos reformadores até a era inconclusa. v. 2. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2011b.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom*. The Coming of Global Christianity. Oxford, Oxford University Press, 2002.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. 1. ed. Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil, 2017.

MACCULLOCH, Diarmaid. *A History of Christianity*. The First Three Thousand Years. London, Allen Lane, 2009.

MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians*. The Social World of the Apostle Paul. New Haven, Yale University Press, 1983.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã*. 2.000 anos de tradição e reformas. 4. ed. São Paulo, Vida, 2001.

PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition*. A History of the Development of Doctrine. v. 1. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

RENNER, Roberto L. *História da teologia*. 1. ed. Curitiba, Intersaberes, 2015.

SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia, Fortress Press, 1985.

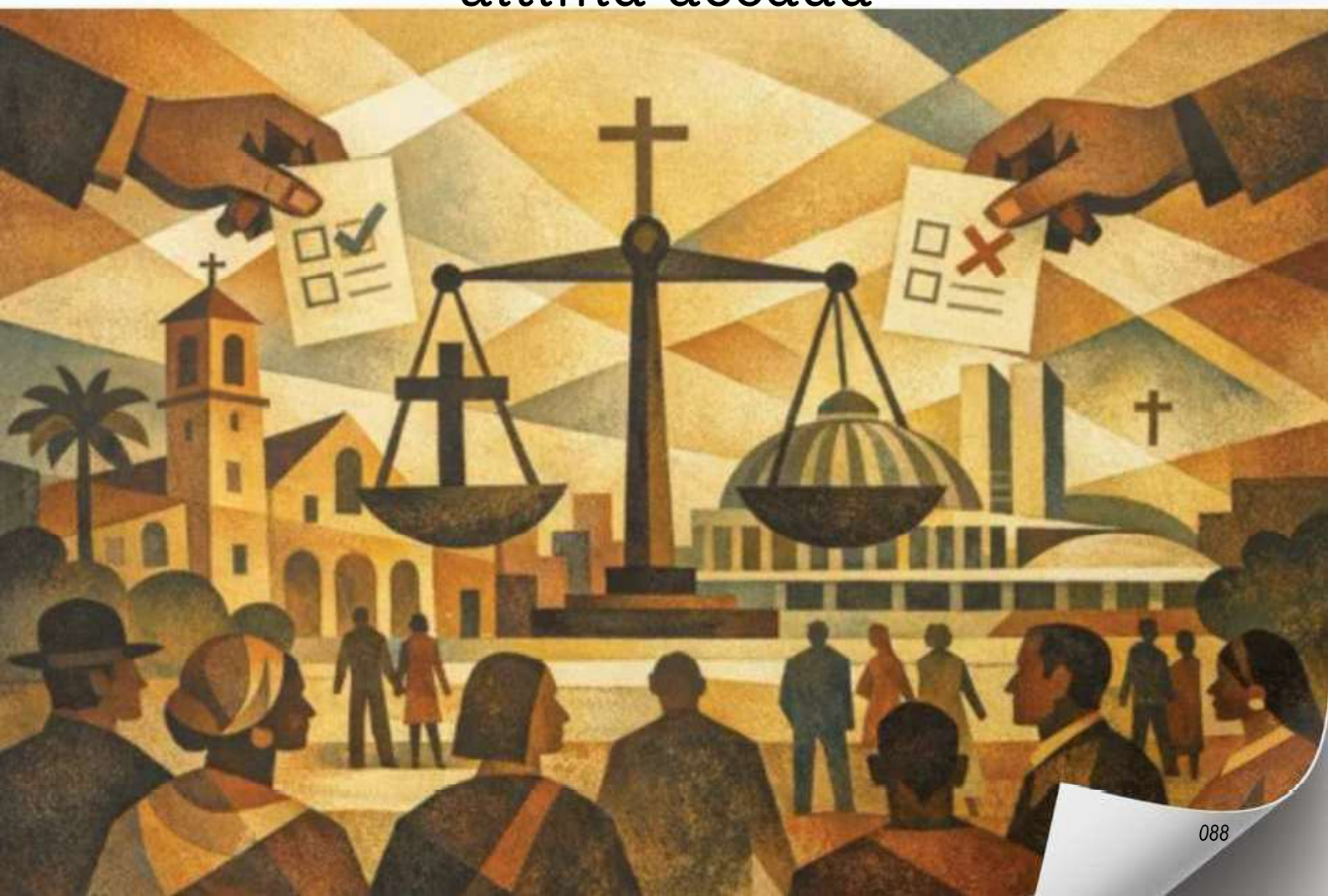
SANDERS, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London, Penguin Books, 1993.

STARK, Rodney. *The Rise of Christianity*. A Sociologist Reconsiders History. Princeton, Princeton University Press, 1996.

4

Carlos Roberto Silva
Cícero Manoel Bezerra

Principais impactos da influência das religiões cristãs na tomada de decisões na política brasileira da última década



4. PRINCIPAIS IMPACTOS DA INFLUÊNCIA DAS RELIGIÕES CRISTÃS NA TOMADA DE DECISÕES NA POLÍTICA BRASILEIRA DA ÚLTIMA DÉCADA

Carlos Roberto Silva⁷

Cícero Manoel Bezerra⁸

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a religião exerceu influência significativa sobre a organização política e sobre a tomada de decisões coletivas. Em diferentes civilizações, governantes recorreram a sacerdotes, profetas, intérpretes sagrados e autoridades religiosas antes de decisões consideradas estratégicas. No contexto bíblico do Antigo Testamento, por exemplo, reis como Saul, Davi e Salomão aparecem associados a consultas, advertências e interpretações religiosas que orientavam ações políticas, militares e sociais. Essa relação histórica entre religião e poder, embora assuma formas distintas em cada época, permanece relevante para compreender o modo como crenças, valores e instituições religiosas continuam a participar do debate público contemporâneo.

Considerando esse contexto e sua atualização no cenário brasileiro recente, este trabalho tem como tema

⁷ Bacharel em Teologia Bíblica Interconfessional pelo Centro Universitário Internacional Uninter.

⁸ Doutor em teologia – PUC Rio. Professor e coordenador da área de Humanidades no Centro Universitário Internacional Uninter.

os principais impactos da influência das religiões cristãs na tomada de decisões na política brasileira na última década. A pesquisa problematiza de que modo essa influência se manifesta em um Estado laico e quais efeitos produz sobre o debate público, a formulação de políticas públicas e a representação política. A presença crescente de lideranças religiosas, a ampliação de bancadas temáticas e o acirramento das polarizações reforçam a necessidade de compreender o alcance dessa atuação e seus limites democráticos.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa caracteriza-se como bibliográfica e documental, de abordagem qualitativa, privilegiando literatura acadêmica, documentos públicos, legislação, dados institucionais e estudos das áreas de Ciências da Religião, Sociologia da Religião, Ciência Política e Direito Constitucional. Foram consideradas fontes que discutem a relação entre religião e política no Brasil, a atuação de bancadas confessionais, a laicidade estatal, o pluralismo religioso e os efeitos da mobilização cristã sobre a agenda pública. O recorte temporal concentra-se na última década, sem desconsiderar processos históricos anteriores que explicam a consolidação de atores religiosos no campo político brasileiro.

Foram priorizadas referências acadêmicas, como Dantas (2011), Machado (2006), Mariano (2011), Burity (2018), Oro (2003), Lacerda (2019), Prandi e Santos (2017), Sousa (2020), além de estudos recentes sobre bancada evangélica, pentecostalismo, laicidade,

nacionalismo religioso e representação parlamentar. Essa base permite examinar tanto a legitimidade democrática da participação religiosa no espaço público quanto os riscos decorrentes da confessionalização da política, da instrumentalização eleitoral da fé e da tensão entre liberdade religiosa, direitos fundamentais e pluralismo democrático.

2. RELIGIÃO CRISTÃ, PODER POLÍTICO E SOCIEDADE BRASILEIRA

Para a compreensão do tema proposto, torna-se necessário articular conceitos, contextualização histórica e análise crítica do período investigado. A revisão bibliográfica considera diferentes perspectivas sobre a presença das religiões cristãs na política brasileira, incluindo contribuições acadêmicas, jornalísticas, teológicas e institucionais. Essa diversidade de fontes permite examinar o fenômeno tanto em sua dimensão histórica quanto em suas atualizações no debate público recente.

A pluralidade de interpretações fortalece a análise, pois evidencia que a relação entre cristianismo e política não pode ser compreendida de modo homogêneo. A literatura especializada indica que a presença evangélica no campo político brasileiro resulta de processos históricos de expansão pentecostal, reorganização do mercado religioso, profissionalização eleitoral de lideranças confessionais e construção de redes

institucionais de representação (MACHADO, 2006; MARIANO, 2011; DANTAS, 2011). Ao mesmo tempo, autores como Burity (2018) e Lacerda (2019) mostram que essa presença não pode ser reduzida a uma simples oposição entre religião e democracia, pois envolve disputas por reconhecimento, formulação de agendas morais, ocupação de espaços públicos e negociação permanente com partidos, governos e instituições.

No cenário brasileiro, marcado por frentes parlamentares, grupos de pressão e disputas morais no espaço público, a participação religiosa deve ser analisada à luz do princípio constitucional da laicidade. A laicidade brasileira não elimina a presença pública das religiões, mas exige que decisões estatais sejam justificadas por razões públicas, compatíveis com a igualdade de cidadania, a liberdade de consciência e o pluralismo. Nesse sentido, a atuação de atores cristãos na política é legítima quando se apresenta como participação democrática; torna-se problemática, porém, quando busca converter convicções confessionais particulares em normas obrigatórias para toda a sociedade sem mediação constitucional, técnica e deliberativa (ORO, 2003; BURITY, 2018; SOUSA, 2020).

2.1 A RELIGIÃO CRISTÃ

O cristianismo, compreendido como uma das grandes tradições religiosas abraâmicas, tem sua

centralidade na pessoa de Jesus Cristo e em sua interpretação como cumprimento das promessas messiânicas presentes nas Escrituras. Na tradição cristã, textos do Antigo e do Novo Testamento são lidos de modo articulado, evidenciando a compreensão de que a mensagem cristã se desenvolve a partir da revelação divina, da promessa messiânica e da missão salvífica atribuída a Cristo.

Considerado uma das maiores religiões do mundo, o cristianismo estrutura-se em torno de doutrinas como a fé em Cristo, a salvação pela graça, a ressurreição e a esperança da vida eterna. Seus ensinamentos difundiram-se a partir do século I, inicialmente no contexto da Palestina, e se expandiram por diferentes regiões por meio da ação missionária de seus seguidores. Conforme Bezerra (2017), a proposta cristã diferencia-se de modelos autoritários de poder ao enfatizar a formação de discípulos, a redenção da humanidade e o cuidado com os vulneráveis.

Ao longo de sua trajetória histórica, o cristianismo desdobrou-se em diferentes tradições, entre as quais se destacam o catolicismo e o protestantismo, ambas com forte presença no cenário brasileiro. A mensagem cristã difundiu-se pelo mundo anunciando esperança, perdão, transformação de vida e compromisso ético com o próximo. No livro de Atos, especialmente no capítulo 2, observa-se o crescimento inicial da comunidade cristã em meio a limitações sociais, políticas e geográficas. Esse crescimento alcançou diferentes segmentos da sociedade,

incluindo autoridades religiosas, lideranças políticas e cidadãos do Império Romano. À medida que o cristianismo se expandia, passou a despertar a atenção das instâncias de poder, sendo inicialmente percebido como uma vertente do judaísmo e, posteriormente, como movimento religioso próprio, o que intensificou perseguições e evidenciou, desde cedo, tensões entre religião, sociedade e Estado.

As tradições cristãs também se orientam por temas como a imitação de Cristo, conforme expresso pelo apóstolo Paulo na Primeira Carta aos Coríntios: “Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo” (1Co 11,1). Essa perspectiva conduz o cristão à reflexão sobre os ensinamentos e as práticas de Jesus narradas nos Evangelhos e retomadas nas epístolas. Ao afirmar “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, Jesus delimitou uma relação de responsabilidade entre fé, vida pública e autoridade política. Mesmo diante de situações de confronto, não instrumentalizou sua influência para benefício próprio; ao contrário, apresentou uma ética de respeito, justiça e discernimento. Episódios como o pagamento do tributo e o julgamento da mulher acusada de adultério indicam uma postura que combina fidelidade religiosa, crítica à hipocrisia e cuidado com a dignidade humana.

2.2 A RELIGIÃO CRISTÃ NO BRASIL

A influência religiosa na formação histórica do Brasil também pode ser compreendida a partir da articulação entre colonização, catequização e disputas políticas, aspecto discutido por Lasmar (2019) ao relacionar a atuação jesuítica e a posterior consolidação de grupos religiosos no cenário político nacional.

Na história do cristianismo no Brasil, a questão da escravidão ocupa lugar central e exige análise crítica. Embora a escravidão apareça em contextos bíblicos antigos, ela não corresponde ao núcleo ético da mensagem de Cristo, marcada pelo amor ao próximo, pela dignidade humana e pelo cuidado com os vulneráveis. No Brasil colonial, entretanto, a Igreja Católica, então predominante e vinculada a acordos de subordinação ao Estado português, participou de processos de catequização e organização social que, muitas vezes, coexistiram com práticas de dominação, exploração e escravização. Povos indígenas e, posteriormente, africanos trazidos em condições desumanas foram submetidos a estruturas coloniais que articularam interesses econômicos, políticos e religiosos. Nesse contexto, argumentos teológicos e filosóficos, inclusive associados a leituras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, foram mobilizados para justificar práticas de coerção, como a chamada “guerra justa”.

Para os colonizadores, as terras ocupadas pelos povos originários foram tratadas como espaços disponíveis à apropriação, desconsiderando os direitos, as culturas e os modos de vida das populações nativas. A influência religiosa nas decisões políticas relacionadas à colonização e à escravidão contribuiu, direta ou indiretamente, para retardar processos de reconhecimento da dignidade e da liberdade desses grupos. Ainda que não se pretenda julgar o passado de forma anacrônica, é necessário reconhecer que houve distanciamento entre práticas históricas de instituições cristãs e os ensinamentos de Cristo sobre amor, justiça e respeito ao próximo. Por isso, além da responsabilidade do Estado, também se pode falar em responsabilidade histórica de setores da igreja cristã, seja por ação, omissão ou conivência diante de estruturas de desigualdade.

A configuração religiosa brasileira revela simultaneamente permanência cristã majoritária e crescente diversificação institucional. O Censo Demográfico de 2010 registrou a continuidade do catolicismo como maior grupo religioso, ao mesmo tempo em que evidenciou a expansão evangélica, especialmente pentecostal e neopentecostal, tendência amplamente discutida pela sociologia da religião no Brasil (MARIANO, 2011; PRANDI; SANTOS, 2017). Essa recomposição do campo religioso ajuda a explicar a ampliação da presença cristã organizada na arena eleitoral, nas mídias, nas redes comunitárias e nos espaços legislativos, sem que isso autorize tratar os cristãos como bloco político homogêneo.

2.3 A RELIGIÃO CRISTÃ NO BRASIL E O CENÁRIO POLÍTICO NOS ÚLTIMOS DEZ ANOS

Nas últimas décadas, a influência cristã no cenário político brasileiro ampliou-se sobretudo por meio da institucionalização de frentes parlamentares, da presença de lideranças religiosas na mídia, da mobilização eleitoral em comunidades locais e da articulação entre igrejas, partidos e organizações da sociedade civil. Estudos sobre a bancada evangélica indicam crescimento numérico e maior capacidade de coordenação desde a redemocratização, especialmente em torno de pautas relacionadas à família, sexualidade, educação, segurança pública, liberdade religiosa e costumes (DANTAS, 2011; MACHADO, 2006; SOUSA, 2020; BISSIATI; MARTINS, 2022). Essa atuação ocorre em um campo político plural e disputado, no qual identidades religiosas são mobilizadas de modos diversos, por vezes convergentes e por vezes contraditórias.

A intensificação da presença religiosa na política brasileira deve ser compreendida em articulação com crises de representação, transformações partidárias, disputas morais e mudanças no campo religioso. A literatura aponta que lideranças pentecostais e neopentecostais passaram a desenvolver estratégias eleitorais mais profissionalizadas, articulando capital religioso, redes comunitárias, presença midiática e capacidade de recomendação de voto (MACHADO, 2006;

MARIANO, 2011; DANTAS, 2011). Nessa dinâmica, a identidade cristã funciona tanto como recurso simbólico de legitimidade quanto como mecanismo de agregação eleitoral, embora seus efeitos variem conforme denominação, região, classe social, gênero, engajamento comunitário e posicionamento político dos fiéis.

O comportamento eleitoral de cristãos no Brasil, contudo, não pode ser explicado por determinismo religioso. Pesquisas em sociologia da religião e ciência política indicam que pertencimento confessional, frequência religiosa, orientação pastoral, renda, escolaridade, gênero, território, vínculos partidários e percepção sobre temas morais interagem de modo complexo na formação do voto (MACHADO, 2006; PRANDI; SANTOS, 2017; LACERDA, 2019). Por isso, embora discursos religiosos possam influenciar expectativas políticas, eles não produzem adesão automática nem anulam a pluralidade interna existente entre católicos, evangélicos históricos, pentecostais, neopentecostais e cristãos sem participação institucional regular.

A mobilização política de lideranças cristãs também se relaciona à disputa por autoridade moral no espaço público. Em campanhas eleitorais, temas como aborto, drogas, educação sexual, liberdade religiosa, família e direitos de minorias frequentemente são apresentados como marcadores de identidade e pertencimento. A literatura acadêmica observa que tais temas podem fortalecer vínculos entre representantes e

bases religiosas, mas também podem simplificar debates complexos, produzir moralização da política e reduzir controvérsias públicas a antagonismos confessionais (DANTAS, 2011; SOUSA, 2020; BURITY, 2018).

Assim, a análise da última década deve evitar generalizações. A presença cristã na política brasileira é real e crescente, mas internamente diversa. Há atores que defendem maior presença confessional no Estado, outros que atuam em frentes sociais, educacionais e assistenciais, e outros que formulam críticas à instrumentalização da fé. Essa heterogeneidade é decisiva para compreender os impactos da religião na tomada de decisões políticas sem reduzir o cristianismo a uma agenda única ou a um bloco eleitoral uniforme.

2.4 AS BASES DA INFLUÊNCIA DAS RELIGIÕES CRISTÃS NA TOMADA DE DECISÕES

As bases da influência das religiões cristãs na política brasileira não se explicam apenas pelo tamanho das frentes parlamentares evangélica ou católica, mas também pela capacidade de mobilização social, simbólica e comunicacional desses grupos. Parte significativa da sociedade identifica nas pautas cristãs valores morais, familiares e comunitários que extrapolam a filiação religiosa formal. Mesmo com divergências teológicas, doutrinárias e de costumes, diferentes segmentos cristãos tendem a se aproximar em torno de temas interpretados

como compatíveis com os ensinamentos de Cristo ou com passagens bíblicas. Essa capacidade de mobilização manifesta-se nas igrejas, nas comunidades, nas mídias tradicionais e, sobretudo, nas redes sociais, alcançando públicos amplos e influenciando o debate público. Segundo o Poder360 (2024), a bancada evangélica apresenta composição interna diversa, incluindo parlamentares identificados com alas conservadoras, governistas e independentes, o que demonstra que a influência religiosa não se organiza de forma completamente homogênea.

2.5 PRINCIPAIS IMPACTOS DA INFLUÊNCIA DAS RELIGIÕES CRISTÃS NA TOMADA DE DECISÕES POLÍTICAS NO BRASIL NOS ÚLTIMOS DEZ ANOS

Em um cenário político intensamente polarizado, a análise dos impactos da influência das religiões cristãs exige considerar simultaneamente a legitimidade da participação religiosa no espaço público e os limites impostos pelo princípio da laicidade do Estado. A defesa de pautas por grupos religiosos, bancadas parlamentares ou movimentos sociais é parte do funcionamento democrático; contudo, decisões políticas que afetam toda a população precisam ser debatidas de forma ampla, transparente e fundamentada em critérios públicos, técnicos e jurídicos.

A liberdade de expressão e de representação política permite que cidadãos elejam representantes alinhados a suas convicções religiosas, morais e culturais. Entretanto, quando a identidade religiosa é utilizada como garantia automática de superioridade ética ou como instrumento de mobilização eleitoral sem compromisso efetivo com o bem comum, surgem tensões entre fé, representação e responsabilidade pública. Casos envolvendo lideranças religiosas ou parlamentares eleitos com discursos moralizantes demonstram a necessidade de distinguir a legitimidade da presença cristã na política de práticas que possam comprometer a coerência ética do testemunho religioso.

Entre os principais impactos observados, destacam-se: a influência de crenças religiosas na formulação de posicionamentos políticos; a possibilidade de indução à segregação simbólica ou social; a redefinição do papel público das igrejas; e a ampliação da capacidade de mobilização eleitoral de grupos cristãos organizados.

2.5.1 IMPACTO DAS DECISÕES BASEADAS EM CRENÇAS

No debate sobre decisões políticas baseadas em crenças, destacam-se posicionamentos como os do deputado Nikolas Ferreira, eleito para a Câmara Federal no pleito iniciado em 2023 e atualmente presidente da Comissão de Educação. Para o parlamentar, o cristão deve ocupar espaços na política e defender suas convicções,

especialmente diante do que interpreta como disputas espirituais, morais e culturais (FERREIRA, 2022). Essa compreensão encontra eco em setores cristãos que veem a atuação política como forma de proteger valores religiosos. Contudo, quando a defesa de crenças se transforma em lógica de confronto permanente, pode produzir uma guerra simbólica entre visões de mundo, reforçando polarizações e dificultando a convivência democrática. Nesse sentido, é necessário distinguir a legítima participação pública dos cristãos de posturas que isolam grupos, radicalizam discursos ou enfraquecem o diálogo com a diversidade social.

Parlamentares eleitos com forte apoio de segmentos cristãos podem ser impulsionados a tomar decisões baseadas em interpretações religiosas formuladas em contextos históricos, culturais e sociais distintos dos atuais. Sowell (2011), em *Conflito de visões*, contribui para essa análise ao discutir como diferentes concepções sobre a natureza humana, a moralidade e o poder político produzem conflitos ideológicos persistentes. De modo complementar, Bezerra (2023) destaca a importância de identificar a origem dos conceitos que sustentam a formação do pensamento, especialmente quando ideologias se articulam ao conhecimento e influenciam a definição do que é considerado verdadeiro. Assim, decisões políticas orientadas por crenças precisam ser examinadas criticamente, para que não substituam o debate público,

técnico e democrático por convicções particulares apresentadas como verdades absolutas.

2.5.2 IMPACTO DA INDUÇÃO À SEGREGAÇÃO

A segregação constitui um dos riscos mais relevantes quando pautas religiosas são convertidas em critérios exclusivos para decisões públicas. Igrejas e grupos cristãos que defendem a liberdade religiosa e a liberdade de expressão precisam, igualmente, reconhecer a pluralidade de crenças, valores e modos de vida presentes na sociedade brasileira. Em um Estado laico, não cabe impor a todos os cidadãos normas derivadas de interpretações particulares de tradições religiosas; ao mesmo tempo, a laicidade não deve ser confundida com hostilidade à religião, mas compreendida como garantia de convivência democrática entre diferentes convicções.

O grupo de pesquisa Teologia Cristã e Religião, na obra *Evangélicos & política*, discute a possibilidade de existência de um projeto político evangélico (MAÉRIO; GAMA; ANÉIAS, 2023). A análise apresenta duas hipóteses: uma participação “culposa”, na qual haveria envolvimento político sem intenção explícita de instrumentalizar a fé; e uma participação “dolosa”, em que a religião seria mobilizada deliberadamente para conquista de força política, favorecimento institucional ou ampliação de poder. Em ambos os casos, os autores indicam a possibilidade de favorecimentos religioso-

institucionais, como renúncias fiscais, proteção de lideranças, concessões de rádio e televisão a igrejas e passaportes diplomáticos concedidos a determinados líderes. No debate recente, a relação entre governo, lideranças religiosas e concessão de benefícios institucionais também aparece em notícias sobre aproximações políticas com segmentos evangélicos, como no caso analisado pela BBC News Brasil (2024). Tais situações podem produzir impactos segregadores quando o acesso a benefícios públicos passa a depender da força política de grupos religiosos específicos.

Diante da diversidade religiosa brasileira, a participação de grupos confessionais na política deve ser acompanhada pelo compromisso com o respeito ao contraditório, à dignidade humana e aos direitos fundamentais. A religião não pode ser mobilizada como instrumento de exclusão, mas pode contribuir para a promoção da justiça, da solidariedade e da responsabilidade social. A história brasileira já foi marcada por processos profundos de segregação; por isso, a presença religiosa na política contemporânea precisa evitar discursos que ampliem divisões sociais, familiares e comunitárias em nome de disputas ideológicas.

2.5.3 MUDANÇA DO PAPEL SOCIAL DA RELIGIÃO

As religiões cristãs desempenham papel social relevante em ações de evangelização, acolhimento, assistência, educação, cuidado comunitário e defesa da dignidade humana, dimensão também destacada por Rohegger (2024) ao tratar da influência da religião na sociedade. Contudo, quando lideranças religiosas priorizam interesses partidários ou disputas eleitorais em detrimento de sua missão pastoral e social, há o risco de deslocamento do sentido público da religião. A atuação simultânea em funções eclesiais e políticas não é, em si, ilegal; no entanto, requer responsabilidade ética, transparência e discernimento, sobretudo quando decisões partidárias entram em tensão com princípios religiosos ou com o compromisso cristão de cuidado com o próximo.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os aspectos analisados ao longo deste trabalho, observa-se que a influência das religiões cristãs na tomada de decisões políticas no Brasil, especialmente na última década, constitui fenômeno relevante e legítimo no âmbito do Estado Democrático de Direito. Contudo, essa influência exige atenção crítica quando se converte em mecanismo de pressão política, favorecimento institucional, indução eleitoral ou

instrumentalização da fé. Em um Estado laico, a participação religiosa no debate público deve ocorrer de modo compatível com a pluralidade social, com o respeito às minorias e com a preservação do contraditório.

As decisões políticas devem ser orientadas por estudos de viabilidade, dados técnicos, evidências científicas e amplo debate social, e não apenas por convicções religiosas ou interesses de grupos específicos. Isso não significa silenciar a voz das religiões cristãs, mas reconhecer que sua contribuição deve estar articulada ao bem comum, à justiça social e à garantia de direitos. As igrejas e organizações cristãs desempenham papel relevante em ações sociais, acolhimento comunitário, ressocialização de indivíduos e defesa da liberdade religiosa, aspectos que não devem ser desconsiderados na análise de sua presença pública.

Assim, a voz das religiões cristãs pode e deve continuar presente na sociedade, tanto em sua dimensão missionária quanto em sua atuação social. Entretanto, essa presença precisa ser acompanhada de responsabilidade ética, abertura ao diálogo e compromisso com a dignidade humana. Ao defender pautas caras ao cristianismo, como a liberdade religiosa, a proteção da vida, o cuidado com os vulneráveis e a promoção da justiça, é necessário considerar os impactos dessas posições sobre toda a sociedade. Desse modo, a atuação cristã na política será mais coerente com os próprios fundamentos do cristianismo, especialmente com o mandamento do amor a Deus e ao próximo,

entendido como princípio de respeito, cuidado e convivência democrática.

4. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira de. *Bíblia Sagrada Revista e Corrigida*: versão explicada. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BEZERRA, Cícero Manoel. *Missão integral da igreja*. Curitiba: InterSaberes, 2017.

BEZERRA, Cícero Manoel. *A teologia na atualidade*: cidadania e influência midiática. Curitiba: InterSaberes, 2023.

CONGRESSO: saiba quem comanda e quem integra a bancada evangélica no Congresso. Poder360, 2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poder-congresso/congresso/saiba-quem-comanda-e-quem-integra-a-bancada-evangelica-no-congresso/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

CRISTIANISMO. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/religiao/cristianismo.htm>. Acesso em: 20 jul. 2024.

DILMA e evangélicos. BBC News Brasil, 2014. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/09/140901_dilma_evangelicos_pastores_jf_rm. Acesso em: 20 jun. 2024.

FERREIRA, Nikolas. *O cristão na política*: descubra como vencer a guerra espiritual. São Paulo: Vida, 2022.

FRENTE Parlamentar Católica. Agência Senado, 2024. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/07/09/avanca-criacao-de-frente-parlamentar-catolica>. Acesso em: 20 jul. 2024.

INTERSABERES. *Apontamentos sobre a história das igrejas cristãs e os livros proféticos da Bíblia*. Curitiba: InterSaberes, 2015.

INTERSABERES. *Práticas pastorais*. Curitiba: InterSaberes, 2015.

LASMAR, Mônia. *A influência da religião na política brasileira: da colonização indígena pelos jesuítas à bancada evangélica no Congresso Nacional*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

MAÉRIO, Lucas; GAMA, Rafael; ANÉIAS, André. *Evangélicos & política*. São Paulo: Recriar, 2023.

ROHEGGER, Rogério. *A influência da religião na sociedade*. Portal UNINTER. Disponível em: <https://www.uninter.com/noticias/a-influencia-da-religiao-na-sociedade>. Acesso em: 16 jun. 2024.

MARÇAL, José Antônio; LIMA, Silvia Maia Amorim. *Educação escolar das relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e indígena no Brasil*. Curitiba: InterSaberes, 2015.

OPERAÇÃO Lava Jato. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/operacao-lava-jato.htm>. Acesso em: 20 jul. 2024.

PRIVILÉGIO de Lula a evangélicos. BBC News Brasil, 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cpvx401g3wdo>. Acesso em: 20 jul. 2024.

SOWELL, Thomas. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas*. São Paulo: É Realizações, 2011.

5

Virginia Mendes Ribeiro de Oliveira
Dinamara Pereira Machado

Círio de Nazaré: a manifestação da fé que mobiliza multidões



5. CÍRIO DE NAZARÉ:

A MANIFESTAÇÃO DA FÉ QUE MOBILIZA MULTIDÕES

Virginia Mendes Ribeiro de Oliveira ⁹

Dinamara Pereira Machado¹⁰

1. INTRODUÇÃO

A devoção à Virgem Maria ocupa lugar de destacada relevância na espiritualidade católica, especialmente na América Latina, onde a figura materna da Mãe de Jesus é historicamente venerada como intercessora, protetora e paradigma de discipulado. No contexto brasileiro, uma das expressões mais significativas dessa religiosidade mariana é o Círio de Nazaré, celebrado anualmente em Belém do Pará. Ao reunir milhões de fiéis, a celebração transcende os limites de uma festividade religiosa local, configurando-se como testemunho público de fé, prática cultural de ampla ressonância social e experiência comunitária

⁹ Bacharel em Teologia: Doutrina Católica.

¹⁰ Pós-doutora e Mestre em Educação (Currículo) e professora do UNINTER, vinculada à área de Humanidades, atuando em cursos como Filosofia, com interfaces em Teologia e Ciências da Religião, com foco em currículo e diversidade educacional.

profundamente enraizada na história religiosa e sociocultural amazônica.

A partir desse horizonte interpretativo, a presente pesquisa busca compreender de que modo o Círio de Nazaré expressa a espiritualidade mariana e contribui para os processos de evangelização, considerando-o como manifestação de fé popular situada no contexto mais amplo da Igreja Católica no Brasil.

O objetivo geral consiste em analisar o Círio de Nazaré como expressão da piedade popular mariana, com ênfase em seu alcance teológico, pastoral, cultural e evangelizador. De modo específico, o estudo procura: (a) identificar os elementos de espiritualidade popular presentes na celebração; (b) discutir o papel da piedade popular na evangelização à luz do Magistério da Igreja; e (c) examinar de que maneira a devoção mariana manifestada no Círio contribui para o fortalecimento da fé, para a pertença eclesial e para a vivência missionária da Igreja no Brasil.

Para fundamentar essa análise, mobiliza-se uma bibliografia que permite compreender o Círio de Nazaré como fenômeno religioso, sociocultural, patrimonial e pastoral. O dossiê do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional sobre o Círio de Nazaré (IPHAN, 2006) constitui referência relevante ao interpretar a celebração como bem cultural imaterial inscrito no Livro das Celebrações, destacando seus rituais, agentes, temporalidades, símbolos e processos de transmissão

intergeracional. Silva Santos (2022) compreende a celebração como um “arquivo de festejo”, no qual se entrelaçam práticas simbólicas, expressões artísticas, experiências sensoriais e processos de subjetivação. Belém (2002), por sua vez, ressalta o caráter religioso da festa, evidenciando que a veneração mariana se articula ao culto devido a Deus, o que impede reduções meramente folclóricas da celebração. Mancilio (2015) enfatiza a dimensão afetiva, comunitária e identitária do Círio, frequentemente compreendido como o “Natal dos paraenses”, dada sua centralidade na organização da vida familiar e social.

Em diálogo com essas contribuições, documentos eclesiais como o *Documento de Aparecida* (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007), a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (FRANCISCO, 2013), a exortação *Evangelii Nuntiandi* (PAULO VI, 1975) e o *Diretório sobre piedade popular e liturgia* (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2001) reconhecem a piedade popular como espaço legítimo de transmissão da fé, experiência eclesial, evangelização inculturada e dinamismo missionário. Nesse sentido, sustenta-se que o Círio de Nazaré não constitui apenas uma expressão de espiritualidade mariana, mas também uma mediação pastoral e simbólica de forte incidência evangelizadora, capaz de articular tradição, memória coletiva, experiência religiosa e anúncio da fé no contexto da Igreja no Brasil.

Nessa perspectiva, o *Documento de Aparecida* compreende a piedade popular não como expressão secundária ou periférica da vida cristã, mas como forma concreta pela qual o povo de Deus experimenta, simboliza e comunica sua fé. Ao valorizar as práticas devocionais enraizadas na cultura, o documento reconhece nelas uma espiritualidade marcada pelo corpo, pelos afetos, pela memória e pela linguagem simbólica, dimensões que permitem compreender o Círio de Nazaré como experiência religiosa na qual a fé se torna pública, comunitária e culturalmente situada (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007, n. 258-265).

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, desenvolvida por meio de revisão bibliográfica e documental. A opção por esse percurso justifica-se pelo interesse em interpretar os significados religiosos, simbólicos, culturais e pastorais atribuídos ao Círio de Nazaré, tanto pela tradição eclesial quanto pelos estudos dedicados à religiosidade popular amazônica. O corpus de análise é composto por obras acadêmicas e documentos do Magistério da Igreja que abordam festas religiosas no Brasil, espiritualidade mariana, cultura popular, antropologia da religião e processos de evangelização.

A análise orientou-se pela identificação de categorias recorrentes, como devoção, pertença, memória, ritualidade, corporeidade, patrimônio e missão, a fim de evidenciar a articulação entre piedade popular, construção identitária e dinamismo evangelizador. Do

ponto de vista teórico, a pesquisa dialoga com três eixos complementares: os estudos sobre patrimônio cultural imaterial, especialmente a partir do dossiê do IPHAN (2006); a antropologia e a sociologia da religião, com autores como Certeau (1994), Geertz (2008) e Bourdieu (2011); e o campo teológico-pastoral, fundamentado no Magistério da Igreja, sobretudo em Paulo VI (1975), no Documento de Aparecida (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007) e em Francisco (2013).

2. MEMÓRIA, DEVOÇÃO E IDENTIDADE NO CÍRIO DE NAZARÉ

A história religiosa da América Latina foi profundamente marcada pela presença da Virgem Maria, cuja devoção se consolidou como um dos eixos estruturantes da espiritualidade católica no continente. No Brasil, em particular, a tradição mariana assumiu múltiplas expressões devocionais, entre as quais se destaca o Círio de Nazaré, não apenas por sua magnitude numérica, mas sobretudo por sua capacidade de articular fé, memória coletiva, identidade regional, pertencimento eclesial e práticas culturais de longa duração.

A invocação de Nossa Senhora de Nazaré, presente em diferentes localidades do mundo lusófono, alcança em Belém do Pará sua expressão mais emblemática. Nessa cidade, a festa do Círio adquiriu proporções singulares, sendo reconhecida como uma das maiores procissões marianas do mundo e como um dos mais expressivos

acontecimentos religiosos do calendário católico brasileiro.

No plano da tradição devocional, a origem da imagem de Nossa Senhora de Nazaré é narrada por meio de relatos que vinculam sua trajetória à cidade de Nazaré, na Galileia, e à posterior circulação da imagem por diferentes regiões do mundo cristão. Embora tais narrativas pertençam, em grande medida, ao universo da memória religiosa e da tradição piedosa, elas desempenham papel relevante na construção simbólica da devoção, na legitimação histórica do culto mariano e na formação de uma consciência coletiva em torno da presença maternal de Maria.

Nessa perspectiva, a transferência da devoção para o Norte do Brasil é compreendida como parte do processo mais amplo de circulação de imagens, práticas religiosas e referências simbólicas trazidas por colonizadores e missionários.

No que diz respeito à chegada da imagem a Belém, a literatura registra diferentes interpretações. Parte dos historiadores sustenta que a devoção tenha sido difundida a partir de Vigia, no Pará, onde o culto à Virgem de Nazaré teria sido introduzido pelos jesuítas, por volta de 1697. Em contrapartida, a narrativa fundante do Círio remete ao episódio ocorrido em outubro de 1700, quando Plácido José de Souza teria encontrado, às margens do igarapé Murutucu, uma pequena imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Independentemente da historicidade

estrita do relato, esse acontecimento adquiriu função estruturante para a consolidação do imaginário religioso que sustenta a celebração até os dias atuais.

A tradição popular atribui ao desaparecimento e ao reaparecimento da imagem em seu local de origem o reconhecimento de que Maria desejava ser venerada precisamente naquele espaço. Tal interpretação favoreceu a sacralização do lugar e impulsionou a construção da primeira capela, posteriormente ampliada com o apoio eclesiástico. Desse modo, observa-se a constituição progressiva de um centro devocional no qual experiência religiosa, memória comunitária e institucionalização do culto se entrelaçam.

A primeira procissão do Círio ocorreu em 1793 e, desde então, a celebração passou por processos contínuos de expansão, ritualização e crescente participação popular. Atualmente, a procissão principal percorre o trajeto entre a Catedral de Belém e a Basílica de Nazaré, reunindo multidões em um rito público de forte impacto religioso, simbólico e urbano. O cortejo incorpora diversos elementos cênicos e devocionais, como a berlinda, os carros temáticos, os ex-votos e a corda, que conferem visibilidade à fé dos participantes e reforçam a dimensão performativa da celebração.

Entre as expressões que ampliam o alcance simbólico da festa, destaca-se a romaria fluvial, que percorre a baía do Guajará e evidencia a inserção do Círio no universo geográfico e cultural amazônico, alcançando

comunidades ribeirinhas e reforçando o sentido missionário da devoção.

A berlinda, por sua vez, constitui um dos principais signos materiais da procissão. Mais do que suporte físico da imagem, ela assume valor estético, devocional e identitário, condensando a centralidade de Maria no imaginário dos fiéis e na visualidade ritual do Círio. Sua presença ordena o olhar da multidão e explicita, no espaço público, a dimensão sensível da fé mariana.

As festividades que antecedem o Círio, especialmente a peregrinação das imagens pelas residências, revelam a capilaridade pastoral da devoção. Ao deslocar-se do espaço litúrgico para o ambiente doméstico, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré favorece práticas de oração, reunião familiar e fortalecimento dos vínculos comunitários, convertendo a preparação para a festa em experiência concreta de evangelização cotidiana.

A construção da Basílica de Nazaré, iniciada no início do século XX, representa a institucionalização arquitetônica de uma devoção já consolidada no imaginário coletivo. O templo não apenas acolhe liturgicamente os fiéis, mas também materializa, em sua imponente estética e simbólica, a força da religiosidade mariana no contexto amazônico.

Entre os símbolos mais expressivos do Círio, destaca-se a corda, entendida pelos devotos como elo entre o povo e Maria. Seu valor ultrapassa a

funcionalidade material e se inscreve na lógica da promessa, do sacrifício e da pertença coletiva. O gesto de segurar a corda, frequentemente associado ao cumprimento de promessas, torna visível uma corporeidade ritual marcada por esforço, devoção e reconhecimento público da fé.

A força do Círio de Nazaré reside precisamente em sua capacidade de mobilizar, em larga escala, experiências de fé que escapam a explicações meramente funcionais ou sociológicas. A multidão que participa da procissão atualiza, por meio do corpo, da oração, dos cânticos, dos ex-votos e das promessas, uma gramática religiosa na qual sofrimento, gratidão, esperança e pertença se articulam de forma intensa. Nesse sentido, a celebração pode ser compreendida como espaço privilegiado de exteriorização da fé, de elaboração simbólica da existência e de reafirmação comunitária da esperança cristã.

Nessa direção, Belém (2002) destaca que a presença da imagem de Nossa Senhora suscita nos fiéis sentimentos de alívio, esperança e confiança, elementos que ajudam a compreender a densidade afetiva da devoção mariana no contexto do Círio.

Mancilio (2015), ao enfatizar a reunião das famílias e a atmosfera de confraternização que caracteriza o período festivo, evidencia que o Círio ultrapassa a dimensão estritamente litúrgica e se projeta como acontecimento estruturante da sociabilidade paraense.

Silva Santos (2022), por sua vez, interpreta o Círio como experiência marcada por singularidades, afetos e processos de subjetivação, o que permite compreendê-lo não apenas como tradição herdada, mas também como prática continuamente ressignificada pelos sujeitos que dela participam.

Sob essa perspectiva, o Círio configura-se como acontecimento religioso total, no qual se entrelaçam religiosidade, arte, memória, gastronomia, reencontros familiares, promessas e práticas coletivas de celebração. Sua permanência no imaginário amazônico decorre, em grande medida, da capacidade de condensar dimensões espirituais e culturais em uma mesma experiência comunitária, produzindo continuidade histórica e renovação simbólica a cada edição da festa.

Além de sua centralidade religiosa, o Círio possui relevante impacto econômico, especialmente para os setores vinculados ao comércio popular, à gastronomia regional, ao turismo e à produção de objetos devocionais. Tal aspecto evidencia que a festa também organiza circuitos de trabalho, renda e visibilidade cultural no contexto paraense.

O reconhecimento do Círio de Nazaré como patrimônio cultural em âmbito nacional e internacional reforça sua relevância histórica e antropológica, ao mesmo tempo que confirma a amplitude de seu valor simbólico para além do universo estritamente confessional (IPHAN, 2006).

A patrimonialização do Círio, contudo, não deve ser compreendida apenas como reconhecimento oficial de uma tradição consolidada, mas como processo que explicita disputas de sentido, responsabilidades de preservação e desafios de transmissão. Ao registrar a celebração como patrimônio cultural, o IPHAN não apenas descreve uma prática religiosa, mas evidencia a densidade social de seus ritos, a pluralidade de sujeitos envolvidos e a necessidade de salvaguardar seus elementos constitutivos sem cristalizar sua vitalidade histórica.

A leitura pastoral proposta por Aparecida permite ainda compreender que a religiosidade popular, quando evangélicamente acompanhada, pode favorecer processos de amadurecimento da fé e de pertença eclesial. Nesse sentido, as práticas devocionais não devem ser interpretadas apenas como permanências culturais ou manifestações emotivas, mas como caminhos pelos quais o povo expressa sua relação com Deus, organiza sua esperança e participa da missão da Igreja a partir de linguagens próprias de sua experiência histórica (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007, n. 261-264).

À luz do *Documento de Aparecida* (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007), Maria é apresentada como modelo de discípula e missionária, o que oferece importante chave hermenêutica para a compreensão do Círio. A celebração, ao destacar a centralidade de Maria na experiência de fé do povo, não a

reduz a mero símbolo afetivo, mas a reconhece como referência de escuta da Palavra, disponibilidade ao projeto de Deus, serviço solidário e impulso missionário da Igreja latino-americana.

A referência mariana, nessa chave, não se limita à dimensão devocional, mas ilumina o modo como a Igreja latino-americana compreende o seguimento de Cristo. Aparecida apresenta Maria como figura exemplar da fé obediente, da escuta da Palavra e da disponibilidade ao projeto de Deus, o que permite interpretar a devoção mariana do Círio como pedagogia de discipulado: ao venerar Maria, os fiéis são conduzidos a reconhecer nela um modelo de adesão ao Evangelho, de comunhão e de serviço missionário (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007, n. 266-272).

Em consonância com essa perspectiva, a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (FRANCISCO, 2013) reconhece na piedade popular uma autêntica forma de espiritualidade encarnada, capaz de expressar a ação evangelizadora do Espírito na vida do povo fiel. Assim, o Círio de Nazaré pode ser interpretado como espaço no qual a alegria do Evangelho se torna visível em práticas concretas de devoção, encontro, solidariedade, peregrinação e testemunho público da fé.

Essa interpretação também se fortalece quando se considera a contribuição de Paulo VI, em *Evangelii Nuntiandi* (PAULO VI, 1975), ao reconhecer que a piedade popular manifesta uma sede de Deus e uma capacidade de

sacrifício que não podem ser desprezadas pela ação pastoral. Nessa mesma direção, o *Diretório sobre piedade popular e liturgia* (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2001) propõe que as expressões devocionais sejam valorizadas, purificadas e orientadas em harmonia com a liturgia, evitando tanto a rejeição elitista das práticas populares quanto sua absolutização acrítica. Aplicado ao Círio, esse horizonte permite compreender a celebração como espaço de encontro entre liturgia, devoção, cultura e missão.

Desse modo, a contribuição de Aparecida reforça a necessidade de uma hermenêutica pastoral capaz de acolher a piedade popular em sua riqueza simbólica, sem instrumentalizá-la nem a reduzir a folclore religioso. No caso do Círio, essa abordagem permite perceber que a procissão, a corda, as promessas e os gestos corporais dos fiéis constituem mediações concretas de uma fé encarnada na cultura, na qual evangelização, memória e pertença comunitária se articulam de modo inseparável (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2007, n. 258-265).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida permite concluir que o Círio de Nazaré constitui uma das mais expressivas manifestações da piedade popular mariana no Brasil, articulando, de modo singular, fé, memória, identidade

regional, experiência eclesial e patrimônio cultural. Longe de se reduzir a uma festividade periódica, a celebração configura-se como fenômeno religioso complexo, no qual dimensões históricas, simbólicas, culturais, econômicas e pastorais se entrelaçam de forma dinâmica.

Os elementos rituais que compõem o Círio, como a procissão, a corda, a berlinda, as promessas, os ex-votos e a peregrinação das imagens, evidenciam uma espiritualidade profundamente encarnada na vida do povo. Tais práticas tornam visível uma relação de confiança filial com Maria, compreendida como intercessora, mãe e companheira na experiência cotidiana de sofrimento, gratidão, esperança e busca de sentido.

Além disso, a festa revela significativa capacidade de produzir sociabilidade, mobilização econômica e valorização do patrimônio cultural amazônico, demonstrando que a religiosidade popular não se limita ao âmbito privado da crença, mas repercute na organização da vida coletiva e na construção de vínculos comunitários. Seu reconhecimento patrimonial confirma a relevância histórica e antropológica da celebração, ao mesmo tempo que impõe o desafio de preservar sua vitalidade sem reduzir sua densidade religiosa a um registro meramente cultural.

À luz do Magistério da Igreja e da bibliografia analisada, conclui-se que o Círio de Nazaré permanece como espaço fecundo de evangelização, no qual a piedade popular se manifesta como caminho legítimo de

transmissão da fé, fortalecimento da vida cristã e renovação do compromisso missionário. A relevância da celebração não se esgota na dimensão devocional, pois envolve também patrimônio, identidade, memória, corporeidade ritual, economia simbólica e práticas de sociabilidade. Desse modo, o estudo reafirma que a devoção mariana, quando compreendida em sua densidade teológica, cultural e pastoral, pode constituir mediação privilegiada para a experiência do Evangelho no contexto brasileiro contemporâneo.

4. REFERÊNCIAS

BELÉM, Maria. *Nossa Senhora de Nazaré: novena e história*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Diretório sobre piedade popular e liturgia: princípios e orientações*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

FRANCISCO. *Evangelii gaudium: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Círio de Nazaré*. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê Iphan, 1).

MANCILIO, Ferdinando. *Turma da Mônica vai ao Círio de Nazaré*. Aparecida: Santuário, 2015.

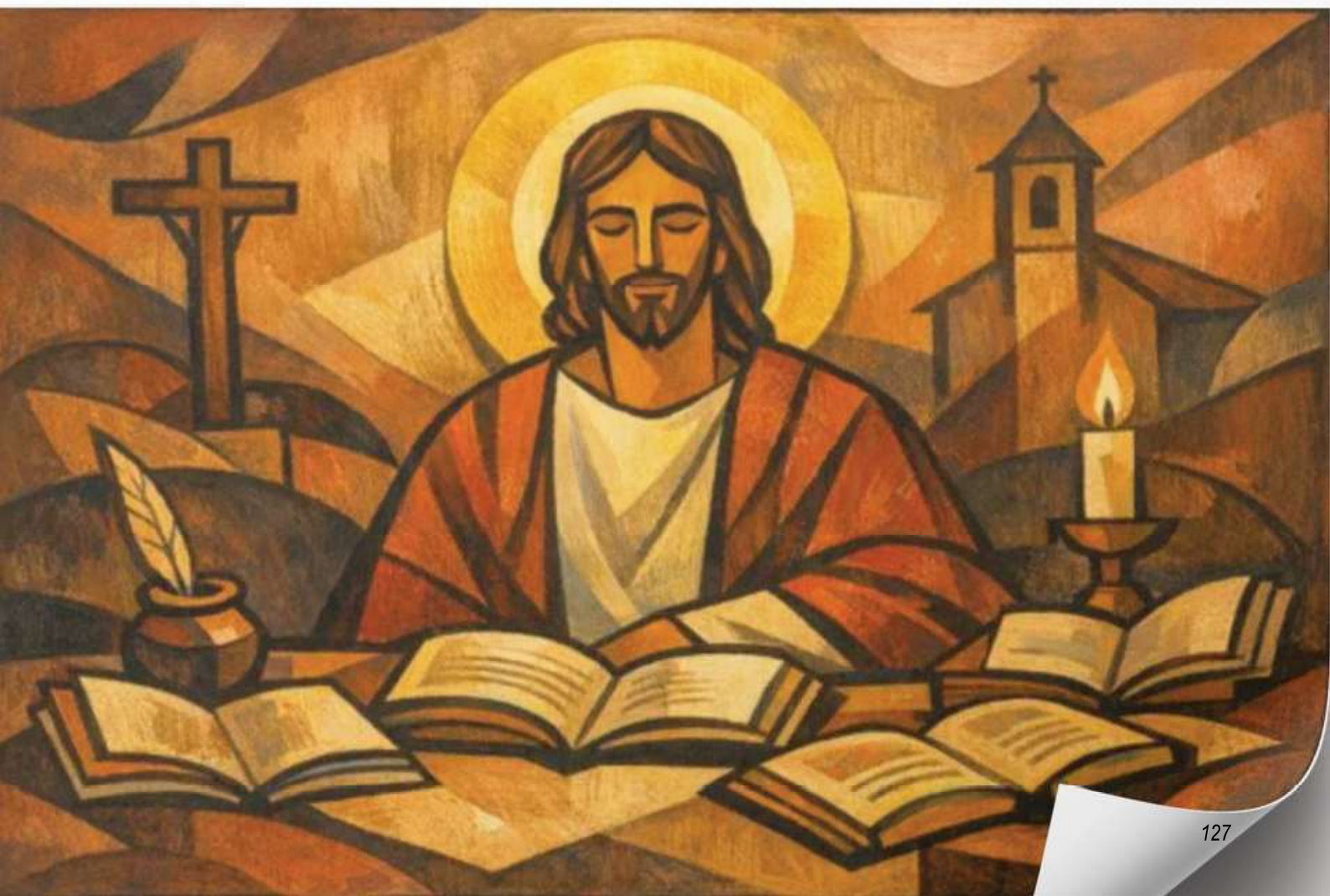
PAULO VI. *Evangelii nuntiandi*: exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1975.

SILVA SANTOS, Artur Elias. *Trançando círios*: narrando encontros, descrevendo processos e subjetivação. Curitiba: CRV, 2022.

6

Weber Bezerra Novais
Eva Gislane Barbosa

Jesus de Nazaré na Teologia de Joseph Ratzinger – Bento XVI



6. JESUS DE NAZARÉ NA TEOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER – BENTO XVI

Weber Bezerra Novais ¹¹

Eva Gislane Barbosa ¹²

1. INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma reflexão sobre a compreensão da pessoa de Jesus Cristo de Nazaré, Filho de Deus e revelador do Pai, a partir da perspectiva teológica de Joseph Ratzinger, papa Bento XVI. A investigação parte da hipótese de que, na obra ratzingeriana, não há ruptura entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, mas uma unidade interpretativa sustentada pela relação filial de Jesus com Deus e pela leitura canônica das Escrituras.

Na primeira seção, apresenta-se brevemente a trajetória biográfica e intelectual de Joseph Ratzinger, destacando elementos que contribuem para situar sua produção teológica. Em seguida, discute-se sua cristologia, especialmente a relação entre humanidade e divindade de Jesus, com apoio em estudos recentes, como o artigo de Henrique de Noronha Galvão, *A cristologia de*

¹¹ Bacharelado em Teologia Doutrina Católica no Centro Universitário Internacional - UNINTER

¹² Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, professora regente do curso de Bacharelado em Teologia Doutrina Católica no Centro Universitário Internacional – UNINTER.

Joseph Ratzinger, e a dissertação de Thales Maciel Pereira, *Jesus Cristo Logos: a cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade cristológica*. Por fim, analisa-se a trilogia *Jesus de Nazaré*, publicada no Brasil pela Editora Planeta, observando seus principais eixos teológicos.

Sem pretender esgotar o tema, busca-se lançar luz sobre a imagem de Jesus Cristo desenvolvida por Bento XVI. A leitura da trilogia revela o cuidado do teólogo em dialogar com a pesquisa histórico-crítica e com a tradição exegética, sem abdicar do Cristo da fé revelado nas Sagradas Escrituras. Assim, a obra combina rigor acadêmico e dimensão espiritual, oferecendo ao leitor uma interpretação que articula história, fé e teologia. Metodologicamente, o estudo foi desenvolvido por meio de pesquisa bibliográfica, de abordagem qualitativa, tendo como fonte principal a trilogia *Jesus de Nazaré*, em diálogo com outras produções de Joseph Ratzinger/Bento XVI sobre o cristianismo e com estudos acadêmicos dedicados à sua cristologia. As obras consultadas, indicadas nas referências, permitiram examinar a articulação entre história, exegese bíblica, tradição e fé na interpretação ratzingeriana da pessoa de Jesus Cristo.

Declara-se que ferramentas de inteligência artificial generativa foram utilizadas exclusivamente como apoio à revisão linguística, à melhoria da clareza textual e à padronização formal do manuscrito, sem substituição da autoria intelectual, da análise crítica, da seleção das fontes ou da responsabilidade acadêmica dos autores pelo conteúdo apresentado.

2. JOSEPH RATZINGER E SUA CRISTOLOGIA

Joseph Aloisius Ratzinger nasceu em Marktl, na Baviera, diocese de Passau, em 16 de abril de 1927. Sua trajetória foi marcada por acontecimentos históricos decisivos, especialmente a ascensão do nazismo na Alemanha e a Segunda Guerra Mundial, experiências que atravessaram sua formação humana, cristã e intelectual. Filho de um policial e de uma cozinheira, viveu a infância e a juventude em ambiente simples, em Traunstein, pequena localidade próxima à fronteira com a Áustria. Segundo a biografia publicada pelo Vatican News, foi nesse contexto, por ele definido como “mozarteano”, que recebeu sua formação cristã, humana e cultural (A BIOGRAFIA..., 2022). Ordenado presbítero em 29 de junho de 1951, iniciou sua carreira docente no ano seguinte, na Escola Superior de Freising. Doutorou-se em Teologia e lecionou nas universidades de Bonn, Münster, Tübingen e Regensburg, onde também exerceu a função de vice-reitor.

Além da atuação acadêmica, Ratzinger participou do Concílio Vaticano II como perito consultor do cardeal Joseph Frings. Posteriormente, exerceu funções de destaque na Conferência Episcopal Alemã e na Comissão Teológica Internacional. Em 1977, foi nomeado arcebispo de Munique e Freising pelo papa Paulo VI, que também o criou cardeal. Durante o pontificado de João Paulo II, assumiu a Congregação para a Doutrina da Fé e presidiu a Pontifícia Comissão Bíblica e a Comissão Teológica

Internacional, além de coordenar a preparação do Catecismo da Igreja Católica.

Em 1998, foi eleito vice-decano do Colégio Cardinalício e, em 2002, decano. Após a morte de João Paulo II, foi eleito papa em 19 de abril de 2005, assumindo o nome Bento XVI. Exerceu o ministério petrino até 2013, quando renunciou à Cátedra de Pedro e passou a viver no Mosteiro Mater Ecclesiae, no Vaticano, até sua morte, em 31 de dezembro de 2022. Segundo Gänswein e Gaeta (2023, p. 214), mesmo após a renúncia, o papa emérito permaneceu em contato constante com os acontecimentos do mundo.

2.1 A CRISTOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER

A reflexão cristológica de Ratzinger pode ser situada a partir do problema metodológico que envolve o acesso ao Jesus histórico. Galvão (2010, p. 14) observa que “todo problema metodológico está em determinar de que maneira é possível aceder ao conhecimento do Jesus real, do Jesus tal como ele efetivamente existiu”. Esse desafio atravessa a presente pesquisa desde o início, pois compreender Jesus de Nazaré implica considerar tanto sua inserção histórica quanto sua confissão como Cristo da fé. Desse modo, adota-se o caminho de compreender Jesus a partir da leitura de Joseph Ratzinger/Bento XVI, cuja abordagem procura articular rigor histórico, tradição e fé. Galvão (2010, p. 14) destaca, nesse sentido, a

tentativa moderna de “isolar o conhecimento histórico de Jesus da sua interpretação à luz da fé”, mas reconhece também os limites dessa separação. Para o autor, embora o método histórico-crítico seja indispensável, ele não é suficiente, por si só, para alcançar o conhecimento pleno de Jesus, pois “não basta a crítica histórica [...] para obter o conhecimento do Jesus que realmente existiu” (GALVÃO, 2010, p. 15).

Ainda segundo Galvão (2010), embora não seja possível reduzir cientificamente a transcendência de Deus aos limites da investigação histórica, também não se pode negar sua intervenção na história. Por isso, Ratzinger ultrapassa uma leitura exclusivamente histórico-crítica: assume a relevância desse método, mas o articula à fé, à teologia bíblica e à leitura canônica das Escrituras.

Uma tal interpretação implica o reconhecimento de outros sentidos da Bíblia à luz da fé judaico-cristã, tal como foram estabelecidos com muito rigor, desde a Antiguidade cristã, sobretudo na chamada Escola Catequética de Alexandria. Esses sentidos permitem, nomeadamente, ver o Antigo Testamento como antecipação providencial do Novo, levando assim a ler os textos neotestamentários no contexto de toda a Bíblia, o que atualmente se chama exegese canônica (GALVÃO, 2010, p. 16).

Desse modo, a cristologia de Ratzinger recorre ao método histórico-crítico, mas o integra a uma leitura

teológica e canônica das Escrituras. O objetivo não é opor o Jesus histórico ao Cristo da fé, mas evidenciar a unidade entre a história concreta de Jesus e o mistério confessado pela comunidade cristã.

É aplicando esta metodologia que Ratzinger nos apresenta a figura histórica de Jesus, traçando para o seu conhecimento um vasto horizonte em que as diversas linhas de força do Antigo e do Novo Testamento se conjugam para formar um amplo quadro de referência (GALVÃO, 2010, p. 16).

Nessa perspectiva, Bento XVI apresenta um Jesus histórico, situado no tempo e no espaço, sem separar essa historicidade de sua identidade como Filho e revelador de Deus. Jesus aparece, assim, como o novo Moisés: não apenas aquele que interpreta a Lei, mas aquele que a leva à plenitude. Diferentemente de Moisés, que não pôde contemplar Deus face a face, Jesus vive na intimidade do Pai e o revela plenamente à humanidade.

Moisés pediu a Deus que lhe mostrasse a sua glória, Deus lhe respondeu: “[...] tu não poderás ver a minha face, pois o homem não pode contemplar-me e continuar a viver” (Gn 33,20). Indica-lhe então uma concavidade no rochedo perto d’Ele; quando a sua glória passar, o próprio Deus cobrirá Moisés com a Sua mão até que tenha passado. E Deus promete a Moisés: “Retirarei a mão, e poderás então ver as minhas costas. A minha face, porém, não a poderás ver” (Gn 33,22s) (GALVÃO, 2010, p. 16).

A partir dessa leitura, Ratzinger destaca que somente Jesus viu o Pai e, por isso, somente ele pode revelá-lo plenamente. Nem mesmo Moisés, que recebeu de Deus as tábuas da Lei, alcançou essa intimidade filial que caracteriza a relação singular de Jesus com Deus.

Ora quando Jesus surge em Israel, ele dá-se a conhecer como o profeta prometido, mas superando o próprio Moisés pois não lhe é dado apenas “ver as costas de Deus”, mas vive inteiramente na sua intimidade (GALVÃO, 2010, p. 17).

Nessa mesma direção, pode-se afirmar, com Pereira (2021, p. 44), que não há divergência entre o Jesus histórico e o Cristo da fé; ao contrário, há entre eles uma convergência fundamental, que constitui o núcleo da cristologia ratzingeriana.

Em *Introdução ao Cristianismo*, obra retomada por Pereira (2021), Ratzinger apresenta a figura do Jesus da fé a partir do Símbolo Apostólico, preocupando-se em não separar o Jesus histórico do Cristo confessado pela Igreja. Segundo Pereira (2021, p. 44), Ratzinger sintetiza sua reflexão ao afirmar que a fé cristã não se refere primeiramente a ideias, mas a uma pessoa: Jesus Cristo, Palavra e Filho. Essa ênfase responde à crise provocada pela cisão moderna entre Jesus e Cristo. Nessa perspectiva, o discipulado torna-se o lugar existencial em que a cristologia amadurece, pois é na experiência de seguimento que a identidade de Jesus é reconhecida e confessada.

3. JESUS DE NAZARÉ NA TRILOGIA DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI

Após situar a cristologia de Ratzinger em sua relação com o método histórico-crítico e com a fé da Igreja, passa-se à análise da trilogia *Jesus de Nazaré*. Pereira (2021, p. 49) observa que Ratzinger, já eleito papa Bento XVI, mas escrevendo explicitamente como teólogo, retoma nessa obra as imagens de Jesus que marcaram sua formação intelectual e espiritual.

Na trilogia, Bento XVI retoma o tema de Jesus Cristo não apenas como objeto de análise histórica, mas como centro da fé cristã. Embora a obra não se apresente como um tratado sistemático de cristologia, sua leitura evidencia uma compreensão profundamente cristológica de Jesus. Conforme Pereira (2021, p. 50), Ratzinger procura compreender Jesus a partir de sua comunhão com o Pai, considerando a oração de Jesus como manifestação dessa relação filial. Assim, a vida histórica de Jesus é interpretada em íntima conexão com o mistério de sua identidade.

Dois verbos constituem uma constante nos empreendimentos cristológicos do papa teólogo: “olhar” e “escutar”. A obra *Jesus de Nazaré* é, nas palavras do próprio Ratzinger, uma procura pessoal em busca de contemplar o rosto do Senhor (Sl 27,8). Os títulos das obras *Olhar para o Crucificado* e *Olhar para Cristo* são indicativos de uma intuição básica de Ratzinger: “o ver ocorre no seguimento” (PEREIRA, 2021, p. 50).

Bento XVI inicia sua obra reafirmando a historicidade de Jesus e a memória preservada pelas primeiras comunidades cristãs. Para Ratzinger, a força da mensagem cristã não pode ser compreendida como simples criação de comunidades anônimas, mas se enraíza na realidade histórica de Jesus e no testemunho daqueles que o seguiram. Esse dado constitui, para o autor, caminho indispensável para a fé no Cristo apresentado pelo Novo Testamento.

Para apoiar esta tese fundamental do seu livro, Joseph Ratzinger refere sobretudo dois autores, um católico alemão e outro judeu americano. O primeiro é Rudolf Schnackenburg, que Ratzinger considera o mais importante exegeta de língua alemã da segunda metade do século XX. [...]. O segundo chama-se Jacob Neusner, um rabino autor de vários livros que num deles empreendeu um diálogo respeitador, sério e aberto com o próprio Jesus (GALVÃO, 2010, p. 17).

No primeiro volume, Ratzinger analisa o batismo de Jesus, as tentações no deserto, a pregação do Reino e o Sermão da Montanha. Ao tratar deste último, apresenta Jesus como o novo Moisés, pois as bem-aventuranças aparecem como expressão da nova Torá. Nessa leitura, evidencia-se que não é possível separar o Jesus histórico do Cristo da fé: a autoridade de Jesus manifesta-se precisamente na unidade entre sua existência histórica e sua identidade filial.

Outro tema relevante no primeiro volume é a oração do Pai-Nosso. Bento XVI analisa cuidadosamente cada pedido da oração, relacionando-os à fé cristã e à existência cotidiana. Com isso, evidencia que a oração ensinada por Jesus não é apenas fórmula devocional, mas síntese da relação filial que ele introduz entre Deus e seus discípulos.

Na sequência, ao tratar dos discípulos de Jesus, Ratzinger explicita o sentido do termo “apóstolos”, analisa a escolha dos Doze e interpreta o significado teológico desse grupo. O discipulado, nesse contexto, não é compreendido apenas como adesão externa a um mestre, mas como participação na missão de Jesus e inserção em sua relação com o Pai.

J. Ratzinger considera profundamente significativo que a íntima relação de Jesus com Deus, manifestada pela oração, preceda especialmente três momentos decisivos: o chamamento dos Doze que viriam a constituir a Igreja nascente (Lc 6,12-16); a origem da confissão cristã por meio de Pedro (Lc 9,18-22); e a transfiguração de Jesus “no monte” (Lc 9,28-36). Esses três momentos são todos precedidos pela oração de Jesus, entendida como expressão de sua íntima relação com Deus, a quem chama “Pai”. Desses dados, J. Ratzinger extrai uma tese: “Lucas indica que todo o discurso sobre Cristo, a cristologia, não é outra coisa senão a interpretação da oração de Jesus: toda a pessoa de Jesus está contida em sua oração” (PEREIRA, 2021, p. 71).

A oração de Jesus deixa evidente sua íntima relação com o Pai. Essa relação é estendida aos seus seguidores, que são ensinados a chamar Deus de Pai e a reconhecer, no vínculo filial de Jesus, o fundamento da própria vida cristã.

Na sequência, Ratzinger aborda o tema do discipulado. A escolha dos Doze, precedida pela oração de Jesus, revela que a comunidade dos discípulos nasce da intimidade do Filho com o Pai. Para Bento XVI, a vocação dos discípulos não é apenas um ato organizacional, mas um acontecimento teológico: eles são chamados a partir da oração de Jesus e inseridos em sua missão.

Ao tratar das parábolas, Ratzinger destaca sua função pedagógica e teológica. Elas não apenas comunicam ensinamentos morais, mas conduzem o ouvinte à fé naquele que é, em pessoa, o Reino de Deus. Por meio de imagens simples e experiências cotidianas, Jesus comunica realidades complexas, tornando acessível a mensagem da salvação.

Profissão de fé paradoxal, poder-se-á concluir. Ainda mais paradoxal é o fato de a sentença de morte de Jesus ter integrado a profissão de fé dos cristãos que identificam nele o Cristo, o Messias prometido, o rei. Quando a pergunta sobre a identidade de Jesus é lançada aos discípulos, Pedro professa impetuosamente: “Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo” (Mt 16,16). Há aqui, conforme as subsequentes palavras de Jesus, uma consciência revelada cujo conteúdo só é corretamente compreendido

no contexto da paixão e ressurreição (Mt 16,21-23). Ademais, devido à duplicidade da pergunta, exterior e interior ao círculo dos discípulos, há o indicativo de que a identidade de Jesus Cristo só é adequadamente compreendida a partir da experiência com ele no contexto do discipulado (PEREIRA, 2021, p. 74).

Ratzinger também aborda a confissão de Pedro, apresentada nos Evangelhos Sinóticos como elemento fundamental para a fé cristã. A resposta de Pedro, “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” , torna-se fundamento da Igreja nascente, pois expressa a identidade de Jesus reconhecida no interior do discipulado. Conforme Bento XVI, somente em Mateus a confissão de Pedro aparece associada à entrega do poder das chaves (RATZINGER, 2020, p. 247), indicando a relação entre fé professada, missão eclesial e autoridade apostólica.

No segundo volume, intitulado Jesus de Nazaré: *da entrada* em Jerusalém até a Ressurreição, Ratzinger concentra-se nos acontecimentos da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. A análise desses eventos permite aprofundar a compreensão da identidade de Jesus, pois é justamente no mistério pascal que se manifesta, de modo pleno, a unidade entre sua missão histórica e sua filiação divina.

O segundo volume inicia-se com a entrada de Jesus em Jerusalém, evento de forte densidade messiânica e simbólica. Ratzinger examina o contexto religioso e político que envolve esse episódio e mostra como os

gestos e palavras de Jesus, da entrada na cidade à Última Ceia e ao Getsêmani, revelam progressivamente o sentido de sua missão redentora.

A isso as multidões respondiam: “Este é o profeta Jesus, o de Nazaré da Galileia” (Mt 21,10-11). É evidente o paralelismo com a narração dos Magos do Oriente. Então, na cidade de Jerusalém, também não sabiam nada do rei dos judeus recém-nascido; a notícia deixara Jerusalém “perturbada” (Mt 2,3). Agora “assusta-se”: Mateus usa o termo *eseísthe* (*seió*), que exprime o susto causado por um terremoto (RATZINGER, 2020, p. 21).

A narrativa da Paixão é tratada por Ratzinger com profundidade teológica. O autor não se limita à descrição dos acontecimentos, mas interpreta o sofrimento de Jesus à luz da fé, destacando sua dimensão redentora e sua relação com o mistério do sofrimento humano.

A Ressurreição, ponto culminante do segundo volume, é apresentada como o acontecimento central da fé cristã. Para Ratzinger, ela não constitui mero símbolo religioso, mas o evento que inaugura uma nova realidade, garantindo a vitória sobre o pecado e a morte e dando origem à missão da comunidade cristã.

Desse modo, *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição* articula erudição bíblica e espiritualidade cristã. A obra oferece uma leitura teológica dos acontecimentos pascais, permitindo compreender de modo mais profundo os fundamentos da fé cristã e a centralidade da missão de Jesus Cristo.

Por fim, em *Jesus de Nazaré: a infância*, Ratzinger examina as narrativas bíblicas da infância de Jesus presentes nos Evangelhos de Mateus e Lucas. O próprio autor esclarece que esse livro não constitui um terceiro volume em sentido estrito, mas uma espécie de “antecâmara” aos dois volumes anteriores, pois introduz os elementos originários da identidade e da missão de Jesus.

Finalmente posso entregar nas mãos do leitor o pequeno livro, há muito prometido, sobre as narrativas da infância de Jesus. Não se trata de um terceiro volume, mas de uma espécie de pequena “antecâmara” dos dois volumes anteriores sobre a figura e a mensagem de Jesus de Nazaré (RATZINGER, 2020, p. 9).

Nessa obra, Ratzinger adota uma abordagem exegetica e teológica das narrativas da infância de Jesus, buscando compreender tanto o contexto histórico quanto o significado espiritual dos textos bíblicos. Entre os temas analisados, destacam-se a genealogia de Jesus, a anunciação, o nascimento em Belém, a visita dos Magos e a fuga para o Egito.

A análise da genealogia de Jesus ocupa lugar significativo, pois permite compreender sua identidade e sua missão no horizonte das promessas messiânicas. Ratzinger mostra como as genealogias apresentadas por Mateus e Lucas, embora diferentes em estrutura e intenção teológica, convergem para afirmar a inserção de Jesus na história da salvação.

A narrativa da anunciação também recebe atenção especial. Ratzinger enfatiza a resposta de fé de Maria, compreendida como abertura obediente à Palavra de Deus e como expressão paradigmática da escuta crente.

Maria torna-se mãe, através do seu “sim”. Várias vezes os Padres da Igreja exprimiram tudo isso, dizendo que Maria teria concebido pelo ouvido, ou seja, através da sua escuta: através da sua obediência, a Palavra entrou nela, e nela se tornou fecunda. Nesse contexto os Padres desenvolveram a ideia do nascimento de Deus em nós através da fé e do batismo, por meio dos quais o *Logos* vem a nós sem cessar, tornando-nos filhos de Deus (RATZINGER, 2020, p. 37).

O nascimento de Jesus em Belém é interpretado por Ratzinger em sua densidade histórica e simbólica. A humildade da natividade revela o modo como Deus entra na história humana, enquanto a visita dos Magos aponta para a universalidade da mensagem de Cristo.

Jesus nasceu num período que se pode determinar com precisão. No início da atividade pública de Jesus, Lucas oferece mais uma vez uma datação detalhada e cuidadosa daquele momento histórico: é o décimo quinto ano do governo de Tibério César; além disso, são mencionados o governador romano daquele ano e os tetrarcas da Galileia, da Itureia e da Traconítide, bem como de Abilene, e depois os sumos sacerdotes (RATZINGER, 2020, p. 57).

A fuga para o Egito, por sua vez, é compreendida como episódio que retoma temas bíblicos do êxodo e da libertação. Nessa chave interpretativa, Jesus é apresentado como o novo Moisés, aquele que conduz a humanidade a uma libertação mais profunda.

Assim, as narrativas da infância não funcionam apenas como relatos introdutórios, mas como chave teológica para compreender a identidade de Jesus. Nelas, já se anunciam sua missão, sua relação com o Pai e o alcance universal da salvação que ele inaugura.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo do artigo permite afirmar que a trilogia *Jesus de Nazaré* constitui uma síntese singular entre erudição bíblica, reflexão teológica e espiritualidade cristã. Ratzinger combina o rigor da investigação exegética com uma leitura enraizada na fé da Igreja, oferecendo uma interpretação em que história e mistério não se excluem, mas se iluminam mutuamente.

Nesse sentido, cada volume contribui para aprofundar um aspecto da identidade de Jesus: sua origem e infância, sua vida pública e sua missão pascal. A trilogia, portanto, não apenas ilumina a vida e os ensinamentos de Jesus, mas também conduz o leitor a reconhecer, na figura histórica de Jesus de Nazaré, o Cristo confessado pela fé cristã.

Neste artigo, buscou-se compreender, ainda que de modo delimitado diante da amplitude do pensamento ratzingeriano, a visão teológica de Joseph Ratzinger/Bento XVI sobre Jesus de Nazaré. Na perspectiva analisada, Jesus é apresentado como verdadeiro homem e verdadeiro Deus: aquele que assume plenamente a história humana, exceto o pecado, sem deixar de ser o Filho eterno do Pai. Esse é, em síntese, o Jesus apresentado por Bento XVI: Jesus de Nazaré, o Cristo, em quem história, fé e revelação encontram sua unidade.

REFERÊNCIAS

A BIOGRAFIA de Bento XVI. Vatican News, 31 dez. 2022.

Disponível em:

<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2022-12/bento-xvi-biografia.html>. Acesso em: 20 out. 2024.

GÄNSWEIN, Georg; GAETA, Saverio. *Nada além da verdade: minha vida ao lado de Bento XVI*. Campinas: CEDED, 2023.

GALVÃO, Henrique de Noronha. *A cristologia de Joseph Ratzinger*. Didaskalia, Lisboa, v. 40, n. 1, p. 13-21, 2010.

PEREIRA, Thales Maciel. Jesus Cristo Logos: a cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade cristológica. 2021. *Dissertação (Mestrado em Teologia)* — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/projetosEspeciais/ETDs/consultas/conteudo.php?strSecao=resultado&nrSeq=53180@1>. Acesso em: out. 2023.

RATZINGER, Joseph. *Coletânea Jesus de Nazaré: a infância; do batismo no Jordão à transfiguração; da entrada em Jerusalém até a ressurreição*. Tradução de Bruno Bastos Lins e José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2020.

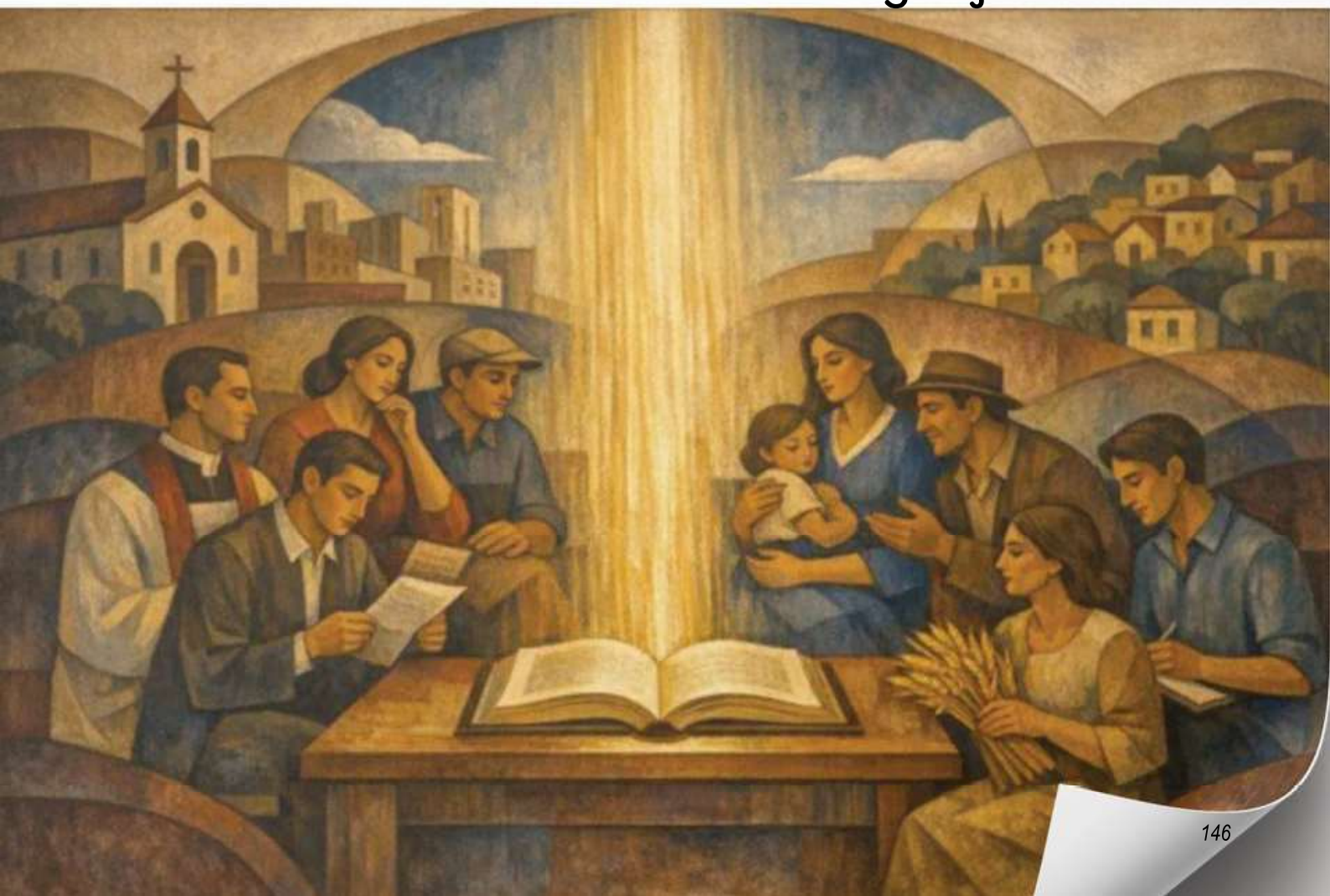
RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

ROBERT, Everaldo Bom. Pró-existência: uma chave teológica na cristologia de Joseph Ratzinger. 2020. 272 f. *Tese (Doutorado em Teologia)* — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52000/52000.PDF>. Acesso em: 3 fev. 2024.

7

Mário César Cequinel
Gilberto Aurélio Bordini

A Encíclica Caritas in Veritate, do Papa Bento XVI, e sua relação com a Doutrina Social da Igreja



7. A ENCÍCLICA CARITAS IN VERITATE, DO PAPA BENTO XVI, E SUA RELAÇÃO COM A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Mário César Cequinel ¹³

Gilberto Aurélio Bordini ¹⁴

1. INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a Doutrina Social da Igreja torna-se especialmente relevante em contextos históricos marcados por desigualdades, crises éticas, fragilidades institucionais e desafios ao desenvolvimento humano integral. Nesse cenário, a Encíclica *Caritas in Veritate*, publicada por Bento XVI em 2009, oferece uma contribuição significativa ao recolocar a caridade, iluminada pela verdade, como princípio capaz de orientar a vida social, econômica, política e pastoral. Ao articular caridade, justiça, bem comum e responsabilidade ética, o documento propõe uma compreensão da fé cristã que não se limita ao âmbito privado, mas se expressa no compromisso concreto com a dignidade humana e com a construção de relações sociais mais justas e solidárias.

¹³ Bacharel em Teologia: Doutrina Católica Centro Universitário Internacional UNINTER.

¹⁴ Doutor em Teologia. Professor do Centro Universitário Uninter.

Em *Caritas in Veritate*, Bento XVI apresenta a caridade na verdade como princípio orientador da Doutrina Social da Igreja, especialmente quando aplicada aos critérios da justiça e do bem comum no contexto do desenvolvimento humano em uma sociedade globalizada (BENTO XVI, 2009).

A partir dessa perspectiva, justiça e caridade não aparecem como dimensões separadas. A caridade exige a justiça porque implica reconhecer o que é devido a cada pessoa e a cada povo em razão de sua dignidade. Por isso, o compromisso cristão com a vida social envolve não apenas a afirmação formal de direitos, mas também a responsabilidade diante das condições concretas de existência, como moradia, alimentação, participação social, liberdade, dignidade e acesso ao bem comum.

O bem comum, nesse horizonte, constitui uma categoria indispensável para compreender a dimensão pública da caridade. Amar o próximo, na perspectiva da Doutrina Social da Igreja, não significa apenas desejar-lhe o bem de modo individual, mas contribuir para a organização de relações, instituições e práticas sociais que favoreçam a vida digna de todos. Assim, a caridade ganha densidade ética e social quando se traduz em compromisso com estruturas mais justas e solidárias.

A relevância deste estudo decorre, portanto, da necessidade de compreender como os ensinamentos de Bento XVI se inserem na tradição da Doutrina Social da Igreja e como podem contribuir para a leitura crítica dos

desafios contemporâneos. A análise de *Caritas in Veritate* permite evidenciar que a reflexão social católica continua a oferecer critérios para pensar a justiça, a solidariedade, a economia, a política, o cuidado com a criação e a promoção integral da pessoa humana.

A encíclica também dialoga com a tradição inaugurada por *Populorum Progressio*, de Paulo VI, ao reconhecer que a questão social assumiu dimensão mundial e que o desenvolvimento dos povos deve ser compreendido a partir da fraternidade, da solidariedade e da responsabilidade comum (BENTO XVI, 2009).

Desse modo, a investigação parte da compreensão de que *Caritas in Veritate* não é um documento isolado, mas uma atualização do magistério social católico diante das questões atuais. Sua contribuição está em demonstrar que a caridade, quando enraizada na verdade, torna-se princípio de discernimento para a ação social cristã e para a promoção de uma sociedade orientada pela justiça, pela liberdade, pela solidariedade e pelo bem comum.

Diante disso, este artigo tem como objetivo analisar a Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, e sua relação com a Doutrina Social da Igreja Católica. Para tanto, examina seus principais temas, identifica os princípios sociais presentes no documento e avalia a atualidade desses ensinamentos diante dos desafios sociais, econômicos, políticos, ambientais e éticos da contemporaneidade.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa exploratória e bibliográfica, fundamentada na leitura e análise de documentos centrais do magistério social católico, especialmente a Encíclica *Caritas in Veritate*, a Encíclica *Populorum Progressio* e o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, além de referências teóricas pertinentes ao tema. Essa abordagem permite compreender a continuidade histórica da Doutrina Social da Igreja e sua contribuição para a reflexão sobre justiça, caridade, verdade, desenvolvimento humano integral e bem comum.

2. A ENCÍCLICA *CARITAS IN VERITATE*, A CARIDADE NA VIDA PASTORAL

A Encíclica *Caritas in Veritate*, publicada por Bento XVI, constitui um marco relevante do magistério social católico ao articular caridade, verdade, justiça, liberdade e bem comum como fundamentos para o desenvolvimento humano integral. Seu conteúdo dialoga diretamente com a Doutrina Social da Igreja, pois apresenta a caridade na verdade não apenas como virtude pessoal, mas como princípio estruturante das relações sociais, econômicas, políticas e pastorais.

“A caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e sobretudo com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da

humanidade inteira. O amor — « *caritas* » — é uma força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz. É uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta”. (BENTO XVI, 2009).

A encíclica inicia sua reflexão apresentando a caridade como força originada em Deus e manifestada plenamente em Jesus Cristo. Desse modo, Bento XVI compreende a caridade não como simples sentimento de benevolência, mas como força moral capaz de impulsionar pessoas e instituições ao compromisso com a justiça, a paz e a promoção da dignidade humana.

Nesse horizonte, a caridade é apresentada como via mestra da Doutrina Social da Igreja. Ela dá substância à relação pessoal com Deus e com o próximo e, ao mesmo tempo, orienta as relações sociais mais amplas, incluindo a vida econômica, política e cultural. Assim, a caridade não se limita às microrrelações familiares ou comunitárias, mas alcança também as macroestruturas da sociedade.

Bento XVI compreende a caridade como dom maior concedido por Deus à humanidade, promessa e esperança de que orientam as relações humanas para sua origem e finalidade últimas (BENTO XVI, 2009).

A relação entre caridade e verdade é central para a compreensão da encíclica. Para Bento XVI, a caridade precisa ser iluminada pela verdade para não se reduzir ao sentimentalismo, à filantropia ocasional ou a práticas desvinculadas da justiça. Quando separada da verdade, a

caridade perde sua força transformadora; quando unida à verdade, torna-se critério ético para a construção de relações sociais mais justas e solidárias.

Para Bento XVI, a verdade impede que a caridade se reduza ao sentimentalismo e permite que ela seja compreendida como valor público, comunicável e necessário à construção de uma sociedade orientada pelo desenvolvimento humano integral (BENTO XVI, 2009).

No contexto contemporâneo, essa articulação entre caridade e verdade adquire especial relevância diante de tendências relativistas, individualistas e utilitaristas. A verdade permite que a caridade seja compreendida como compromisso concreto com a dignidade humana, a comunhão social e o desenvolvimento integral, superando ações isoladas ou meramente assistenciais.

Desse princípio derivam dois critérios fundamentais destacados pela encíclica: a justiça e o bem comum. A justiça é inseparável da caridade, pois amar exige reconhecer o que é devido ao outro em razão de sua dignidade. O bem comum, por sua vez, amplia a caridade para o campo institucional e social, orientando a ação humana para a construção de condições de vida que favoreçam todas as pessoas.

“A caridade supera a justiça, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é « meu »; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é « dele », o que

lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir. Não posso « dar » ao outro do que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça. Quem ama os outros com caridade é, antes de mais nada, justo para com eles. A justiça não só não é alheia à caridade, não só não é um caminho alternativo ou paralelo à caridade, mas é « inseparável da caridade », é-lhe intrínseca”. (BENTO XVI, 2009).

A justiça, nesse sentido, não se restringe ao cumprimento formal de normas ou à garantia abstrata de direitos. Ela envolve o reconhecimento efetivo da dignidade de cada pessoa e de cada povo. Por isso, a caridade não substitui a justiça, mas a pressupõe e a ultrapassa, conduzindo a uma ética social marcada pela responsabilidade, pela solidariedade e pela busca do bem comum.

O bem comum aparece, na encíclica, como exigência simultânea de justiça e caridade, pois comprometer-se com ele significa cuidar das instituições, das estruturas sociais e das necessidades reais das pessoas (BENTO XVI, 2009).

Ao relacionar justiça, caridade e bem comum, Bento XVI reafirma um princípio essencial da Doutrina Social da Igreja: a vida social deve ser orientada pela dignidade humana e pela corresponsabilidade. A caridade, quando vivida em sua dimensão social, torna-se compromisso com instituições, políticas e práticas capazes de promover condições mais justas de convivência.

A encíclica também retoma a contribuição de *Populorum Progressio*, de Paulo VI, especialmente no que se refere ao desenvolvimento integral. Para Bento XVI, o desenvolvimento autêntico não pode ser reduzido ao crescimento econômico ou à eficiência institucional. Ele deve envolver a totalidade da pessoa e de todos os povos, contemplando dimensões materiais, culturais, sociais, éticas e espirituais.

Bento XVI adverte que as instituições, embora necessárias, não bastam para garantir o desenvolvimento humano integral, pois este exige vocação, liberdade responsável, solidariedade e abertura à transcendência (BENTO XVI, 2009).

Essa perspectiva evidencia que as instituições, embora necessárias, não são suficientes para garantir o desenvolvimento humano integral. É indispensável que pessoas, comunidades e organismos sociais assumam livre e solidariamente sua responsabilidade ética. Sem essa abertura à verdade, à fraternidade e à transcendência, o desenvolvimento corre o risco de tornar-se desumanizado.

A atualidade dessa mensagem está justamente na crítica às formas de desenvolvimento marcadas pela desigualdade, pela corrupção, pelo individualismo e pela exclusão. A Doutrina Social da Igreja propõe que a caridade na verdade seja vivida por pessoas, comunidades e instituições, de modo que a justiça e o bem comum se tornem critérios reais da vida social.

Nesse processo, Bento XVI destaca a noção de vocação. O desenvolvimento humano integral supõe liberdade responsável, pois não pode ser imposto por estruturas externas nem reduzido a mecanismos econômicos. Trata-se de uma resposta livre e solidária ao chamado para promover a dignidade humana e a responsabilidade comum.

A noção de vocação reforça que o desenvolvimento humano integral depende de uma resposta livre e responsável de pessoas e povos, não podendo ser assegurado apenas por estruturas externas ou mecanismos institucionais (BENTO XVI, 2009).

Assim, a *caritas in veritate* realiza sua função social quando se expressa em práticas livres, responsáveis e orientadas pelo amor, pela fé, pela justiça e pelo bem comum. Essa compreensão impede que o desenvolvimento seja visto apenas como crescimento material, recolocando-o no horizonte da dignidade humana integral.

No terceiro capítulo da encíclica, Bento XVI aprofunda a relação entre fraternidade, desenvolvimento econômico e sociedade civil. A economia, nessa perspectiva, não é uma esfera moralmente neutra, mas uma atividade humana que deve ser orientada por critérios éticos, pela lógica do dom e pelo princípio da gratuidade.

A lógica do dom e o princípio da gratuidade são apresentados por Bento XVI como elementos que não

eliminam a justiça, mas a ampliam, indicando que o desenvolvimento econômico, social e político precisa incorporar fraternidade e reciprocidade para ser autenticamente humano (BENTO XVI, 2009).

Para que o desenvolvimento econômico seja autenticamente humano, é necessário que esteja vinculado à fraternidade, à justiça e ao bem comum. Quando orientada apenas pelo crescimento, pelo lucro ou por interesses particulares, a economia tende a acentuar desigualdades e exclusões. Por isso, a encíclica propõe uma economia eticamente estruturada, capaz de integrar solidariedade, reciprocidade e responsabilidade social.

A atividade econômica, por pertencer à esfera da ação humana, não é eticamente neutra; por isso, deve ser estruturada de modo a favorecer relações de solidariedade, reciprocidade e responsabilidade social (BENTO XVI, 2009).

A Doutrina Social da Igreja, portanto, compreende a atividade econômica como dimensão da ação humana e, por isso, sujeita a exigências éticas. A justiça deve acompanhar todas as fases da vida econômica, desde a produção e a distribuição até o consumo e a organização institucional do mercado.

No quarto capítulo, a encíclica aborda o desenvolvimento dos povos em conexão com direitos, deveres e cuidado com o ambiente. Essa abordagem amplia a reflexão social, mostrando que a promoção da dignidade humana está vinculada também à

responsabilidade ecológica e à solidariedade entre as gerações.

A cooperação internacional, segundo Bento XVI, deve estar alicerçada em solidariedade, presença, acompanhamento, formação e respeito, evitando estruturas burocráticas que se distanciem das necessidades concretas dos povos (BENTO XVI, 2009).

Ao tratar do desenvolvimento, torna-se necessário considerar a relação entre sociedade e meio ambiente. Os recursos naturais não podem ser explorados de modo irresponsável, sobretudo quando essa exploração envolve degradação ambiental, desigualdade social ou formas desumanas de trabalho. A criação, compreendida como dom de Deus, exige cuidado, responsabilidade e uso orientado pelo bem comum.

A relação entre cultura, liberdade responsável e lei moral é fundamental para que os projetos de desenvolvimento humano integral considerem a solidariedade e a justiça entre as gerações, contemplando dimensões ecológicas, jurídicas, econômicas, políticas e culturais (BENTO XVI, 2009).

Essa perspectiva revela a interdependência entre justiça social, desenvolvimento econômico, responsabilidade ecológica e solidariedade intergeracional. A *Caritas in Veritate* afirma, assim, que o desenvolvimento integral só é possível quando respeita a pessoa humana, a sociedade e o ambiente como

dimensões inseparáveis da mesma responsabilidade ética.

No capítulo dedicado à colaboração da família humana, Bento XVI propõe uma compreensão relacional da existência. Assim como a família pressupõe vínculos de cuidado, responsabilidade e comunhão, a humanidade também deve ser pensada a partir da cooperação entre povos, culturas, instituições e nações.

Bento XVI afirma que a realização da pessoa humana ocorre nas relações interpessoais e na abertura a Deus; por isso, o desenvolvimento dos povos exige uma compreensão relacional da vida social e da própria identidade humana (BENTO XVI, 2009).

A noção de família humana permite compreender que os problemas econômicos, culturais, sociais, ambientais e políticos não podem ser enfrentados de modo isolado. Eles exigem uma ética da cooperação, sustentada pela verdade, pela fraternidade e pela corresponsabilidade. Nesse sentido, a caridade na verdade oferece um horizonte de integração para a vida social.

Diante da crescente interdependência mundial, Bento XVI destaca a urgência de reformar instituições internacionais e a arquitetura econômica global para concretizar o ideal de uma família de nações (BENTO XVI, 2009).

O último capítulo da encíclica trata da relação entre desenvolvimento dos povos e técnica. Bento XVI reconhece a importância da tecnologia, mas adverte que ela não pode ser absolutizada. A técnica deve permanecer a serviço da pessoa humana e do bem comum, sendo orientada por critérios éticos e por uma visão integral do desenvolvimento.

A técnica, na perspectiva da encíclica, pode servir à liberdade humana, mas também pode favorecer uma falsa autossuficiência quando se concentra apenas nos meios e deixa de interrogar os fins e os sentidos da ação humana (BENTO XVI, 2009).

O desenvolvimento tecnológico, quando desvinculado da ética, pode gerar uma falsa sensação de autossuficiência humana. Por isso, a encíclica recorda que a técnica, embora seja fruto da criatividade e da inteligência humanas, precisa ser orientada por perguntas sobre o sentido, os fins e as consequências de sua utilização.

O desenvolvimento autêntico exige abertura à dimensão espiritual, pois o conhecimento, o amor e a ação humana alcançam maior profundidade quando reconhecem o dom recebido e a transcendência da pessoa (BENTO XVI, 2009).

Em síntese, a seção evidencia que a Encíclica *Caritas in Veritate* propõe uma compreensão ampla da caridade, entendida como princípio teológico, moral e social. A caridade, iluminada pela verdade, orienta a

justiça, fortalece o bem comum, fundamenta o desenvolvimento humano integral e oferece critérios para a economia, a política, o cuidado ambiental, a cooperação entre os povos e o uso responsável da técnica.

Ao concluir sua reflexão, Bento XVI associa o desenvolvimento autêntico à vida espiritual, à confiança em Deus, à fraternidade, ao perdão, à justiça e à paz, reafirmando que a caridade na verdade é dom recebido e compromisso assumido (BENTO XVI, 2009).

3. REVISÃO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

A Doutrina Social da Igreja constitui um corpo orgânico de ensinamentos do magistério católico voltado à interpretação e à orientação da vida social à luz do Evangelho. Seu conteúdo aborda temas como o desígnio amoroso de Deus para a humanidade, a missão da Igreja, a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos, a família, o trabalho, a vida econômica, a comunidade política, a comunidade internacional, a salvaguarda do meio ambiente, a promoção da paz e a construção de uma civilização do amor.

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que o amor de Deus conduz o ser humano ao reconhecimento de sua dignidade e à transformação das relações sociais, abrindo horizontes de justiça, paz e progresso humano (VATICANO, 2004).

Ao aproximar o Compêndio da Doutrina Social da Igreja da Encíclica *Caritas in Veritate*, observa-se uma continuidade teológica e pastoral entre os documentos. A encíclica de Bento XVI retoma princípios fundamentais da tradição social católica e os atualiza diante dos desafios contemporâneos, especialmente ao afirmar que a caridade, iluminada pela verdade, orienta a justiça, o bem comum e o desenvolvimento humano integral.

O Compêndio também apresenta o amor recíproco, vivido sob o olhar de Deus, como instrumento de transformação pessoal e social, capaz de responder aos sinais dos tempos e orientar a humanidade para seu fim histórico e transcendente (VATICANO, 2004).

Nesse sentido, o amor cristão não deve ser compreendido apenas como sentimento individual, mas como princípio ético e social capaz de transformar relações pessoais, comunitárias e institucionais. A caridade, quando vinculada à verdade, supera o egoísmo, rompe formas de indiferença e orienta a ação humana para a justiça, a solidariedade e o bem comum.

“A caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja (...) Pela sua estreita ligação com a verdade, a caridade pode ser reconhecida como expressão autêntica de humanidade e como elemento de importância fundamental nas relações humanas, nomeadamente de natureza pública. *Só na verdade é que a caridade refulge* e pode ser autenticamente vivida. A verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente à luz da razão e a da fé, através das

quais a inteligência chega à verdade natural e sobrenatural da caridade: identifica o seu significado de doação, acolhimento e comunhão. Sem verdade, a caridade cai no sentimentalismo (...) É por isso que a Igreja a procura, anuncia incansavelmente e reconhece em todo o lado onde ela se apresente. Para a Igreja, esta missão ao serviço da verdade é irrenunciável. A sua doutrina social é um momento singular deste anúncio: é serviço à verdade que liberta. Aberta à verdade, qualquer que seja o saber donde provenha, a doutrina social da Igreja acolhe-a, compõe numa unidade os fragmentos em que frequentemente a encontra, e serve-lhe de medianeira na vida sempre nova da sociedade dos homens e dos povos”. (BENTO XVI, 2009).

A caridade, portanto, ocupa lugar central na Doutrina Social da Igreja, pois permite integrar fé, razão, justiça e responsabilidade social. Por meio dela, os ensinamentos cristãos deixam de permanecer no campo abstrato e se tornam critérios de ação concreta em favor do próximo, da dignidade humana e da construção de relações sociais mais justas.

A caridade, segundo o Compêndio, transforma integralmente o ser humano sem anular sua dimensão histórica e social, pois está ligada aos deveres de justiça e à referência última a Deus (VATICANO, 2004).

Dessa forma, a revisão da Doutrina Social da Igreja evidencia que *Caritas in Veritate* não se apresenta como reflexão isolada, mas como desenvolvimento coerente de uma tradição eclesial comprometida com a dignidade humana, a justiça social, a solidariedade, a paz e o bem comum. A encíclica aprofunda essa tradição ao afirmar

que somente a caridade enraizada na verdade pode oferecer fundamentos sólidos para uma ação social cristã capaz de responder aos desafios do mundo contemporâneo.

4. CARITAS E DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

A aproximação entre a Encíclica *Caritas in Veritate* e a Doutrina Social da Igreja permite compreender que esses documentos não devem ser analisados como textos isolados, mas como expressões complementares de uma mesma tradição teológica e social. A encíclica de Bento XVI retoma e aprofunda princípios já presentes no magistério social católico, especialmente ao afirmar que a caridade, iluminada pela verdade, constitui o fundamento da justiça, do bem comum e do desenvolvimento humano integral.

Ao retomar *Populorum Progressio*, Bento XVI recorda que o ser humano não pode gerir sozinho seu próprio progresso, pois o verdadeiro humanismo integral exige abertura a Deus, fé, justiça e pertença à família humana (BENTO XVI, 2009).

Nesse percurso, a Encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, ocupa papel decisivo, pois é retomada diversas vezes por Bento XVI como referência para pensar o desenvolvimento dos povos. Seu conteúdo destaca a solidariedade, a fraternidade, a assistência aos mais frágeis e desfavorecidos, bem como a necessidade de uma

caridade universal voltada à promoção integral da pessoa humana e das nações.

Ao Onipotente há de elevar-se fervorosa a oração de todos, para que a humanidade, depois de tomar consciência de tão grandes males, se aplique com inteligência e firmeza a exterminá-los. A esta oração deve corresponder, em cada um, o compromisso decidido de se empenhar, segundo as suas possibilidades e forças, na luta contra o subdesenvolvimento. Deem-se as mãos fraternalmente, as pessoas, os grupos sociais e as nações, o forte ajudando o fraco a crescer, oferecendo-lhe toda a sua competência, entusiasmo e amor desinteressado. Mais do que qualquer outro, aquele que está animado de verdadeira caridade é engenhoso em descobrir as causas da miséria, encontrar os meios de a combater e vencê-la resolutamente (PAULO VI, 1967).

Ao tratar de amor, justiça, verdade, fraternidade e bem comum, a tradição social da Igreja oferece uma chave de leitura para compreender a expressão *Caritas in Veritate*. Desde o Compêndio da Doutrina Social da Igreja até documentos mais recentes, a mensagem central permanece vinculada à exigência de uma caridade fundada na verdade, realizada pela fé e expressa em práticas sociais, pastorais e institucionais comprometidas com a dignidade humana.

O Compêndio destaca que a ação pastoral no campo social se expressa no serviço generoso ao próximo e no testemunho de pessoas e comunidades que vivem a

caridade como compromisso concreto com a humanidade nova em Cristo (VATICANO, 2004).

A contribuição de *Caritas in Veritate* consiste em ampliar a compreensão da caridade para além do campo estritamente individual ou assistencial. Ao vincular caridade, verdade e justiça, Bento XVI demonstra que a ação caritativa possui implicações políticas, econômicas, éticas, ambientais e tecnológicas. Assim, a caridade torna-se critério de discernimento para avaliar práticas sociais e institucionais à luz do bem comum.

Bento XVI reconhece que Paulo VI possuía uma visão articulada do desenvolvimento, voltada à superação da fome, da miséria, das doenças endêmicas e do analfabetismo, bem como à participação dos povos em processos econômicos, sociais e políticos mais justos (BENTO XVI, 2009).

Dessa forma, a reflexão proposta por Bento XVI convida a uma avaliação crítica das formas contemporâneas de desenvolvimento. Se a caridade tem potencial para orientar a sociedade como uma família humana, torna-se necessário perguntar de que modo esses ensinamentos são recebidos, interpretados e aplicados nas realidades atuais, especialmente diante de crises econômicas, desigualdades sociais, conflitos políticos e desafios ambientais.

5. A RELEVÂNCIA DOS ENSINAMENTOS PARA O CONTEXTO ATUAL

A relevância dos ensinamentos presentes em *Caritas in Veritate*, na *Populorum Progressio* e no Compêndio da Doutrina Social da Igreja manifesta-se, sobretudo, na capacidade desses documentos de oferecer critérios éticos e teológicos para interpretar os desafios contemporâneos. Em um contexto marcado por desigualdades sociais, crises econômicas, conflitos políticos, degradação ambiental e exclusão de populações vulneráveis, a caridade na verdade permanece como princípio de discernimento e ação para a promoção da justiça, da paz e do desenvolvimento humano integral.

Gutiérrez compreende a fé cristã como resposta ao Deus da vida e, por isso, como compromisso concreto diante da opressão dos pobres e marginalizados. A opção pelos pobres, nessa perspectiva, constitui exigência evangélica e dimensão do bem comum (GUTIÉRREZ, 1971).

Nesse horizonte, a reflexão de Gustavo Gutiérrez, especialmente no campo da Teologia da Libertação, contribui para evidenciar que a fé cristã possui implicações históricas e sociais. A opção preferencial pelos pobres, quando compreendida em chave evangélica, aproxima-se das preocupações da Doutrina Social da Igreja ao afirmar que a dignidade dos pobres e marginalizados deve ocupar lugar central na ação pastoral, ética e social da comunidade cristã.

A Encíclica *Caritas in Veritate* também se mostra atual por ter ultrapassado o âmbito estritamente eclesial, alcançando debates públicos sobre ética, economia, política e desenvolvimento. Sua recepção em diferentes espaços sociais, inclusive no debate institucional brasileiro, indica que a proposta de Bento XVI oferece elementos para refletir criticamente sobre sistemas marcados por corrupção, desigualdade, egoísmo, inverdade e fragilidade ética. Nesse sentido, falar de caridade na verdade significa discutir as condições concretas de uma sociedade orientada pela justiça e pelo bem comum.

Os ensinamentos desses documentos permanecem relevantes porque dialogam com problemas persistentes da humanidade, como guerras, fome, desigualdade social, exploração econômica, destruição ambiental e crise das fontes de vida. Tais desafios demonstram que a caridade, a verdade, a justiça e a solidariedade não são categorias abstratas, mas exigências concretas para a reorganização das relações sociais, políticas e econômicas.

Paulo VI defende uma ação organizada em favor do desenvolvimento integral do ser humano e do desenvolvimento solidário da humanidade, destacando a justiça social e a cooperação entre os povos como tarefas urgentes (PAULO VI, 1967).

Assim, a atualidade da Doutrina Social da Igreja não se encontra apenas na repetição de princípios, mas em sua capacidade de iluminar práticas sociais concretas.

A caridade na verdade convoca pessoas, comunidades, instituições e governos a assumirem responsabilidades diante dos mais vulneráveis, promovendo uma cultura do encontro, da justiça e da corresponsabilidade. Essa perspectiva prepara a conclusão do artigo ao reafirmar que o desenvolvimento humano integral exige uma ética fundada no amor, na verdade e no compromisso com o bem comum.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite afirmar que a Encíclica *Caritas in Veritate*, de Bento XVI, oferece uma contribuição significativa para a compreensão da Doutrina Social da Igreja no contexto contemporâneo. Ao articular caridade, verdade, justiça, bem comum e desenvolvimento humano integral, o documento apresenta uma proposta ética e teológica capaz de orientar a reflexão cristã diante dos desafios sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais da atualidade.

O estudo evidenciou que, em Bento XVI, a caridade não pode ser reduzida a um sentimento subjetivo ou a uma prática assistencial isolada. Trata-se de uma força moral enraizada em Deus e iluminada pela verdade, que se expressa no compromisso concreto com a dignidade da pessoa humana, a justiça social, a solidariedade e a construção do bem comum. Nesse sentido, a caridade na

verdade torna-se critério de discernimento para a ação pessoal, comunitária, pastoral e institucional.

A reflexão também demonstrou que os problemas presentes na sociedade contemporânea, como desigualdade, pobreza, exclusão, conflitos, fragilidade ética e degradação ambiental, não podem ser enfrentados apenas por soluções técnicas ou econômicas. Embora necessárias, tais soluções precisam ser acompanhadas por uma visão integral da pessoa humana e por uma ética orientada pela verdade, pela fraternidade e pela corresponsabilidade.

Nesse horizonte, a Encíclica *Caritas in Veritate* retoma e aprofunda a tradição inaugurada por documentos como *Populorum Progressio* e pelo Compêndio da Doutrina Social da Igreja, reafirmando que o desenvolvimento autêntico deve contemplar a totalidade da pessoa e de todos os povos. Por isso, governos, instituições, comunidades e indivíduos são chamados a assumir responsabilidades concretas na promoção da justiça, da paz, da solidariedade e do cuidado com a criação.

Conclui-se, portanto, que a caridade na verdade permanece como princípio indispensável para pensar a vida social à luz da fé cristã. Sua atualidade reside na capacidade de integrar amor e justiça, fé e razão, espiritualidade e compromisso histórico. Assim, a proposta de Bento XVI não se limita ao âmbito doutrinal, mas oferece fundamentos para uma prática social

orientada pela dignidade humana, pelo bem comum e pela esperança de uma convivência mais justa, solidária e fraterna.

Na conclusão da encíclica, Bento XVI relaciona o desenvolvimento humano integral à responsabilidade pela vida, ao cuidado com a criação, à solidariedade entre os povos e ao dever de entregar às novas gerações uma terra habitável, orientada pela caridade sincera e pelo amor fraterno (BENTO XVI, 2009).

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. *Caritas in Veritate*: carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 25 fev. 2025.

FONSECA, João José Saraiva da. Metodologia da pesquisa científica. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2002. *Apostila*. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/33756814/apostilaMetodologia.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2025.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*: perspectivas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

PAULO VI, Papa. *Populorum Progressio*: carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 27 fev. 2025.

VATICANO. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 26 fev. 2025.

8

Neucília C. G. Vasconcelos
Luiz Alexandre Solano Rossi

Relação das mulheres e o
cristianismo desde o século XVIII até
os dias de hoje: o que mudou?



7. RELAÇÃO DAS MULHERES E O CRISTIANISMO DESDE O SÉCULO XVIII ATÉ OS DIAS DE HOJE:

O QUE MUDOU?

Neucília Coelho Guimarães Vasconcelos ¹⁵

Luiz Alexandre Solano Rossi ¹⁶

1. INTRODUÇÃO

O Cristianismo é uma religião baseada nos ensinamentos de Jesus Cristo, centrada na crença de que ele é o Messias descrito nas escrituras judaicas. Iniciou-se com a ressurreição de Cristo, inspirando seus seguidores a propagar sua mensagem pelo mundo. O termo “cristão” surgiu em Antióquia, marcando o reconhecimento desse grupo como uma entidade religiosa distinta. Desde os primeiros dias da fé cristã, as mulheres foram ativas como seguidoras, apoiadoras e líderes em suas comunidades locais (KOCHMANN, 2005). Embora muitas vezes relegadas a papéis secundários nas estruturas de poder formalizadas pela igreja, sua participação foi fundamental nas práticas religiosas, na caridade e na transmissão dos ensinamentos cristãos dentro de suas famílias e

¹⁵ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Internacional Uninter.

¹⁶ Doutor e Mestre em Teologia. Professor da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional Uninter.

comunidades (Almeida, 2009; Pereira, 2016). Ao longo dos séculos, a interpretação e aplicação dos ensinamentos cristãos sobre gênero variaram amplamente (Kochmann, 2005; Ulrich, 2016; Ulrich; Dalferth, 2017).

Por conta disso, a partir da análise da literatura especializada, busco entender a relação das mulheres e o cristianismo desde o século XVIII até os dias de hoje e o que tem mudado, em particular no contexto brasileiro. Neste sentido, tomo como questão orientadora de pesquisa: de que forma a atuação das mulheres cristãs é reconhecida na sociedade, desde o século XVIII até hoje?

A importância desta pesquisa está fundamentada na discussão de autores¹⁷ que destacam a necessidade de explorar as múltiplas possibilidades de análises sobre a participação feminina nas igrejas e na sociedade. Ao fazerem isso, lançam luz para a falta de investigações sobre o tema. Pereira (2016), por exemplo, ao debruçar-se sobre as relações de gênero nas igrejas, aponta que algumas pesquisas se preocupam em perceber as alterações nos espaços domésticos, dando ênfase aos efeitos da conversão da esposa/mãe na família. Além disso, o autor também indica que muitas contribuições

¹⁷ Pereira (2016, p. 92) questiona a falta da qualidade na análise da atuação feminina nas igrejas quando diz que “muitas vezes, a submissão de mulheres já se apresenta como um dado *a priori* nas pesquisas entre grupos e denominações evangélicas, bastando apenas a simples constatação de que homens assumem ofícios e ocupações estratégicas de liderança no lar ou no espaço religioso”. Muito embora o autor trate especificamente de evangélicas, quero aqui alargar este incômodo as pesquisas sobre todas as mulheres cristãs.

teóricas estão circunscritas em temas que envolvem a sexualidade de segmentos cristãos. Por outro lado, Machado (2005) cita a imprescindibilidade do “exame dos critérios e dos mecanismos mais comuns de ascensão das mulheres [...] nas agremiações pentecostais”. Há, portanto, grande importância na investigação das relações de gênero nas igrejas, em particular as que tomam como objeto central de análise o papel da mulher e como seu posicionamento religioso se expande pelas diferentes esferas de suas vidas.

Para além disso, há a relevância social de compreender o histórico da luta de mulheres à procura de serem vistas como pessoas cristãs, socialmente atuantes, com voz e poder para desempenhar de forma digna o seu papel na sociedade, família e igreja. Em consonância com Ulrich (2016), considero que é a partir da reconstituição da história feminina cristã que iremos reconhecer que as mulheres tiveram seu trabalho religioso invisibilizado através do tempo.

Tomo por objetivo central compreender como as mulheres cristãs atuam nas suas comunidades de fé e na sociedade entre os séculos XVIII e XXI. Para realizar tal empreitada, a pesquisa possui como objetivos específicos: a) levantar os marcos históricos cristãos entre o século XVIII até os dias de hoje; b) identificar de que forma as mulheres cristãs atuaram durante estes períodos; c) entender de qual maneira elas se articularam para que fossem vistas, hoje em dia, enquanto pessoas virtuosas e substancialmente relevantes para a comunidade.

Para abordar essas questões, utilizo uma pesquisa qualitativa, bibliográfica, descritiva e explicativa, voltada à compreensão do papel das mulheres cristãs desde o século XVIII até os dias atuais. O corpus foi constituído a partir de produções disponíveis em bases acadêmicas e periódicos científicos, como Google Acadêmico, SciELO, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, Portal de Periódicos da CAPES, Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, Revista Religião e Sociedade, Revista Religares e Revista Estudos da Religião. A construção e a delimitação do corpus seguiram o princípio de seleção qualitativa de materiais pertinentes ao problema de pesquisa, conforme discutem Bauer e Aarts (2002). A seleção priorizou textos que discutem cristianismo, gênero, agência e presença feminina nas igrejas, considerando contribuições de Rohden (1997), Almeida (2009), Machado (2005), Mafra (1996; 2001; 2014), Pereira (2016), Rabelo (2011), Asad (2021) e Mahmood (2019). Após a seleção, os textos foram submetidos à leitura crítica, com identificação dos principais argumentos, evidências e categorias analíticas, interpretadas à luz da Sociologia e da Teologia para compreender suas implicações sociais e religiosas.

Este artigo foi organizado em três seções principais, além desta introdução: a Revisão Bibliográfica/Estado da Arte, a Conclusão e as Referências. Como a metodologia foi incorporada à introdução, a seção seguinte dedica-se diretamente à discussão teórica e histórica do tema, articulando os debates sobre cristianismo, gênero e agência feminina.

Já a Revisão Bibliográfica/Estado da Arte, foi subdividida em quatro subitem. O primeiro subitem é intitulado “A interface entre gênero e o cristianismo: um apanhado histórico”, no qual é contextualizado o que e qual a origem do Cristianismo, e como se constituiu enquanto uma grande religião. Concomitantemente, é discutido de que forma as mulheres cristãs foram percebidas pela igreja. Este subitem é finalizado discutindo as influências da secularização e da modernidade no contexto europeu e suas repercussões para as mulheres cristãs.

No segundo subitem intitulado “Cristianismos à brasileira”, é apresentado as discussões atuais sobre modernidade e cristianismos no Brasil de que forma os cristianismos existem no Brasil. Aqui, divido este subitem em duas formas de Cristianismo, os Catolicismos e os Evangelismos, conceituando sócio historicamente as diferenças dentro desses dois segmentos.

No terceiro subitem, chamado “Agência: Uma Categoria Analítica Útil”, é analisado como a vida das mulheres cristãs é compreendida por diferentes autores e revelo duas abordagens principais: a) uma interpreta a agência feminina dentro das igrejas como uma reprodução do ideário feminista; b) a outra amplia a noção de agência feminina, destacando a autoafirmação e aumento na capacidade de ação das mulheres dentro das igrejas. Aqui, discuto a definição de agência por meio de dois autores principais: Talal Asad (2021) e Saba Mahmood (2019).

No quarto e último subitem com título “O Agenciamento das Mulheres Cristãs”, é demonstrado de que forma o conceito de agência pode ser articulado para compreender as vivências de mulheres cristãs evangélicas e católicas no Brasil e no mundo.

Por fim, na Conclusão, faço um breve apanhado geral do que foi discutido durante todo o artigo, articulando a ideia de agência com a relação entre cristianismo e gênero. Reiterando experiências que ilustram uma dinâmica complexa da agência, onde a prática religiosa não apenas oferece resistência às limitações impostas, mas também cria formas de influência e ação que reafirmam seu papel crucial na sociedade e na vida comunitária.

2. A INTERFACE ENTRE GÊNERO E CRISTIANISMO: UM APANHADO HISTÓRICO

O Cristianismo é uma religião que tem, aproximadamente, 2.000 anos de história, considerando seu surgimento a partir dos ensinamentos de Jesus Cristo e o início da propagação do movimento cristão após sua morte e ressurreição. Os primeiros seguidores de Cristo eram chamados de "nazarenos" e inicialmente vistos como uma facção dentro do judaísmo, dado que tanto Jesus quanto eles eram judeus (COMBY, 1994). Neste contexto histórico, mulheres desempenhavam papéis respeitados e influentes fora do lar, participando ativamente de celebrações religiosas, eventos políticos e atividades econômicas (KOCHMANN, 2005).

A palavra "cristão" foi mencionada pela primeira vez em Antioquia, marcando o reconhecimento social desse grupo como uma entidade religiosa distinta¹⁸. Embora os eventos centrais da vida, morte e ressurreição de Jesus tenham ocorrido no Oriente Médio, foi por meio da expansão cristã na Europa, iniciada por Paulo¹⁹, que o Cristianismo se disseminou globalmente (COMBY, 1994; MILLER, 2015).

Um aspecto relevante da sociedade Romana da época é a forte estratificação social: mulheres, pessoas pobres, crianças, homens e escravizados tinham status sociais muito distintos. O Evangelho, ao trazer consigo a ideia de que todos “são iguais diante de Deus e [...] são salvos por Cristo” (COMBY, 1994, p. 31), respondeu aos anseios da sociedade Romana. Isso contribuiu para a popularidade do Cristianismo entre os romanos e outros povos conquistados pelo Império.

É a partir da influência cultural destes outros povos, os gregos e romanos, em particular, que as mulheres judias foram gradualmente excluídas das atividades públicas e relegadas ao lar e ao esquecimento (KOCHMANN, 2005). A percepção de que o papel social da mulher era reduzido nesses povos é corroborada por Comby (1994), quando diz:

¹⁸ Atualmente, a este grupo denominamos Igreja Primitiva ou Cristãos Primitivos.

¹⁹ Segundo Miller (2015), Paulo estava cansado de sofrer perseguição política-religiosa e, por não ter tido ainda um julgamento formal do Império Romano, solicitou ser julgado na corte em Roma, cidade localizada na Europa.

A civilização greco-romana é predominantemente masculina. A mulher é considerada inferior. [...] As mulheres pobres, que precisam abandonar os maridos, são reduzidas à prostituição. A dissolução dos costumes se volta contra a mulher [...]. (COMBY, 1994, p. 31).

Este dado torna-se relevante na medida em que há poucas evidências na literatura acadêmica sobre a presença de mulheres na esfera pública e/ou religiosa na Europa durante os primeiros séculos depois de Cristo e na Era Medieval, sendo, esta última, dominada pelo Cristianismo.

Conforme dito anteriormente, o Cristianismo ganhou grande apelo popular. Apesar disso, ele passou por um período de perseguição que durou desde a morte de Jesus Cristo até o século IV d.C. (Miller, 2015). Foi somente durante o reinado de Constantino I (272 d.C – 337 d.C) que aconteceu uma mudança significativa da forma com que o Cristianismo era tratado pelo Estado: “Os cristãos foram encorajados; seus líderes, honrados, e os mestres do cristianismo galgaram posições de confiança e influência no governo” (MILLER, 2015, p. 229).

O Cristianismo²⁰ foi consolidado como religião oficial do Império Romano²¹, influenciando a sociedade e

²⁰ Aqui trata-se da formação da Igreja Católica Apostólica Romana.

²¹ Segundo Miller (2015), em março de 313 d.C. é publicada a união entre a Igreja e o Estado.

penetrando nas zonas rurais²² da Europa após a queda do Império no século V d.C. (Miller, 2015). Durante os séculos que se seguiram, sua influência continuou a se expandir gradualmente. A partir do século XI, observou-se um significativo movimento de construção de templos, um aumento no apreço pelo conhecimento erudito por parte do clero, a consolidação da Igreja em diversos territórios e a realização das Cruzadas, marcando um período de transformação e crescimento para a fé cristã na Europa (MILLER, 2017).

Para Antoniazzi e Matos (1996, p. 80), é entre o século XI e o XIII que a Igreja faz um empreendimento político-religioso de deixar toda a Europa debaixo da sua autoridade política, com tentáculos no poder secular também. Este crescimento traz consigo a profanação de pessoas que eram tomadas como santas. Isso acaba provocando reações: a) dentro da Igreja, cria-se algumas Ordens, na tentativa de preservar valores tidos como sagrados (como a Ordem dos Franciscanos); b) fora da Igreja, há tentativas dos reinados de terem uma maior autonomia frente à Igreja. Desenvolve-se, portanto, uma cisão na tradição de aliança entre Igreja e Estado, firmada há quase 10 séculos.

Com o passar dos anos, alguns membros do clero passaram a tecer críticas à forma com que a Igreja lidava com alguns temas. O estopim das insatisfações foi as 95

²² Para Antoniazzi e Matos (1996, p. 18), o Cristianismo se inicia como um fenômeno urbano e adentra o campesinato apenas a partir do ano de 397 d.C.

teses escritas e publicadas por Martinho Lutero, em 1517, que acabaram por desencadear a Reforma Protestante (Antoniuzzi; Matos, 1996). Este movimento pode ser descrito como uma cisão da Igreja: se antes havia apenas uma, a Igreja Católica Apostólica Romana, após a Reforma (e a tradução da bíblia para as “línguas comuns”), há uma diversidade de igrejas surgindo.

No século XVI, a Reforma Protestante trouxe mudanças profundas, não apenas religiosas, mas também nas percepções sobre papéis femininos, sexualidade e educação. Martinho Lutero valorizou a importância da mulher para o âmbito familiar e defendeu a presença de mulheres no governo e na política (Ulrich, 2016). Além disso, desafiou normas da época por meio de seu testamento ao conceder à sua esposa Katharina, em 1542, papel de tutora e administradora familiar (ULRICH; DALFERTH, 2017). Por outro lado, ao instituir o casamento como modelo de vida ideal para as mulheres, ele buscou desestimular a vida em conventos, a despeito do posicionamento de muitas mulheres²³ que apoiavam a Reforma e que, ao mesmo tempo, desejavam permanecer com sua vida monástica.

Foi a partir do século XVIII, com a Revolução Francesa e o Iluminismo que houve um forte movimento de secularização da Europa. É a partir deste momento que o rompimento entre o sagrado (Igreja/s) e o profano

²³ A exemplo das mulheres moradoras do *Klarakloster* - o Convento de Santa Clara (Ulrich, 2016).

(Estado/s) se aprofunda²⁴, sendo evidenciada pela linguagem, simbolismo e costumes não cristãos da classe média liberal da época. Essa dinâmica aconteceu apesar da religiosidade cristã²⁵ ainda ser predominante entre a população europeia (HOBSEBAWM, 2015, p. 158). Movimentos sociais como os movimentos feministas, socialistas e trabalhistas passam a ganhar corpo e força (HOBSEBAWM, 2015, p. 159).

Para Antoniazzi e Matos (1996, p. 197), é como consequência deste momento histórico que as igrejas passam por um duplo movimento no século XIX: a) combater o liberalismo, com ênfase no retorno ao passado (união entre Estado e igrejas); b) abraçar a modernidade. Esse movimento quase antagônico não era exclusividade do pensamento religioso da época, no que toca a presença feminina na esfera pública, Nunes (2011) alega que muitas mulheres não se identificavam com os ideais tradicionais de domesticidade e maternidade, enquanto simultaneamente era disseminado um discurso consistente sobre o destino feminino atrelado à maternidade e ao lar. Enquanto a conclusão dos anseios das igrejas desembocou em um medo de mudança e em um apego às tradições (ANTONIAZZI; MATOS, 1996), os discursos sobre as mulheres não encontraram uma

²⁴ Corroborando com este pensamento, ao tratar da interface de gênero e cristianismo, Rohden (1997, p. 55) diz que “o que quase sempre caracterizou a relação entre feminismo e religião foi o afastamento”.

²⁵ Aqui incluo católicos, metodistas, protestantes, anglicanos e quaisquer outros segmentos religiosos que professavam Jesus Cristo como filho de Deus e o responsável pela salvação eterna.

solução. É assim que, nos anos 2000, o catolicismo se torna uma religião mundial e, passa a tomar uma postura diplomática, buscando a paz entre as nações.

Rohden (1997), ao discutir a condição feminina dentro das igrejas, argumenta que na Igreja Católica, embora haja uma longa tradição de ensinamentos que restringem o papel das mulheres na liderança eclesiástica, tem havido um aumento no diálogo sobre questões de gênero e feminismo²⁶. Por outro lado, a autora diz que, em algumas denominações protestantes/evangélicas, há avanços significativos na promoção da igualdade de gênero, a partir da ordenação de mulheres como pastoras, por exemplo.

3. CRISTIANISMOS À BRASILEIRA

No contexto brasileiro, o catolicismo foi a primeira forma de Cristianismo que chegou ao Brasil, por meio da colonização portuguesa. Aqui, desde o primeiro Censo²⁷,

²⁶ Por exemplo: a fundação da ONG, no Brasil, chamada Católicas. Pelo Direito de Decidir, que se debruça sobre temas que envolvem a legalização do aborto em território nacional, no ano de 1993.

²⁷ É certo que o Censo, ao tomar a identidade religiosa como única forma de compreender quem são os diversos grupos religiosos, apresenta alguns limites, posto que a declaração de uma identidade religiosa não informa as práticas realizadas. Sendo a compreensão das práticas religiosas essencial para saber se pessoas com diferentes identidades religiosas têm práticas similares (Mariz; Machado, 1998). Feito este adendo, o Censo é o único instrumento que nos oferece,

há a predominância de católicos dentre todos os segmentos religiosos. Apesar disso, a partir dos anos 1980 houve um declínio constante no seu número de adeptos.

O Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010 mostrou que a população brasileira, majoritariamente cristã, está dividida internamente entre sete grupos religiosos. Os evangélicos são, segundo estes dados, o segmento que mais cresceu no Brasil entre o Censo 2000 e o Censo 2010, com as mulheres representando a maioria entre os que se declararam evangélicos. No Censo 2000, os evangélicos eram 15,4% da população e no Censo 2010 22,2%, representando um avanço de 6,8%. Esses dados não surpreendem já que demonstram a continuidade do crescimento dos evangélicos no Brasil, que saltaram de 6,6% em 1980 para 9% em 1991.

Apesar do paulatino avanço evangélico e da diminuição de católicos, os católicos seguem sendo maioria. Desta forma, no Brasil, os dois segmentos cristãos mais relevantes são os católicos e os evangélicos. A partir da análise dos Censos Demográficos realizados aqui no país, foi identificado a consolidação da tendência de crescimento de dois segmentos: os evangélicos e um tipo específico de católico, os católicos *carismáticos* (Mariz; Machado, 1998).

enquanto pesquisadores, a possibilidade de identificar como a população se identifica no quesito religião.

No que diz respeito à relação entre modernidade e cristianismo, Mariz e Machado (1998) tratam o fortalecimento dos evangélicos enquanto *players* no campo religioso enquanto um desdobramento da modernização. Isso porque a modernização é um movimento que, no âmbito religioso, borra as fronteiras. Ela gera: a) um novo tipo de sincretismo que conta com baixo grau de comprometimento, como os “sem religião”; b) o aumento do número de evangélicos graças ao seu discurso de pureza e consequente reforço de fronteiras. Assim, tanto a consolidação de igrejas evangélicas enquanto instituições que competem no mercado religioso, quanto o abandono de uma identidade religiosa sem adesão à outra seriam, para as autoras, são respostas ao processo de modernização. Em outras palavras, é a modernidade que gera, no Brasil, o aumento dos “sem religião”, o fortalecimento dos evangélicos e o crescimento dos católicos carismáticos, por vezes chamados de “católicos evangélicos”, por ter uma postura de reforço das fronteiras de sagrado/profano similar ao dos evangélicos.

Mafrá (2014) identifica autores que apresentam o pentecostalismo como um tipo de cristianismo que constitui o indivíduo moderno autoconsciente e disciplinado, um dos vetores religiosos imbricado em uma rede de interrelações e estruturas da modernidade. Porém essa linha interpretativa recebe críticas, como a tecida por Simon Coleman (2018): para o autor, os pentecostais são um grupo antropologicamente construído enquanto o “outro repugnante”, por serem

poderosos, não-modernos e antimodernos. A relação entre modernidade e pentecostalismo é complexa, já que os pentecostais são um grupo heterogêneo que, ao mesmo tempo que têm menos instrumentos para identificar as continuidades entre seus pressupostos e a ciência/tecnologia (Mafra, 2014), também são donos de editoras e universidades (Coleman, 2018). Se, por um lado, Mariz e Machado (1998) compreendem o fenômeno do crescimento evangélico e dos católicos carismáticos como fruto da modernização; por outro, Mafra (2014) reconhece que, no Brasil, identificamos os católicos ou ateus como os “distribuidores de modernidade”.

Nos próximos subtópicos, irei caracterizar essas duas parcelas da população brasileira e de que forma as mulheres atuam dentro destes grupos.

3.1 OS CATOLICISMOS

Para Teixeira (2005), existe uma certa pluralidade interna no catolicismo brasileiro. Entre os “estilos culturais de ser católico” (p.17), destacam-se o catolicismo santorial, o catolicismo oficial, o catolicismo dos refiliados (como a Renovação Carismática Católica e as Comunidades Eclesiais de Base) e o catolicismo midiático. Nos parágrafos seguintes, irei apresentar as características de cada um desses grupos, segundo o autor.

O catolicismo santorial é uma forma tradicional de catolicismo no Brasil, centrada no culto aos santos. Se manifesta por meio de confrarias, irmandades, oratórios, capelas de beira de estrada e santuários. Esse estilo de catolicismo manifesta uma autonomia relativa em relação à estrutura institucional da Igreja e mantém uma intimidade com os santos que permeia todos os aspectos da vida dos devotos.

Já o catolicismo oficial representa a estrutura institucional da Igreja Católica, que enfrenta um momento de crise e declínio, já que apenas os católicos carismáticos passam por alta (Mariz; Machado, 1998). Busca reafirmar os valores tradicionais e aumentar a presença pública da Igreja na sociedade.

O catolicismo de reafiliados envolve a “re-adesão” de fiéis aos valores tradicionais do catolicismo, como observado na Renovação Carismática Católica (RCC) e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Esse movimento é focado na experiência pessoal e comunitária da fé, promovendo uma identidade religiosa renovada e um compromisso ético e político. A RCC busca sintonia com a igreja oficial, mas também apresenta uma dinâmica de autonomia. Já as CEBs são compreendidas por Antoniazzi e Matos (1996, p.39) como “escolas de educação democrática”, constituindo um ambiente de evangelismo e de atuação cidadã. Destacando-se, portanto, pela conscientização e participação em lutas populares.

Por fim, o catolicismo midiático utiliza os meios de comunicação de massa para promover a fé e atrair fiéis, sendo particularmente associado à Renovação Carismática Católica. Esse estilo inclui figuras midiáticas como o padre Marcelo Rossi, que alcançou grande popularidade através de rádio, televisão e vendas de CDs. A presença midiática é uma estratégia para enfrentar o processo de “destraditionalização”, aproximando-se de possíveis novos fiéis.

Esses diferentes estilos de catolicismo refletem a capacidade da Igreja Católica de se adaptar e transformar diante das mudanças sociais. Assim, é perceptível uma tensão entre tradições e inovações dentro da Igreja Católica.

3.2 OS EVANGELICALISMOS

Ainda que exista uma importante discussão a respeito de como podemos definir quem são os evangélicos, Mafra (2001) destaca uma identificação interna e externa caracterizada como “um povo missionário cristão”, um atributo significativo dos evangélicos que, no Brasil, passaram por três ondas, segundo a abordagem de Freston (1994). A primeira onda, que tem início em 1910 com a chegada das igrejas Congregação Cristã e da Assembleia de Deus ao Brasil, é caracterizada pela pobreza e pouca escolaridade dos fiéis que davam ênfase à glossolalia e à rejeição do mundo

exterior. A segunda onda compreende a década de 1950 ao meio da década de 1970, enquanto o país passava por mudanças com a urbanização e industrialização (Nunes Júnior, 2013, p. 15). Segundo Freston (1994), é a partir dela que os valores cristãos de evangelismo e cura passaram a ser difundidos em diversos meios de comunicação e em lugares incomuns. É nesse momento que os pentecostais se segmentam e surgem três grandes igrejas: Deus é Amor, Brasil Para Cristo e Evangelho Quadrangular. Já a terceira onda, também chamada de neopentecostalismo, inicia-se no fim da década de 1970 e início de 1980, e se caracteriza pelo crescimento de denominações, difusão da Teologia da Prosperidade e guerra espiritual contra Satanás, além da manutenção das características das outras ondas (Freston, 1994). Foi nesta onda que surgiu a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Apesar do movimento evangélico passar por transformações acentuadas, no que tange à intensidade da atuação feminina as igrejas evangélicas não apresentam grandes diferenças, tendo um ponto em comum: apresentam um “rosto feminino”. Em denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus e Deus é Amor, a porcentagem feminina é maior do que a média entre os evangélicos em geral (Machado, 2005). No entanto, a despeito dessa expressiva participação e da implementação do sacerdócio feminino já na década de 1950 na Igreja do Evangelho Quadrangular com a consagração de seis ministras (Souza, 2016, p. 61), foi apenas no início da década de 1990 que emergiram de

forma significativa as igrejas evangélicas com liderança feminina (Machado, 2005; Miranda, 2009; Nunes Júnior, 2013).

4 AGÊNCIA: UMA CATEGORIA ANALÍTICA ÚTIL

Para a investigação das mudanças na vida de mulheres, considero fundamental a compreensão do conceito de agência. Nos trabalhos que se referem a questões de gênero no cristianismo, podemos encontrar duas abordagens centrais (COUTO, 2002). Na primeira, estão os pesquisadores que trabalham com a noção de que a “agência feminina” é a reprodução do ideário feminista. Essa abordagem opera sob a lógica da dominação masculina/opressão feminina, ativo/passivo: mulheres cristãs estão envoltas em uma estrutura religiosa que sustenta a ideologia da dominação masculina (ROHDEN, 1997, p. 55). Bandini (2008), na tentativa de compreender a relação poder-gênero, comparou as trajetórias femininas em três igrejas. E, para a autora, esses templos mantinham discursos para manter os papéis tradicionais de gênero e, por conta do atravessamento desses discursos com marcadores de raça, classe e idade, as mulheres continuariam “presas”. Isso porque suas “ações de resistência” não dissiparam os mecanismos estruturais da sua condição. Assim, os homens são sujeitos da ação e as mulheres são o objeto, sendo estas interpretadas como sujeitos da ação na medida que se contrapõem e rompem

com as tradições cristãs (BANDINI, 2015; GABATZ, 2016; SOUZA; OSHIRO, 2018).

Desse modo, as mulheres são consideradas passivas dentro das dinâmicas internas das igrejas, sendo-lhes oferecidos papéis menores e menos frequentes na liderança, indicativo da pouca autonomia após a adesão religiosa, com a participação e liberdade reprimidas nas igrejas:

Enquanto a liderança masculina constrói a história oficial da organização, as mulheres produzem a “história não contada”, a não dita pela liderança. [...] Mãe de oito filhos e com reconhecimento da comunidade pelo trabalho que realiza no âmbito religioso, Noêmia acolhe o modelo patriarcal, reproduz a estrutura de dominação masculina e a condição social de opressão social. (BANDINI, 2008, p.190-192, grifo meu).

Na segunda abordagem encontram-se as pesquisas que interpretam a agência feminina de maneira mais ampla. Nestes trabalhos, a vinculação de mulheres às igrejas não perpassaria pela dominação/submissão, mas estaria relacionada à autoafirmação feminina e ao aumento na capacidade de ação destas mulheres (ALMEIDA, 2009; MACHADO, 2005; MAFRA, 1996; PEREIRA, 2016; RABELO, 2011). Com efeito, a experiência dentro das igrejas abriria caminhos para que suas demandas sejam validadas, ouvidas e trabalhadas de forma coletiva ou não, houvesse acréscimo no seu campo de possibilidades de atuação e ampliação da autonomia:

O que chamo “culto em ação” diz respeito às ministrações e circuitos religiosos frequentados por mulheres [...]. Desta forma, busco situar essas mulheres agindo nas atividades religiosas em que elas predominam, seja ministrando e participando nos cultos de oração e naqueles dedicados às intervenções de curas e milagres. (PEREIRA, 2016, p. 71)

Asad (2021) explora o conceito de agência a partir do agenciamento da dor ao problematizar a noção de sofrimento como um agente externo e repressivo ao qual a pessoa que sofre se articula *contra* esse desempoderamento e reagiria de forma a superá-lo. Se, durante algum tempo, o sofrimento era tomado enquanto *causa* de uma ação, Asad (2021) propõe pensá-lo enquanto um *tipo* de ação. Nesse sentido, a agência enquanto resistência é tratada como uma possibilidade dentre outras e não mais a única concebível. A dor seria, em contextos específicos, agentiva na história de pessoas religiosas e parte constitutiva da experiência, além de configurar relações humanas, portanto não valorada negativamente. Assim, é preciso que se investigue como os corpos vivem concretamente a dor e o sofrimento.

Ainda pensando nas diferentes articulações da agência, Mahmood (2019) propôs uma definição de agência que não esteja relacionada à mentalidade feminista de emancipação, mas sim à ideia de poder foucaultiano. A autora define agência não só como um sinônimo de resistência às relações de dominação, mas também como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações de subordinação específicas. Seu

argumento é que o entendimento da agência tem relação intrínseca com as técnicas de controle de corpos empregadas em um contexto específico. Isso porque, para Foucault (1989), o processo de produção de corpos dóceis gera resistências, ocasionando assim o deslocamento do poder (que não vacila, antes recua e investe em outros lugares).

O domínio, a consciência de seu próprio corpo, só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder. [...] Tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... O poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo. (FOUCAULT, 1989, p. 82-83).

5. O AGENCIAMENTO DAS MULHERES CRISTÃS

A vida das mulheres cristãs evangélicas e católicas no Brasil e no mundo revela uma rica diversidade de experiências. Dentro de suas igrejas, as mulheres cristãs desempenham papéis ativos, muitas vezes assumindo posições de cuidado e orientação, como o trabalho com crianças e jovens.

No que tange às igrejas evangélicas, seu crescimento tem ampliado o espaço para a atuação

feminina, permitindo que mulheres se tornem lideranças em ministérios. Apesar disso, há entraves na ascensão feminina a cargos de liderança, já que mulheres em igrejas evangélicas encontram dificuldades na ascensão na liderança formal, enquanto conseguiriam desempenhar algumas funções desembaraçadamente, tais como abertura de cultos, oportunidades e células (Almeida, 2009).

Muito embora a atuação na liderança seja, por vezes, identificada como central, para Rabelo (2011), a atividade religiosa destas mulheres manifesta-se através do exercício dos dons reconhecidos como cura, interpretação e revelação espiritual. Rabelo (2011):

O campo em que a mulher pentecostal atua é todo ele recortado por indícios do poder sagrado [...]. Sua agência se constitui nesse diálogo com “o outro” divino e prolonga-se no exercício dos dons. (Rabelo, 2011).

Dessa forma, a igreja evangélica fornece às mulheres que comungam desta fé o “preenchimento de suas demandas particulares no templo religioso, a partir da ministração do culto” (Pereira, 2016).

Já Igreja Católica, as mulheres também encontram espaço para uma participação ativa e engajada, especialmente na Renovação Carismática Católica (RCC) e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A mobilização de Maria como uma mãe amorosa, a santa mais próxima

de Jesus²⁸, é uma representação constante da importância feminina para a Igreja Católica.

Na RCC, elas lideram grupos de oração, ministérios de música e outras atividades que promovem a espiritualidade carismática, resultando em um renovado sentido de identidade religiosa e compromisso comunitário. As CEBs, inspiradas na Teologia da Libertação, incentivam a participação ativa dos leigos na vida da igreja e nas lutas sociais, com as mulheres frequentemente liderando iniciativas de conscientização e mobilização popular para promover a justiça social e a igualdade de gênero.

Apesar do envolvimento ativo e das conquistas, às mulheres cristãs, tanto evangélicas quanto católicas, enfrentam desafios significativos. A estrutura patriarcal presente em muitas denominações religiosas pode limitar o acesso das mulheres a posições de liderança e tomada de decisão. No entanto, muitas têm encontrado maneiras de contornar essas barreiras, seja através de movimentos internos de reforma, seja pela criação de novos espaços de atuação. A vida das mulheres cristãs evangélicas e católicas no Brasil é marcada por uma profunda espiritualidade e um compromisso com suas comunidades. Elas desempenham papéis essenciais tanto dentro das igrejas quanto na sociedade em geral,

²⁸ Segundo Antoniazzi e Matos (1996, p. 158): “Os diversos momentos da vida de Maria estão intrinsecamente associados à vida de Jesus. A oração a Nossa Senhora se confunde com a meditação da própria vida de Jesus”.

enfrentando desafios e conquistando espaços de liderança e ação social. Suas histórias e experiências refletem a rica diversidade do cristianismo no Brasil e a capacidade de adaptação e transformação das tradições religiosas frente às demandas contemporâneas.

Relacionando esta análise com as discussões teóricas de Asad (2021) e Mahmood (2019), é possível observar como a agência das mulheres cristãs é exercida em contextos de sofrimento e subordinação. Asad (2021), ao propor a dor como um agente que constitui a experiência religiosa, nos oferece uma ferramenta analítica para compreender a história contada por Mafra (2014) de Ana Cláudia, uma mulher-mãe evangélica com um filho enredado com organizações criminosas por nove anos. Esta mãe relata à autora que seu filho foi assassinado dois dias após ela parar de orar a Deus que o consertasse e começar a pedir que a vontade de Deus se tornasse realidade. Seu sofrimento é presente no seu relato, bem como é exemplificador de como a dor pode ser também uma forma de agir no mundo, uma forma de viver a fé: renunciar o que mais ama em favor de Deus, pela compreensão de que o sofrimento é “útil”.

Assim, esta perspectiva pode ser aplicada às mulheres cristãs que, através de suas práticas religiosas e engajamentos comunitários, encontram maneiras de transformar o sofrimento em ações positivas e significativas dentro de suas comunidades. As experiências dessas mulheres, muitas vezes marcadas por desafios e adversidades, não são simplesmente reativas,

mas demonstram uma capacidade proativa de moldar e influenciar suas vidas e ambientes. Ou seja, a agência dessas mulheres se manifesta tanto em sua liderança e engajamento em ministérios e atividades sociais quanto na forma como elas navegam e transformam as relações de poder dentro de suas tradições religiosas.

Um bom exemplo de como essa agência se manifesta na vida cotidiana das mulheres cristãs hoje é analisar a questão da liberdade. Para compreendê-la, é importante ter em mente que o projeto religioso cristão é marcado pela filiação individual de uma pessoa que tenta ser santo. Assim, na medida em que a pessoa se aproxima à santidade, ela submete-se à completa renúncia de si: não por se subordinar a uma pessoa, mas à vontade de Deus, que pode ser verbalizada pelas “pessoas excepcionais”. Essa é uma *outra* liberdade, um tipo específico de liberdade que é oferecida pela santidade (por vezes, se apresenta como liberdade para *não fazer*), conforme discutido por Mafra (2014). Isto é, para essas mulheres, a expressão de uma relação complexa entre ação e subordinação, levando em consideração que elas estão sujeitas a uma dada hierarquia dentro de suas comunidades de fé. O *não fazer* (que em suas vidas cotidianas se apresenta como “não pecar”) é uma articulação da agência (MAHMOOD, 2019) que lhes confere o título de *pessoa excepcional* (Mafra, 2014)²⁹.

²⁹ Para Mafra (2014), essas “pessoas excepcionais” são um grupo que desenvolve a habilidade de ler o outro, suas intenções e pensamento e

Portanto, a vida das mulheres cristãs evangélicas e católicas no Brasil ilustra uma complexa interação entre sofrimento, agência e estrutura social. Elas demonstram como, a partir de suas experiências religiosas, é possível não apenas resistir às limitações impostas, mas também criar formas de ação e influência que reafirmam seu papel crucial na sociedade e na vida comunitária.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, analisamos a relação das mulheres com o cristianismo desde o século XVIII até os dias atuais, com foco no contexto brasileiro. Desde os primórdios, as mulheres desempenharam papéis significativos, apesar de algumas limitações. Com a Reforma Protestante e os movimentos do século XVIII, como o Iluminismo e a Revolução Francesa, surgiram novas oportunidades para as mulheres.

No Brasil, o catolicismo predominante foi gradualmente desafiado pelo crescimento dos movimentos evangélicos a partir da década de 1980, revelando uma dinâmica complexa de adaptação e resistência à modernidade. Este crescimento foi acompanhado por um aumento na agência feminina, com mulheres assumindo papéis de liderança e participação ativa em suas comunidades de fé. A análise histórica e

desvelar o que é santo do que é profano. É fruto de uma trajetória no mundo dedicada a conhecer e viver os ensinamentos bíblicos.

bibliográfica revelou que, embora as mulheres ainda enfrentem barreiras para alcançar posições de liderança formal nas igrejas, elas continuam a exercer uma influência crucial através de formas diversas de agência. Seja liderando grupos de oração, ministérios musicais ou participando ativamente das Comunidades Eclesiais de Base, às mulheres cristãs demonstram uma capacidade notável de navegar e transformar as estruturas sociais e religiosas.

Em conclusão, a trajetória das mulheres no cristianismo é marcada por uma luta contínua por reconhecimento e igualdade. As mudanças observadas ao longo dos séculos evidenciam um movimento progressivo, embora não linear, rumo à valorização da contribuição feminina nas igrejas e na sociedade. Este estudo destaca a importância de continuar explorando e promovendo a agência das mulheres cristãs, reconhecendo seu papel vital na construção de uma fé mais inclusiva e equitativa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos. Flores no concreto: Gênero e liderança institucional entre pentecostais da periferia de Salvador. 2009. 163 f. *Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)* - Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique. *Cristianismo: 2000 anos de caminhada - História da Igreja*. São Paulo: Editora Paulinas, 1996.

ASAD, Talal. *Formações do secular: cristianismo, islã, modernidade*. São Paulo: Editora Unifesp. 2021.

BANDINI, Claudine Aparecida de Paula. Costurando certo por linhas tortas: um estudo de práticas femininas no interior de igrejas pentecostais. 2008. 317 f. *Tese (Doutorado em Ciências Humanas)* - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

BAUER, Martin; AARTS, Bass. *A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos*. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

COLEMAN, Simon. *Zonas fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo “repugnante”*. Debates do NER, Porto Alegre, n. 33, p. 271-312, jan./jul. 2018.

COMBY, Jean. *Para ler a história da igreja - Tomo I: Das origens ao século*. 5. ed. São Paulo: Editora Loyola, 1994.

COUTO, Márcia Thereza. *Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs*. Revista Estudos Feministas, v.10, 2002, p. 357-369.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. Disponível em: <https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A_Microfísica_do_Poder_-_Michel_Foucault.pdf>. Acesso em: 20 maio. 2024.

FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, A., MARIZ, C. L., SARTI, I., BITTENCOURT FILHO, J. SANCHIS, P., FRESTON, P., VALLE, R., FERNANDES, R. C., GOMES, W. (Orgs.). *Nem anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GABATZ, Celso. As mulheres nas igrejas neopentecostais: a busca pelo protagonismo em meio a tradições hegemônicas. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 95-103, jul./dez. 2016.

KOCHMANN, Rabina Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: *A era das revoluções: 1789-1848*. Editora Paz e Terra, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, ago. 2005.

MAFRA, Clara. *Carismáticos e pentecostais*: adesão religiosa na esfera familiar. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 199-202, out. 1996.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 88 p. (Coleção Descobrindo o Brasil).

MAFRA, Clara. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *Religião & Sociedade*, v. 34, p. 173-192, 2014.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica [online]*, v. 23 (1), mar. de 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etnografica/6431>>. Acesso em: 20 maio. 2024.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, v. 5, p. 21-39, 1998.

MILLER, Andrew. *A história da Igreja*. Vol.1. Diadema: Depósito de Literatura Cristã, 2015.

MILLER, Andrew. *A história da Igreja*. Vol. 2. Diadema: Depósito de Literatura Cristã, 2017.

MIRANDA, Fernanda Honorato. Religião e mulher: liderança feminina no pentecostalismo evangélico. 2009. 87 f. *Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações)* - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

NUNES, Silvia. Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar. *Psicologia Clínica*, v. 23, 2011.

NUNES JÚNIOR, José S. Pastora e Mulher - “Ele me entregou o Cajado”: Processo de Ensino e Aprendizagem Utilizados Na Experiência Formativa Do Pastorado Feminino Pentecostal. 29 abr. 2013. 171 f. *Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade)* - Universidade Estadual da Bahia, Salvador.

PEREIRA, Marcos Vinício de Santana. Missionárias e profetizas da Assembleia de Deus: domínio feminino no pentecostalismo brasileiro. 2016. 139 f. *Tese (Doutorado em Antropologia)* - Universidade Federal da Bahia, Salvador.

RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*, Salvador, v.24, n. 61, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19191/12458>>. Acesso em: 20 maio. 2024.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 8/9, p. 51-97, 1997. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1878>. Acesso em: 20 maio. 2024.

SOUZA, Sandra Duarte de; OSHIRO, Claudia Poleti. Mulheres evangélicas e violência doméstica: o que o poder público e a igreja têm a ver com isso? *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 16, p. 203-219, nov. 2018. Disponível em:

<<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6730>>. Acesso em: 20 maio. 2024.

SOUZA, Valéria Vieira de. A (r)existência das vocacionadas ao ministério pastoral batista: descortinando a relação entre as pastoras batistas de São Paulo e a não filiação na Ordem dos Pastores Batistas do Brasil em São Paulo (OPBB-SP). 2016. 152 f. *Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)* - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.

ULRICH, Claudete Beise. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do Século XVI. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2, p. 71-94, mai.-ago. 2016.

ULRICH, Claudete Beise; DALFERTH, Heloisa Gralow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

9

Melissa dos Santos Miguel
Sandra Morais Ribeiro dos Santos

Em nome de Deus? A violência contra
mulheres e o silêncio no contexto
religioso brasileiro



CAPÍTULO 9

EM NOME DE DEUS? A VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES E O SILÊNCIO NO CONTEXTO RELIGIOSO BRASILEIRO

Melissa dos Santos Miguel ³⁰

Sandra Morais Ribeiro dos Santos ³¹

1. INTRODUÇÃO

A violência contra as mulheres persiste como um fenômeno estrutural, grave e recorrente em nossa sociedade, manifestando-se em diferentes esferas, inclusive nas instituições religiosas. Trata-se de uma expressão histórica das assimetrias de gênero que organizam relações sociais, simbólicas e institucionais, sendo sustentada por práticas e discursos que naturalizam a desigualdade entre homens e mulheres. Nessa direção, a categoria gênero, compreendida como forma de significar relações de poder, permite analisar como determinadas hierarquias são historicamente produzidas e legitimadas (SCOTT, 1995).

Embora o cristianismo se fundamente em valores como amor, cuidado e dignidade humana, interpretações descontextualizadas e anacrônicas de textos bíblicos têm sido utilizadas para legitimar a submissão feminina, a

³⁰ Bacharel em Teologia no Centro Universitário Internacional UNINTER.

³¹ Doutora e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR). Professora Orientadora do curso de Bacharelado em Teologia do Centro Universitário Internacional UNINTER.

permanência de mulheres em lares violentos e o silenciamento das vítimas. Esse cenário evidencia a necessidade de compreender de que modo a religião pode se constituir tanto como espaço de acolhimento e proteção quanto como mecanismo de reprodução da violência, especialmente quando discursos pastorais e práticas institucionais se articulam a lógicas patriarcais.

A partir desse problema, este trabalho investiga como lideranças e instituições religiosas têm respondido a situações de violência doméstica. Parte-se da compreensão de que a religião não opera de forma unívoca: ela pode constituir espaço de suporte subjetivo e comunitário, mas também atuar como dispositivo de controle moral quando associada a lógicas patriarcais que sacralizam a obediência e a resignação acima da integridade da mulher. Em muitos contextos, mulheres são orientadas a permanecer em relacionamentos abusivos em nome da fé, enquanto a busca por apoio jurídico, psicológico ou institucional é desencorajada em favor da preservação da imagem familiar, comunitária ou eclesial.

Essa postura expõe a vítima a risco contínuo e favorece a impunidade do agressor. Casos como o de Sara Mariano, noticiado pelo G1 em 2023, e o de Cláudia, divulgado pelo Jornal Extra em 2011, evidenciam que a omissão de líderes e instituições religiosas pode agravar dinâmicas de violência já instaladas. Embora tais episódios não esgotem a complexidade do fenômeno, eles tornam visível uma realidade frequentemente mantida no silêncio.

Este artigo tem como objetivo central analisar como comunidades religiosas, lideranças pastorais e

instituições eclesiais têm lidado com situações de violência contra mulheres. Busca-se compreender tanto os riscos decorrentes da negligência quanto as possibilidades de transformação desse cenário. Entre os objetivos específicos, destacam-se: a) analisar as consequências da espiritualização da violência; b) refletir sobre as implicações teológicas de interpretações bíblicas utilizadas para justificar a submissão feminina; e c) discutir as responsabilidades sociais e institucionais das igrejas diante dessa problemática.

Para sustentar essa análise, o trabalho mobiliza autores como César (2021), em *O grito de Eva*, e Martins (2021), em *Igrejas que calam mulheres*, além de referenciais dos estudos de gênero e da teologia feminista. A pesquisa é qualitativa, bibliográfica e documental, com abordagem interpretativa voltada à articulação entre teoria, casos públicos e crítica religiosa. A etapa bibliográfica contemplou obras e estudos acadêmicos sobre religião, gênero e violência, consultados em bases como Google Acadêmico, SciELO e CAPES; a etapa documental recorreu a materiais jornalísticos, especialmente os casos de Sara Mariano e Cláudia. O recorte temporal, entre 2002 e 2023, permite relacionar referenciais teóricos, registros midiáticos e feminicídios recentes associados a contextos religiosos.

2. VIOLÊNCIA DE GÊNERO E DISTORÇÕES HERMENÊUTICAS NO AMBIENTE RELIGIOSO

A violência contra mulheres em ambiente religioso, em muitos casos, é sustentada por interpretações bíblicas descontextualizadas e anacrônicas, que reforçam estruturas patriarcais e

legitimam a submissão feminina. Nesse sentido, o patriarcado pode ser compreendido não apenas como organização familiar centrada na autoridade masculina, mas como lógica social ampla que distribui poder, autoridade e legitimidade de forma desigual, repercutindo também nas formas de leitura da tradição religiosa e nos modos de exercício da liderança eclesial. Tal dinâmica aproxima-se do que Bourdieu (2002) denomina violência simbólica, isto é, um tipo de dominação que se exerce de maneira difusa, naturalizada e socialmente reconhecida, fazendo com que relações desiguais sejam percebidas como legítimas, desejáveis ou mesmo divinamente instituídas.

Violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. (BOURDIEU, 2002, p. 7-8).

Essa realidade, contudo, não deve ser generalizada para todas as igrejas ou denominações religiosas, pois há comunidades de fé que desenvolvem práticas efetivas de acolhimento, proteção e defesa da dignidade feminina. O problema analisado neste artigo não reside na fé cristã em si, mas nas distorções hermenêuticas que deslocam textos bíblicos de seus contextos históricos e os utilizam para justificar relações de dominação, submissão e silenciamento.

Textos como Efésios 5 e Gênesis 3, quando lidos de forma isolada, têm sido utilizados para afirmar que a mulher deve obediência irrestrita ao marido, inclusive em

contextos marcados por abuso, humilhação e agressão. Uma leitura crítica desses textos exige reconhecer que toda interpretação é historicamente situada e atravessada por disputas de poder. A hermenêutica feminista, nesse sentido, propõe uma leitura de suspeita diante de tradições exegéticas que universalizam experiências masculinas e convertem prescrições contextuais em normas permanentes de subordinação feminina. Conforme Schüssler Fiorenza (1995), ler a tradição cristã a partir da memória das mulheres e do discipulado de iguais implica deslocar o eixo interpretativo da obediência para a justiça, da submissão para a dignidade e do silêncio para a voz histórica das sujeitas oprimidas. Quando o contexto histórico, social e literário das Escrituras é ignorado, produz-se uma leitura anacrônica e especulativa, capaz de naturalizar relações desiguais de poder, silenciar a vítima e dificultar a denúncia.

Santos e Oliveira (2016), no artigo “Por amor a Cristo: quando a fé aprisiona”, reforçam esse argumento ao afirmar que tais leituras decorrem da cultura patriarcal e da desconsideração do contexto histórico em que os textos bíblicos foram produzidos. A crítica das autoras permite compreender que o anacronismo hermenêutico não é apenas um erro de interpretação, mas uma prática que pode produzir efeitos concretos sobre a vida de mulheres submetidas à violência.

Essa discussão ganha urgência quando confrontada com dados sociais mais amplos. Segundo a ONU Mulheres (2023), o ambiente doméstico constitui um dos principais espaços de ocorrência da violência de gênero. Nesse cenário, orientações religiosas que desencorajam a denúncia ou substituem medidas de

proteção por apelos exclusivos à oração podem ampliar a vulnerabilidade das vítimas.

A religião tem um potencial simbólico fabuloso, ela é uma das principais instituições sociais formadoras de sentido, dificultando às pessoas a percepção do potencial da violência produzida por ela. Em se tratando de violência contra as mulheres, a influência de caráter opressivo para a humanidade é incalculável, pois a religião também tem responsabilidade na Hierarquização dos sexos, que influencia a soberania dos homens em relação às mulheres. A construção de símbolos prioritariamente masculinos e sua estrutura patriarcal são impactantes na formação dos indivíduos. A violência simbólica é imperceptível e invisível, porém perversa em suas consequências, pois o discurso patriarcal conservador e machista é sacralizado pela religião, que, por sua vez, interfere diretamente na forma como o homem e a mulher são representados socialmente. (OSHIRO, 2017, p, 107).

Conforme observado por Oshiro (2017), ao analisar a influência do cristianismo em relações familiares violentas, evidencia que discursos religiosos podem tanto oferecer suporte simbólico às mulheres quanto reforçar mecanismos de permanência em relações abusivas, especialmente quando a preservação do casamento é colocada acima da proteção da vítima. De modo convergente, Silva (2023) chama atenção para a prevalência da violência doméstica entre mulheres evangélicas, indicando a necessidade de que comunidades de fé reconheçam a gravidade do problema e atuem de forma articulada com redes de acolhimento, denúncia e proteção.

Nesse ponto, César (2021), em *O grito de Eva*, contribui para evidenciar como mulheres podem ser atingidas não apenas pela violência no lar, mas também pela invisibilidade e pelo silêncio produzidos em determinados ambientes religiosos. A autora destaca mecanismos simbólicos e institucionais que favorecem a subjugação feminina, mostrando que a violência também se expressa por meio de linguagens, aconselhamentos, práticas litúrgicas e representações teológicas que geram culpa, medo e autos silenciamento.

Nessa mesma direção, a teologia latino-americana, representada por autoras como Ivone Gebara (2000; 2007), insiste que a experiência concreta das mulheres constitui lugar epistemológico incontornável para a reflexão teológica, especialmente quando a religião, em vez de libertar, reforça lógicas patriarcais de sofrimento, culpa e resignação.

Martins (2021), em *Igrejas que calam mulheres*, também evidencia a convivência institucional de diversas denominações no encobrimento da violência. O autor menciona, por exemplo, o caso da Convenção Batista do Sul, nos Estados Unidos, em que centenas de lideranças religiosas foram acusadas ou envolvidas em situações de abuso sem que houvesse medidas disciplinares efetivas.

No contexto brasileiro, os casos de Sara Mariano, Regina e Cláudia ilustram a gravidade dessa omissão pastoral. Em diferentes situações, a orientação de “orar e suportar” aparece como substituto de medidas concretas de proteção, revelando como o aconselhamento espiritual, quando dissociado da responsabilização do agressor e do encaminhamento adequado da vítima, pode perpetuar o ciclo de violência.

Vilhena (2010), no artigo “Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas”, afirma que é recorrente, em determinados contextos eclesiais, associar a violência praticada por homens a uma suposta possessão demoníaca. Tal interpretação desloca a responsabilidade do agressor e a atribui ao demônio, sugerindo que a solução do problema dependeria apenas da intercessão e da perseverança espiritual da mulher. Nesse raciocínio, se a violência persiste, a culpa recai sobre uma suposta fragilidade da fé feminina, o que reforça ainda mais a culpabilização da vítima.

Krob (2014), no artigo “A igreja e a violência doméstica contra as mulheres”, observa que algumas instituições religiosas chegam a minimizar o sofrimento feminino ao compará-lo ao sofrimento de Jesus Cristo. Nessa perspectiva, as mulheres seriam chamadas a suportar as “provações” da vida com resignação. Tal visão conservadora, orientada pela preservação da família a qualquer custo, contribui para a perpetuação do silêncio e da omissão diante da violência.

O argumento de Krob (2014) permite observar, ainda, que a figura de Eva é frequentemente mobilizada para associar a condição feminina ao sofrimento e à culpa. Essa leitura, quando tomada como justificativa religiosa, naturaliza a dor, reforça a inércia diante da violência e dificulta a ruptura com relações abusivas.

É importante destacar que, em algumas comunidades, a não intervenção é justificada por interpretações de textos como 1 Coríntios 6.1-8, nos quais Paulo desaconselha levar disputas internas aos tribunais. Contudo, a violência doméstica não pode ser considerada

questão trivial, pois se trata de crime previsto em lei. A confusão entre conflito interpessoal e violência estrutural constitui um grave equívoco pastoral, pois obscurece a assimetria de poder envolvida na relação abusiva e desresponsabiliza o agressor.

A própria Bíblia reconhece o papel das autoridades civis na punição do mal (Rm 13,1-5). Em Lucas 4,18, Jesus inaugura seu ministério anunciando libertação dos oprimidos, em clara oposição a práticas de violência. A espiritualização da violência, quando afirma que “apenas oração resolve”, é, nesse sentido, cúmplice do abuso. Assim, a denúncia e a busca por justiça não se opõem à fé, mas fazem parte de sua vivência prática.

Em síntese, os resultados desta pesquisa permitem identificar três níveis de omissão: o institucional, quando denominações religiosas não adotam medidas contra abusadores; o pastoral, quando aconselhamentos reduzem a violência à oração e à resignação; e o comunitário, quando fiéis ignoram sinais de abuso em suas convivências. Esses níveis se articulam entre si e revelam a necessidade de revisar práticas eclesiais, qualificar a hermenêutica bíblica e construir redes efetivas de proteção e encaminhamento das vítimas.

A seção seguinte aprofunda essa análise ao relacionar a omissão eclesial a estruturas mais amplas de patriarcado, poder, interseccionalidade e crítica teológica feminista.

3. PATRIARCADO, RELIGIÃO E RESPONSABILIDADE ECLESIAL DIANTE DA VIOLÊNCIA

A discussão anterior evidencia que a omissão religiosa não se limita a falhas pontuais de aconselhamento, mas se relaciona a estruturas sociais mais amplas. Heleieth Saffioti (2004; 2015) contribui decisivamente para essa leitura ao tratar a violência de gênero como fenômeno estrutural, articulado ao patriarcado, às relações de classe e às formas históricas de dominação. Nessa perspectiva, a violência não pode ser interpretada apenas como desvio individual ou falha moral do agressor, pois está vinculada a uma organização social que distribui poder de modo desigual entre homens e mulheres. Quando instituições religiosas silenciam diante da violência doméstica, deixam de atuar como espaços de proteção e podem reforçar a engrenagem social que sustenta a dominação masculina.

Essa compreensão estrutural é ampliada por Rita Laura Segato (2003; 2016), para quem a violência de gênero opera como linguagem de poder e pedagogia social da crueldade. Para a antropóloga, a agressão contra o corpo feminino comunica uma ordem hierárquica sustentada por pactos de masculinidade e por mecanismos sociais de reconhecimento da autoridade masculina. No contexto religioso, essa chave interpretativa evidencia que o silêncio eclesial não é neutro: ao minimizar a agressão, espiritualizar o sofrimento ou aconselhar a permanência da vítima no relacionamento abusivo, a comunidade comunica à mulher que sua dor é secundária e ao agressor que sua conduta pode ser relativizada. Assim, a omissão pastoral preserva hierarquias e enfraquece a responsabilização.

A esse quadro soma-se a dimensão interseccional da violência. Kimberlé Crenshaw (1989; 1991) demonstra que as experiências de opressão não se organizam de modo isolado, mas se cruzam em marcadores como gênero, raça, classe, religião e posição social. No caso das mulheres religiosas, a violência pode ser intensificada por vínculos comunitários, dependência econômica, medo da exposição pública, receio de romper com a autoridade pastoral e culpa espiritual. Em contextos periféricos e racializados, esses fatores tendem a se agravar diante da fragilidade de acesso a políticas públicas, serviços especializados e redes de proteção. Por isso, a resposta eclesial precisa reconhecer que as mulheres não vivenciam a violência da mesma maneira e que protocolos pastorais genéricos podem ser insuficientes quando ignoram desigualdades concretas.

No campo teológico, essa discussão ganha densidade com as contribuições de Mary Daly (1973) e Rosemary Radford Ruether (1983), que problematizam imagens religiosas associadas à obediência feminina, ao sacrifício e à renúncia de si. A crítica teológica feminista evidencia que linguagens religiosas aparentemente neutras produzem efeitos concretos sobre o modo como mulheres compreendem sua dignidade, seus direitos e suas possibilidades de romper ciclos de violência. Ruether, ao discutir a relação entre sexismo e linguagem teológica, mostra que a tradição cristã precisa ser continuamente reinterpretada à luz da justiça e da libertação. Essa perspectiva converge com a leitura de Ivone Gebara, para quem a experiência concreta das mulheres deve ocupar lugar central na produção teológica, sobretudo quando a religião é mobilizada para justificar culpa, resignação e sofrimento.

A partir desse percurso, a responsabilidade eclesial não pode restringir-se ao aconselhamento privado ou à oração individualizada. Embora a oração possa constituir dimensão importante de suporte espiritual, ela não substitui medidas de proteção, denúncia, acolhimento psicológico, orientação jurídica e encaminhamento aos serviços competentes. A comunidade de fé deve ser compreendida como espaço ético de cuidado e corresponsabilidade, e não como instância de preservação da aparência familiar ou institucional. Superar o silêncio exige, portanto, formação de lideranças, revisão hermenêutica, escuta qualificada das vítimas, articulação com redes públicas de proteção e construção de práticas pastorais comprometidas com a vida, a justiça e a dignidade das mulheres.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o problema apresentado na introdução, o estudo demonstrou que a violência contra mulheres em contextos religiosos não se sustenta apenas em práticas individuais, mas também em discursos, interpretações e omissões institucionais que podem reforçar assimetrias de gênero. O silêncio de algumas igrejas, quando associado a aconselhamentos inadequados ou à ausência de protocolos de proteção, deixa de ser mera falha pastoral e pode configurar cumplicidade institucional e comunitária.

A análise confirmou os objetivos propostos ao evidenciar os riscos da espiritualização da violência, as implicações teológicas de leituras bíblicas descontextualizadas e a responsabilidade social das instituições eclesiais diante de situações de abuso.

Embora a violência doméstica seja amplamente condenada nos campos social e jurídico, ainda persistem, em determinados contextos religiosos, resistências à adoção de medidas efetivas de acolhimento, denúncia, encaminhamento e proteção.

Nesse horizonte, recomenda-se que as comunidades religiosas desenvolvam protocolos claros de acolhimento e encaminhamento de vítimas, promovam formação continuada para o enfrentamento da violência de gênero e incentivem leituras bíblicas comprometidas com a dignidade das mulheres. Denúncia, proteção e cuidado não se opõem à espiritualidade cristã; ao contrário, constituem expressões concretas de sua vivência ética, pastoral e comunitária.

Assim, o artigo reafirma que a fé cristã, quando interpretada à luz da justiça, do cuidado e da libertação, não pode legitimar a permanência de mulheres em relações abusivas. Enfrentar a violência contra mulheres é uma exigência ética, social, teológica e espiritual para comunidades que afirmam defender a vida em abundância.

REFERÊNCIAS

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

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CÉSAR, Marília de Camargo. *O grito de Eva*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

DALY, Mary. *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

G1. Cantora gospel encontrada morta na Bahia diz em áudio que marido queria comprar arma; homem foi ouvido na delegacia. G1, Bahia, 28 out. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/10/28/cantora-gospel-encontrada-morta-na-bahia-diz-em-audio-que-marido-queria-comprar-arma-homem-foi-ouvido-na-delegacia.ghtml>. Acesso em: 28 ago. 2025.

JORNAL EXTRA. Mulher é encontrada morta a facada em casa, em São João de Meriti. Extra, Rio de Janeiro, 18 nov. 2011. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/mulher-encontrada-morta-facada-em-casa-em-sao-joao-de-meriti-3265496.html>. Acesso em: 28 ago. 2025.

KROB, Daniéli Busanello. A igreja e a violência doméstica contra as mulheres. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST*, 2., 2014, São Leopoldo. Anais [...]. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014. p. 208-216.

MARTINS, Yago. *Igrejas que calam mulheres*. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

ONU MULHERES. *Violência contra as mulheres*. Brasília: ONU Mulheres, 2023. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/>. Acesso em: 6 jun. 2025.

OSHIRO, Claudia Maria Poleti. Violência de gênero e religião: uma análise da influência do cristianismo em relações familiares violentas a partir de mulheres acolhidas nas Casas Abrigo Regional Grande ABC e de homens autores de violência doméstica. 2017. *Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017. Disponível em: <https://repositorio.metodista.br/items/a57cb941-9881-4d33-a29d-fb70058879c0>. Acesso em: 19 jun. 2026.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SANTOS, Verônica Cardoso Lemos; OLIVEIRA, Jacqueline Mary Soares de. Por amor a Cristo: quando a fé aprisiona. *Revista Feminismos*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 1-15, jan./abr. 2016.

SILVA, Flávia Ferreira da. *Violência doméstica é prevalente entre evangélicas*. Le Monde Diplomatique Brasil, 17 mar. 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/violencia-domestica-e-prevalente-entre-evangelicas>. Acesso em: 6 jun. 2025.

VILHENA, Valéria Cristina. Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. *Anais [...]*. Florianópolis: UFSC, 2010. p. 1-9.