

DA ESPADA DE JOSUÉ À ARMADURA DE EFÉSIOS: A RESSIGNIFICAÇÃO CRISTÃ DA GUERRA E DA PAZ

From Joshua's sword to the armor of Ephesians: The Christian
reinterpretation of war and peace

*Jean-Luc Fobe**

Resumo: A violência das guerras persiste na modernidade por meio da imposição da paz pela força e da exclusão do inimigo. Este artigo analisa a releitura teológica da guerra e da paz em Efésios 2 e 6,10-17, em diálogo com Josué 6-12. Mediante uma abordagem bíblico-teológica e hermenêutica, examina-se como o Novo Testamento transforma o imaginário bélico da conquista em linguagem espiritual e ética, centrada em Cristo, aquele que derruba o "muro de separação". Conclui-se que a paz cristã não constitui uma utopia abstrata, mas uma prática eclesial concreta, fundamentada na verdade, na justiça e na reconciliação.

Palavras-chave: Guerra, Paz, Efésios, Josué, Violência.

118

Abstract: The violence of war persists in modernity through the imposition of peace by force and the exclusion of the enemy. This article examines the theological reinterpretation of war and peace in Ephesians 2 and 6:10–17 in dialogue with Joshua 6–12. Through a biblical-theological and hermeneutical approach, it explores how the New Testament transforms the military imagery of conquest into a spiritual and ethical language centered on Christ as the one who breaks down the "dividing wall of hostility." The study concludes that Christian peace is not an abstract utopia but a concrete ecclesial practice grounded in truth, justice, and reconciliation.

Keywords: War, Peace, Ephesians, Joshua; Violence.

* Mestre e doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/9532244382229230).
Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6759054825239825>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3005-5849>.
Financiamento CAPES – Código 88887.676352/2022-00.

Introdução

A guerra constitui a expressão mais devastadora da violência organizada, mobilizando ideologias, economias e tradições religiosas para legitimar a destruição em massa.

Nesse cenário, narrativas como "destino manifesto", "missão civilizatória" ou "segurança nacional" são frequentemente utilizadas para legitimar conquistas territoriais e a imposição da superioridade (HOBSBAWM, 1994, p. 45).

Sob regimes autoritários, o conflito bélico tende a instaurar um estado de exceção permanente, desviando a atenção de crises econômicas e corrupção sistêmica (ARENDETT, 1976, p. 392). Apesar dos discursos contemporâneos sobre direitos humanos, os conflitos armados persistem no século XXI – da Ucrânia a Gaza, do Sudão ao Mianmar – frequentemente acompanhados de discursos religiosos que sacralizam a violência (DUCLOS, 2017, p. 134).

No pensamento cristão ocidental, a tensão entre guerra e ética remonta à doutrina da guerra justa (*bellum iustum*), formulada por Agostinho (*Cidade de Deus*, XIX, 7) e refinada por Tomás de Aquino, posteriormente instrumentalizada para legitimar cruzadas, colonialismos imperialistas e a "guerra ao terror" (BOURDIEU, 1998, p. 75).

Este artigo analisa a reconstrução teológica das Escrituras: da espada de Josué – símbolo de conquista e juízo no contexto de sobrevivência – à armadura espiritual de Efésios – símbolo de resistência não violenta e combate espiritual. Adota uma abordagem interdisciplinar bíblico-teológica* e crítica, articulando exegese comparativa (Js 6–11 e Ef 6,10-17) com a tradição teológica cristã

* As citações do texto hebraico do Antigo Testamento seguem a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), editada por K. ELLIGER e W. RUDOLPH, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Para o texto grego do Novo Testamento, utiliza-se o *Novum Testamentum Graece*, 28. ed. (Nestle-Aland), editado por B. ALAND *et al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. As citações bíblicas ao longo do trabalho seguem a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002.

(Agostinho, Yoder) e a teoria social crítica (Girard, Bauman), privilegiando a leitura canônica e uma hermenêutica ética.[†]

A espada que eliminava inimigos concretos é ressignificada como "espada do Espírito", destinada ao anúncio da verdade e à libertação da consciência, evidenciando a transformação do imaginário bélico em linguagem espiritual e ética (YODER, 1972, p. 118).

A teologia cristã não pode continuar legitimando a violência institucionalizada, rejeitando a lógica de que "a violência atinge seu auge quando é ritualizada e sacralizada" (BAUMAN, 1998, p. 203).

A verdadeira vitória cristã não se mede pela conquista de territórios, mas pela capacidade de amar os inimigos e anunciar a paz que excede todo entendimento (Fp 4,7).

Por meio da análise comparativa entre Josué e Efésios, busca-se demonstrar como a tradição cristã primitiva desloca a lógica da conquista e eliminação do inimigo carnal para um paradigma de resistência espiritual, fidelidade escatológica e construção ativa da paz reconciliadora.

A Violência pela Conquista da Terra: Josué e a Guerra Santa

O livro de Josué constitui um dos mais persistentes desafios éticos da teologia bíblica contemporânea: como conciliar as narrativas de conquista da terra prometida com a mensagem de amor, reconciliação e tolerância presente no Novo Testamento.

A posse de Canaã pelo povo hebreu recém-liberto do Egito não é descrita como resultado de negociação diplomática ou de ocupação gradual e

[†] Por "leitura canônica" entende-se a abordagem que privilegia o texto bíblico em sua forma final como norma hermenêutica (CHILDS, 1979, p. 71); "exegese histórico-crítica" refere-se à análise contextual e filológica dos textos (VON RAD, 1991, p. 25-34); "hermenêutica ética" diz respeito à extração de implicações morais e sociais para o presente (RICOEUR, 1991, p. 289); e "diálogo com a teologia contemporânea" significa a interlocução crítica com autores modernos e teorias sociais, visando enfrentar desafios atuais (YODER, 1994; NIEBUHR, 1932; BONHOEFFER, 2009; GIRARD, 1978; BAUMAN, 1998).

pacífica, mas como uma guerra sacralizada, apresentada como expressão do juízo divino contra os povos cananeus que habitavam a região (Js 6–12).

A conquista de Canaã articula um paradigma de santidade, fidelidade e justiça que se manifesta por meio da derrota militar dos habitantes da terra.

Em Ai, a vitória é explicitamente atribuída à ação de Deus (Js 8,1-2), enquanto a execução do "interdito sagrado" (*hērem*)[‡] expressa a dimensão cultural da guerra: "Somente os animais e os despojos daquela cidade Israel tomou para si, segundo a palavra do Senhor que ordenara a Josué" (Js 8,27).

A guerra deixa de ser mero conflito político ou territorial para assumir caráter teológico, subordinada à vontade divina e à preservação da santidade da aliança. Por isso, "em Josué, a guerra não é um mal necessário, mas um ato de culto, uma liturgia de juízo" (GOTTWALD, 1979, p. 121).

A narrativa bíblica insiste que a vitória militar não pertence ao poder humano, mas à ação direta de Deus. Diferentemente das tradições cananeias e mesopotâmicas, nas quais as divindades eram representadas por imagens transportadas ao campo de batalha como amuletos protetores, o Deus de Israel apresenta-se como combatente ativo e soberano.

No contexto da chamada "guerra de Javé", Deus é o verdadeiro guerreiro, enquanto Israel atua apenas como instrumento histórico de sua sentença (VON RAD, 1991, p. 42). O próprio Javé é descrito em linguagem militar, que combate em favor do povo: "O Senhor é homem de guerra; o Senhor é o seu nome" (Êx 15,3); "O Senhor vosso Deus vai convosco, para pelejar por vós contra os vossos inimigos" (Dt 20,4).

[‡] O termo hebraico *hērem* (חָרַם) designa aquilo que é totalmente consagrado a Deus, geralmente implicando sua destruição completa como forma de oferta ou execução do juízo divino. Não se trata apenas de "guerra santa", mas de um ato de proscrição radical no qual o objeto ou pessoa consagrada não pode ser aproveitado, resgatado ou utilizado pelo ser humano, sob pena de o próprio agente se tornar *maldito* (cf. Js 6:18; 7:12). Trata-se de um conceito técnico do Antigo Testamento com forte carga teológica e ética. Ver: MILGROM, 1991, p. 422-423; e STERN, 1991.

Essa teologia do Deus guerreiro atinge um de seus pontos culminantes em Josué 5,13-15, quando o líder israelita encontra o "comandante do exército do Senhor". A cena desloca simbolicamente o centro do poder militar: Josué não é o general supremo, pois a guerra pertence a Javé. A ordem para retirar as sandálias – em clara reminiscência da experiência de Moisés em Êxodo 3 – transforma simbolicamente o campo de batalha em território sagrado, subordinando a estratégia humana à soberania divina.

A própria identidade revelada de Deus ao povo hebreu assume, em diversos textos veterotestamentários, contornos marcadamente militares. Javé é apresentado como "estandarte" de Israel, símbolo de reunião, direção e proteção do povo em meio ao combate. Após a vitória sobre os amalequitas, Moisés ergue um altar e o denomina "Javé Nissi" – "O Senhor é minha bandeira" ou "meu estandarte" (Êx 17,15).

A presença do Deus guerreiro impõe ao povo duas exigências fundamentais: santidade e renúncia ao lucro. A guerra santa exige pureza ritual e moral dos combatentes. Deuteronômio 23 determina que o acampamento permaneça santo, pois "o Senhor teu Deus anda no meio do teu acampamento" (Dt 23,14). A vitória depende menos da superioridade militar do que da fidelidade cultural.

A segunda exigência – a proibição do saque – distingue radicalmente o "interdito sagrado" israelita das guerras do restante do mundo antigo. Nas sociedades egípcia, mesopotâmica e cananeia, a guerra possuía forte motivação econômica: saque, escravização e espólio constituíam parte essencial da lógica militar (YADIN, 1963, p. 78).

A apropriação privada do espólio é proibida por Deus, rompendo a ideologia do espólio: "Guardai-vos do interdito sagrado: ouro, prata e utensílios pertencem exclusivamente ao Senhor e devem ser consagrados ao santuário" (Js 6,18-19).

A guerra transforma-se de uma empreitada de enriquecimento para assumir dimensão litúrgica, elemento singular da ideologia militar israelita: o combate é concebido como ato de culto e não como mecanismo de expansão econômica (YADIN, 1963, p. 112).

O texto bíblico insiste que a guerra contra os cananeus não constitui violência arbitrária, e sim a execução de uma sentença judicial. Gênesis 15,16 já antecipava que "a medida da iniquidade dos amorreus" ainda não estava completa, sugerindo um juízo retardado no tempo. Em Deuteronômio 9,4-5, Moisés rejeita qualquer interpretação nacionalista da conquista: Israel não recebe a terra por mérito próprio, mas em razão da impiedade das nações expulsas.

A destruição aparece, assim, como expressão de justiça retributiva divina. O resumo da campanha de conquista da terra, em Josué 10,40, radicaliza a linguagem: "nada deixou com vida". O propósito teológico dessa violência é explicitado de maneira recorrente: impedir a contaminação religiosa de Israel.

A permanência dos cananeus significaria o risco da idolatria e da assimilação religiosa. Levítico 18 associa os habitantes da terra a práticas consideradas abomináveis, como sacrifício de crianças e prostituição cultural. Deuteronômio 7,4 resume o perigo: "apartarão teus filhos de mim, para que sirvam a outros deuses".

O "interdito sagrado" funciona, portanto, como uma espécie de "quarentena espiritual", destinada a preservar a identidade teológica de um povo recém-formado diante de civilizações mais antigas e culturalmente dominantes (WRIGHT, 2004, p. 194).

A descrição da conquista em Josué 10–11, com sua ênfase na eliminação total ("não deixou ninguém com vida"), deve ser lida à luz das convenções literárias do antigo Oriente Próximo.

Os textos de vitória assírios e egípcios frequentemente empregavam hipérbole militar como recurso retórico para exaltar o poder do soberano e a ação divina, sem pretender precisão estatística ou histórica (HALLO, 1991, p. 205).

Expressões como "todos os reis" e "toda a terra" funcionam como linguagem de totalidade teológica, não como relato de extermínio demográfico. Essa hipérbole visa sublinhar a fidelidade de Javé à aliança e a obediência de Josué, e não necessariamente descrever uma aniquilação física sistemática (GORANSSON, 2018, p. 112). Ademais, a arqueologia da conquista coloca sérios problemas à historicidade de uma invasão rápida e generalizada sob Josué. Escavações em sítios-chave como Jericó, Ai e Gibeão indicam que muitas cidades cananeias não estavam habitadas ou eram insignificantes no final da Idade do Bronze (século XIII a.C.), período tradicionalmente atribuído à conquista. Jericó apresentava camadas de destruição que não coincidem cronologicamente com Josué; Ai (et-Tell) era um montículo deserto nesse período; e Hazor é o único grande centro destruído por volta de 1200 a.C. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2002, p. 82-89).

A maioria dos arqueólogos hoje prefere modelos de emergência gradual de Israel a partir das populações cananeias das terras altas, sem uma conquista militar externa. Por isso, a maioria da crítica bíblica contemporânea interpreta o livro de Josué como produto da escola deuteronomista (séculos VII-VI a.C.), que reelaborou tradições orais e memórias fragmentadas para construir uma teologia da terra como dom condicional à obediência.

Sob a perspectiva deuteronomista, a conquista funciona como exemplum de juízo divino contra a idolatria e como advertência a Israel exilado: assim como os cananeus foram expulsos por sua iniquidade, Israel pode perder a terra por infidelidade (Dt 28,63-68) (NELSON, 1997, p. 25-29).

Portanto, a "guerra santa" em Josué expressa uma mensagem teológica sobre santidade e aliança mais do que um relato documental de eventos militares.

Outro aspecto importante é o caráter defensivo que a narrativa atribui à guerra israelita em Canaã, sem motivação imperialista expansionista. Em Números 21,1-3, o primeiro conflito surge apenas após o ataque do rei cananeu de Arade contra Israel. O "interdito sagrado" aparece ali como resposta a uma agressão inicial. Esse episódio estabelece um padrão significativo: a guerra de destruição é apresentada como reação a hostilidade externa, e não como simples política de conquista (WENHAM, 1981, p. 144).

No contexto latino-americano, movimentos neopentecostais reinterpretam a conquista de Canaã como uma "guerra espiritual territorial" (ORO, 2011, p. 72).

Leituras distorcidas de Josué também legitimaram o apartheid sul-africano (MALULEKE, 2006, p. 62). Em todos esses casos, opera o mecanismo sacrificial do bode expiatório descrito por René Girard: a atribuição do mal a um grupo específico cuja eliminação supostamente restauraria a ordem e a paz (GIRARD, 1986, p. 45).

Diante desse quadro, a tradição cristã enfrenta uma tensão incontornável, ou reatualiza a lógica da violência sacralizada em nome do Deus guerreiro, ou lê esses textos à luz da revelação cristológica, na qual a vitória deixa de ocorrer pela eliminação do inimigo e passa a manifestar-se na autodoação da cruz.

A transição da espada de Josué para a "armadura de Deus" em Efésios não é mera espiritualização abstrata; aprofunda a reinterpretação hermenêutica da lógica da conquista.

O Novo Testamento não elimina a linguagem bélica; ele desloca radicalmente o seu campo de batalha: o inimigo deixa de ser uma pessoa e torna-se o pecado, a injustiça e as potências que escravizam a humanidade. Assim, a

teologia cristã é convocada não a negar os textos difíceis da conquista, mas a reinterpretá-los à luz daquele que substitui a destruição do inimigo pelo mandamento de amar os próprios adversários.

A Nova Humanidade: Exegese de Efésios 2,11-22

Se o "interdito sagrado" de Josué representa a resposta a uma hostilidade que já não pode ser contida pela via diplomática, a carta aos Efésios traz uma mudança radical: a guerra não é vencida pelo extermínio, mas pela desconstrução do "muro". Este capítulo propõe uma leitura de Efésios 2,11-22 à luz de uma hermenêutica ética (RICOEUR, 1991, p. 289), dialogando com a tradição teológica (Agostinho, Yoder, Hauerwas, Niebuhr, Bonhoeffer) e com a teoria social crítica (Girard, Bauman).

A hipótese central é que Paulo constrói uma ontologia da proximidade que subverte tanto a Pax Romana quanto a lógica do "interdito sagrado", oferecendo um modelo de paz como inclusão jurídico-espiritual dos que estavam "afastados".

O texto de Efésios 2,11-22 estrutura-se em dois movimentos complementares. Primeiro, a descrição da situação anterior dos gentios: separados de Cristo, alienados da cidadania de Israel, estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo – uma exclusão não apenas religiosa, mas jurídico-política.

Em seguida, a virada radical: "Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo". A proximidade é custosa, não por mera tolerância, mas por um sacrifício que dissolve a hostilidade.

O núcleo teológico está nos versículos 14 a 16: "Porque ele é a nossa paz (εἰρήνη, *eirēne*), que de ambos os povos fez um só, derrubando o muro de separação (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ), a inimizade, na sua carne" (Ef 2,14-16).

Esta imagem remete à balaustrada do templo que separava o pátio dos gentios do santuário – barreira cuja transposição era punível com a morte (JOSEFO, 2010, 5.5.2).

Paulo, porém, amplia o símbolo: o muro representa a Lei cerimonial, fronteira étnica de separação entre gentios e judeus. Ao abolir "a lei dos mandamentos na forma de preceitos", Jesus Cristo cria, dos dois povos, um só "novo homem". Dessa forma, a paz é proclamada tanto aos que estavam longe quanto aos que estavam perto, pois ambos têm acesso ao Pai em um só Espírito.

A metáfora final desloca a linguagem jurídica para a arquitetura eclesial: os gentios tornam-se concidadãos e membros da família de Deus, edificados sobre apóstolos e profetas, com Jesus Cristo como pedra angular. A expressão "ele é a nossa paz" precisa ser lida em contraste com a propaganda imperial romana.

A Pax Romana era mantida por dissuasão militar e execuções sumárias – "a paz dos cemitérios", ausência de guerra pela imposição do mais forte (WINK, 1984, p. 45). Efésios (Ef 2,14-16), ao contrário, apresenta uma paz que destrói a inimizade, não meramente uma resposta política (YODER, 1972, p. 38).

A paz cristã não se baseia em tratados ou ameaças, mas na inclusão dos "afastados" por meio de um corpo partido. Trata-se de uma ontologia da proximidade: a distância entre "longe" e "perto" é superada não pela aniquilação do outro, mas pela criação de um espaço comum; o outro é o próximo. Este modelo confronta diretamente o estremecimento da ordem jurídica internacional, pois propõe que a igreja seja o lugar onde o estrangeiro recebe o status de concidadão, e a paz torna-se prática eclesial de hospitalidade radical.

Diálogos Teológicos: Guerra Justa, Pacifismo e Realismo Cristão

O capítulo anterior demonstrou, a partir de Efésios 2, que a paz cristã não é mera ausência de guerra, mas a derrubada ontológica do "muro de separação" entre judeus e gentios, inaugurando uma nova humanidade reconciliada em Cristo.

Essa ontologia da proximidade, no entanto, não foi unanimemente acolhida na tradição cristã, que oscilou entre a institucionalização da guerra justa e o pacifismo radical.

O presente capítulo examina os principais diálogos teológicos e críticos em torno dessa tensão, percorrendo desde Agostinho até os debates contemporâneos, passando por Yoder, Hauerwas, Niebuhr, Bonhoeffer, Girard, Bauman, Gutiérrez e o magistério latino-americano. Ao final, retomase o contraste com Josué para reafirmar a singularidade da proposta paulina.

Tradição da guerra justa e pacifismo radical: Agostinho, Yoder, Hauerwas, Niebuhr e Bonhoeffer

128

Ao longo da história, a tradição cristã oscilou entre a institucionalização da guerra justa e o pacifismo radical. Agostinho, em *A Cidade de Deus* (19.12), define a paz como "tranquilidade da ordem", mas sua ordem é hierárquica; para ele, a guerra pode servir para restabelecer a justiça violada.

Ao interpretar Efésios 2, Agostinho vê o "muro" primordialmente como o pecado que divide a humanidade de Deus. Contudo, sua aplicação político-teológica tende a aproximar-se da Pax Romana cristianizada, isto é, de uma paz mantida pela violência.

A tradição católica, por sua vez, recebeu e desenvolveu a doutrina da guerra justa nos documentos do magistério conciliar. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 77-82), ao mesmo tempo que reconhece o direito à legítima defesa e os critérios tradicionais para o recurso à guerra (dano duradouro e

grave, esgotamento de meios pacíficos, proporcionalidade, perspectivas de sucesso), não esconde sua dor diante da barbárie bélica: "Toda guerra é calamidade" (n. 77).

O concílio afirma que "os atos de guerra que se dirigem indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou de vastas regiões com seus habitantes são crimes contra Deus e contra a própria humanidade" (n. 80). Mais significativamente, *Gaudium et Spes* lança um apelo profético à paz: "A paz não é simples ausência de guerra [...] mas obra da justiça e efeito da caridade" (n. 78). Esse texto prepara o terreno para o pacifismo evangélico proposto por João Paulo II, Bento XVI e Francisco, sem abandonar completamente a tradição da guerra justa.

Em diálogo com Efésios 2, *Gaudium et Spes* reconhece que a paz autêntica é fruto da derrubada dos muros de separação e da construção da justiça e da reconciliação – uma visão que se aproxima da ontologia da proximidade paulina. Assim, o magistério conciliar, ainda que mantenha a possibilidade trágica da guerra, aponta para a primazia da paz como horizonte escatológico da Igreja.

Em contraste radical, John Howard Yoder oferece uma leitura cristológica e política de Efésios 2. Para ele, a derrubada do "muro de separação" entre judeus e gentios constitui o paradigma da revolução social inaugurada pelo evangelho.

A "nova humanidade" mencionada pelo apóstolo não é uma metáfora espiritual, mas uma realidade histórica vivida no corpo de Cristo. Por isso, a comunidade cristã que participa dessa paz não pode legitimar qualquer forma de exclusão violenta – seja ela étnica, ritual, social ou militar.

Nessa perspectiva, a Igreja não deve buscar legitimação por meio de sua aproximação com o Estado, mas sim existir como alternativa a ele – uma

verdadeira "colônia do céu", na qual as divisões de etnia, classe e gênero são abolidas, conforme Gálatas 3,28 (YODER, 1994, p. 78-89).

A tradição agostiniano-tomista da guerra justa pode ser compreendida, então, como uma sofisticada expressão de cristandade constantiniana: o momento em que a Igreja abandona o caminho não violento de Jesus para assumir a lógica imperial do poder e da coerção (YODER, 1994, p. 78-89).

Para Yoder, a cruz é o ato político supremo de Deus na história: a vitória alcançada pelo sofrimento amoroso e pela entrega de si, não pela espada ou pela violência coercitiva. Consequentemente, a ética cristã não pode ser fragmentada entre uma moral privada, destinada aos indivíduos, e outra pública, aplicável aos governantes. Todo discípulo é chamado a viver concretamente a radicalidade do Sermão do Monte (YODER, 1994, p. 118).

Em Efésios 2, a derrubada do muro simboliza precisamente a abolição definitiva de toda estrutura de exclusão violenta, inaugurando uma comunidade reconciliada que desafia os paradigmas políticos e militares do mundo. Stanley Hauerwas, herdeiro intelectual de Yoder, aprofunda essa visão ao afirmar que o pacifismo não é uma posição marginal, mas a consequência lógica de confessar Jesus como Senhor.

A guerra justa torna a Igreja cúmplice do Estado, exigindo que cristãos pensem como governantes, não como discípulos (HAUERWAS, 1983, p. 6). A missão da Igreja não é tornar o mundo mais justo pela violência, mas ser uma comunidade alternativa, reconciliada e não violenta, como testemunho do Reino (HAUERWAS, 1984, p. 102).

Assim, a ontologia da proximidade de Efésios se concretiza em ética eclesial: a Igreja é o espaço onde estrangeiros se tornam concidadãos sem a mediação da força estatal.

Em forte contraste com essa linha, Reinhold Niebuhr – principal representante do realismo cristão – rejeita o pacifismo absoluto, por considerá-

lo ingênuo diante da realidade histórica do poder. Ele argumenta que, em um mundo marcado pelo pecado, o amor sacrificial de Jesus não pode ser aplicado diretamente à política internacional (NIEBUHR, 1932, p. 83).

Os cristãos devem assumir a responsabilidade histórica de conter o mal, ainda que isso implique o uso trágico e limitado da força (NIEBUHR, 1940, p. 12-15, 22). Para Niebuhr, a doutrina da guerra justa, embora imperfeita, permanece como instrumento necessário de justiça relativa em um mundo caído (NIEBUHR, 1932, p. 91).

O pacifismo seria problemático por ignorar a realidade do poder e permitir que o mal triunfe por meio da passividade (NIEBUHR, 1940, p. 35). Nessa perspectiva, Efésios 2 expressaria antes um ideal escatológico do que um princípio imediatamente aplicável à política entre Estados, ainda dependente de fronteiras, coerção e dissuasão armada.

Entre essas posições divergentes, Dietrich Bonhoeffer ocupa uma posição dramaticamente tensionada, que distingue entre a "ética da convicção" – caracterizada pela fidelidade absoluta ao mandamento de Cristo – e a "ética da responsabilidade", que exige agir concretamente na história, mesmo sob o risco da culpa (BONHOEFFER, 2009, p. 118-125).

Diante do mal absoluto representado pelo nazismo, Bonhoeffer conclui que a omissão ou a não resistência ativa poderia constituir cumplicidade com o mal. Em diálogo com Efésios 2, sua visão não abandona a reconciliação do afastado, mas sustenta que, em situações extremas, proteger o vulnerável – especialmente o perseguido – pode exigir um ato trágico de violência assumido conscientemente diante de Deus (BONHOEFFER, 2009, p. 130, 140).

A comparação entre esses autores evidencia tensões centrais da ética cristã contemporânea: Yoder e Hauerwas priorizam a fidelidade radical ao evangelho e a recusa da violência; Niebuhr enfatiza a realidade do pecado

coletivo e a trágica necessidade do uso limitado da força; Bonhoeffer ocupa uma posição intermediária e tensionada.

Em conjunto, esses autores revelam o desafio permanente da teologia cristã: testemunhar a paz de Cristo sem ignorar a profundidade da violência histórica e as ambiguidades da ação humana no mundo.

Mecanismos sociais da violência e desconstrução dos muros: Girard e Bauman

A compreensão da paz em Efésios amplia-se quando colocada em diálogo com autores que investigam os mecanismos antropológicos e socioculturais da violência, da exclusão e da constituição de fronteiras entre grupos humanos.

René Girard demonstra que as sociedades arcaicas frequentemente preservam sua estabilidade por meio do mecanismo do bode expiatório: a violência coletiva é canalizada contra uma vítima, cuja eliminação gera unidade provisória (GIRARD, 1978, p. 26-35). Em sua interpretação, o "interdito sagrado" israelita pode ser compreendido como uma forma ritualizada desse mecanismo, agora submetido à vontade divina. Contudo, Girard identifica no cristianismo uma ruptura decisiva: a cruz revela a inocência da vítima e, assim, desmantela o mecanismo sacrificial da violência.

Em Efésios 2, o verdadeiro "muro" corresponde precisamente à lógica sacrificial da exclusão; Cristo, ao tornar-se a vítima que absorve a hostilidade humana, destrói a estrutura que opõe um grupo ao outro (GIRARD, 1978, p. 40, 42, 47). A paz cristã emerge, portanto, como paz posterior à desativação do mecanismo mimético.

Zygmunt Bauman, por sua vez, interpreta a modernidade como uma época marcada pela ansiedade diante do estranho e pela crescente incapacidade de conviver com a alteridade. Os muros – físicos, sociais ou simbólicos –

tornam-se respostas defensivas à imprevisibilidade do outro. As sociedades contemporâneas tendem a buscar "soluções espaciais" para problemas relacionais: deportação, enclausuramento, segregação e guetização.

Nesse contexto, a Igreja que assume a lógica de Efésios 2 é chamada precisamente a oferecer o contrário: produzir proximidade em um mundo estruturado pela distância e pela exclusão. O "concidadão" não surge espontaneamente; ele é construído por práticas deliberadas de hospitalidade, reconciliação e convivência (BAUMAN, 2001, p. 98, 105, 110, 112).

Contribuições latino-americanas e a ontologia da proximidade: Gutiérrez, magistério e síntese

Essa rica convergência teológica pode ser ampliada e tensionada pela contribuição decisiva da Teologia da Libertação, particularmente na obra seminal de Gustavo Gutiérrez. Partindo da realidade concreta da opressão e da miséria na América Latina, Gutiérrez oferece uma perspectiva fundamental ao identificar a própria pobreza como a expressão máxima de uma violência estrutural e institucionalizada. Sua famosa afirmação, "A maior violência é a pobreza" (GUTIÉRREZ, 2000, p. 30), não é um mero slogan, mas uma constatação teológica radical: a pobreza é o resultado de um pecado social que nega a dignidade humana e, portanto, clama por libertação.

Nesse sentido, a sua teologia se alinha profundamente ao imperativo paulino de derrubar o "muro de separação" (Ef 2,14), denunciando as estruturas que mantêm os pobres e oprimidos "afastados" da justiça e da vida plena. É importante notar, no entanto, que a obra de Gutiérrez não oferece justificativa teológica para a luta armada.

Em Teologia da Libertação: Perspectivas, Gutiérrez não promove a luta armada; ao contrário, a força libertadora reside no testemunho profético, na organização popular e na construção de uma sociedade justa, pacífica e

reconciliada. Sua visão, assim, dialoga com a "ontologia da proximidade" de Efésios, propondo uma práxis que não reproduz a lógica violenta do opressor. Consequentemente, a Teologia da Libertação convida a Igreja a um engajamento histórico concreto: não pela espada, mas pela solidariedade ativa, pela luta incansável por justiça e pela desconstrução dos muros da miséria e da exclusão (GUTIÉRREZ, 2000).

A contribuição de Gutiérrez pode ser complementada pelo magistério social latino-americano e pelo ensino do Papa Francisco. As conferências de Medellín (1968), Puebla (1979) e Aparecida (2007) denunciaram consistentemente a "violência institucionalizada" da pobreza e da exclusão, afirmando que a verdadeira paz é fruto da justiça e da reconciliação, não da imposição armada. Mais recentemente, Francisco, em Fratelli Tutti, reafirma que "a paz não é apenas ausência de guerra, mas uma obra da justiça" (n. 257) e rejeita qualquer forma de violência perpetrada em nome de Deus (n. 260-262).

O Papa convida os cristãos a desconstruir os muros da indiferença e da hostilidade, ecoando diretamente a ontologia da proximidade de Efésios 2. Assim, o magistério latino-americano contemporâneo alinha-se à ressignificação teológica aqui analisada: não pela espada, mas pela fraternidade e pela justiça se constrói a paz duradoura.

Por fim, retomando o contraste inicial com Josué, podemos afirmar: se Josué estabelece o "interdito sagrado" como resposta defensiva em uma economia da separação sagrada, Efésios 2 propõe um deslocamento qualitativo decisivo.

A nova aliança não elimina o inimigo; elimina a própria categoria de inimigo ao incorporar o outrora afastado como membro da família de Deus. Isso não implica ignorar a realidade do conflito, mas rejeitar a exclusão violenta como solução legítima.

A ontologia da proximidade fundamenta-se na própria cristologia: Cristo é a nossa paz porque, em sua carne, o muro foi derrubado. A Igreja, como corpo e templo, é chamada a tornar visível essa realidade no presente histórico, testemunhando uma convivência sem coerção nem armas.

Em um mundo no qual novos muros continuam sendo erguidos entre nações, classes, etnias e religiões, Efésios ressoa simultaneamente como denúncia profética e promessa escatológica: a paz não é mera ausência de guerra, mas presença reconciliada do próximo.

Da Espada Pragmática à Espada do Espírito: Efésios 6,10-17

Se o capítulo 2 demonstrou, a partir de Efésios 2, que Cristo derrubou o "muro de separação" entre judeus e gentios, criando uma ontologia da proximidade, resta agora analisar o outro grande texto militar do corpus paulino: Efésios 6,10-17.

Este capítulo constitui o núcleo comparativo direto das metáforas militares.

A hipótese é que o autor de Efésios toma emprestada a armadura do guerreiro divino do Antigo Testamento (cf. Isaías 59,17) e os aparatos militares romanos para subvertê-los radicalmente: a espada que extermina corpos em Josué transforma-se na "espada do Espírito, que é a palavra de Deus" (Ef 6,17), e o inimigo geográfico e étnico desloca-se para as "potestades e poderes" (Ef 6,12) – estruturas sistêmicas de opressão.

Para compreender essa subversão, é necessária uma análise exegética de Efésios 6,10-17 contextualizada no ambiente militar romano do século I. A carta aos Efésios foi escrita em um contexto de crescente tensão entre o Império e as comunidades cristãs.

O exército romano tinha presença constante nas províncias. O autor de Efésios, longe de rejeitar esse imaginário, apropria-se dele e o ressignifica à luz

do evangelho, deslocando o combate do campo político para o espiritual (ARNOLD, 1989, p. 73-75).

O termo grego "armadura" (*πανοπλιαν*, *panoplian* – Ef 6,11) designa a armadura completa do legionário romano. O soldado bem equipado usava: cinto (*cingulum*), couraça (lorica), sandálias (*caligae*), escudo (*scutum*), capacete (*galea*) e a espada curta (*gladius*) (BAUMAN, 1998, p. 203).

O autor de Efésios enumera cada peça, transformando cada equipamento em virtude teológica. Assim, o "cingir os lombos" torna-se "a verdade" (Ef 6,14). A "couraça" é "a justiça" (Ef 6,14). O ato de "calçar sandálias" é "a prontidão do evangelho da paz" (Ef 6,15) – citação implícita de Isaías 52,7. O "escudo" é "a fé" (Ef 6,16). O "capacete" é "a salvação" (Ef 6,17), retomando Isaías 59,17. Finalmente, a espada – a única arma ofensiva – é "a espada do Espírito, que é a palavra de Deus" (Ef 6,17), designando a palavra proclamada (LOHSE, 1971, p. 89). Em vez do *gladius* que fere a carne, o cristão empunha a palavra que liberta.

136

Essa análise revela três camadas. Primeiro, o autor transforma o equipamento do opressor romano em resistência não violenta. Segundo, democratiza as imagens do guerreiro divino em Isaías: não é Deus quem veste a armadura sozinho, mas a comunidade recebe o dom. Terceiro, desloca o inimigo do campo visível para o espiritual. "Os principados e potestades" são realidades espirituais e estruturas sociais (WINK, 1984, p. 22).

O cristão não luta contra pessoas, mas contra o espírito de dominação. A violência física torna-se contraditória à natureza da luta. Esse deslocamento do inimigo – de "carne e sangue" (Ef 6,12) para as potestades – é o ponto nevrálgico da comparação com Josué (WINK, 1984, p. 22). Em Josué, o inimigo tinha coordenadas geográficas e étnicas concretas.

O "interdito sagrado" promove a eliminação física do adversário (GIRARD, 1978, p. 42; WRIGHT, 2004, p. 194). O texto de Josué não conhece

a distinção entre a pessoa humana e as potestades. O cananeu é o inimigo e deve ser eliminado. Em Josué, "a espada" é o símbolo da violência sagrada. Em Josué 6, durante a tomada de Jericó, a cidade está sob o "interdito sagrado": "A cidade será anátema ao Senhor" (Js 6,17).

A espada tem função litúrgica: não é mero instrumento militar; é ferramenta de purificação. Os cananeus representam a ameaça da idolatria. A espada executa o juízo divino e protege a santidade do povo eleito. Essa lógica atinge seu ápice em Josué 10–11: "Josué feriu a todos os reis... não deixou ninguém com vida." Trata-se de violência sacralizada como cumprimento da promessa.

Chegamos ao ponto culminante da subversão: a reinterpretação da espada. Em Josué, a espada de ferro extermina corpos e impõe separação. Em Efésios 6,17, a única arma ofensiva é a "espada do Espírito, que é a palavra de Deus". O termo "palavra" (ῥῆμα, *rhēma*) designa a proclamação do evangelho (LOHSE, 1971, p. 92). Essa espada não fere o outro; fere as mentiras e as ideologias da violência. É uma espada que liberta, não que mata.

O cristão deve amar o inimigo humano (Mt 5,44) enquanto combate as potestades (GIRARD, 1978, p. 42). O autor de Efésios toma a espada do guerreiro divino de Isaías 11,4 e a transforma em proclamação da paz: o "sopro dos lábios" agora é o evangelho da reconciliação (2Cor 5,18-20). A espada é o instrumento de desconstrução do "muro" (Ef 2,14-16). A comunidade cristã é apresentada como agente de reconciliação, e não de eliminação do adversário.

Essa transição tem profundas implicações para a teologia cristã da paz. A armadura de Deus não é a do legionário que mata, mas a do mártir que resiste ao mal sem se tornar mal. Como observa Yoder, a comunidade cristã é chamada a uma "revolução social" na qual o poder da verdade, da justiça e da paz substitui o poder da espada (YODER, 1994, p. 118).

A espada romana é ressignificada como a palavra proclamada. O legionário jurava fidelidade a César; o cristão jura fidelidade a Cristo, veste a justiça para proteger o próximo, calça os pés com o evangelho da paz, ergue o escudo da fé e empunha a espada da palavra para desarmar as potestades. A comparação revela uma pedagogia progressiva.

No Antigo Testamento, a espada física era necessária num contexto de sobrevivência. No Novo Testamento, essa imagem é elevada. A simbologia da destruição é transformada em instrumento de libertação.

O combate que separava povos agora une judeus e gentios em um só novo homem (Ef 2,14-16). A leitura cristológica tem implicações diretas para a ética contemporânea. A armadura de Deus convoca a uma militância espiritual radicalmente pacífica. A luta contra a injustiça não é abandonada, mas redirecionada: não se combate o ser humano feito à imagem de Deus, mas as potestades que o escravizam.

Reinhold Niebuhr criticaria essa posição como ingênua, argumentando que a justiça pode exigir o uso da força. Em resposta, a tradição yoderiana sustenta que a cruz já venceu as potestades (NIEBUHR, 1940, p. 22). Bonhoeffer ocupa lugar intermediário: reconhecendo o valor do testemunho não violento, assumiu a culpa da sua ação violenta para proteger o próximo (BONHOEFFER, 2009, p. 130) (Cf. Mt 26,52). Efésios 6,10-17, lido em diálogo com Efésios 2, não oferece base para violência física contra "carne e sangue", mas para uma luta espiritual com armas não coercitivas. Em suma, o autor de Efésios realiza uma releitura teológica programática.

Cada peça da armadura romana é transformada e projetada para o evangelho. O inimigo é transferido das pessoas para as potestades. A espada de ferro dá lugar à espada do Espírito, que é a palavra da reconciliação. A comunidade cristã não está autorizada a fazer guerra contra pessoas, mas convocada a resistir ao mal mediante a justiça, a fé, a verdade, a paz e a palavra

– instrumentos que desconstroem muros e libertam. Essa é a herança de Efésios para uma teologia cristã da paz.

Considerações finais

A trajetória analítica evidencia que a transição da espada de Josué à armadura de Efésios é o ápice de uma pedagogia divina progressiva, não uma ruptura contraditória.

Essa transição redefine a práxis ética da comunidade de fé diante da violência.

A paz do reino permanece distante porque o paradigma de Josué – eliminação do inimigo como juízo divino – é reatualizado por discursos religiosos e políticos que identificam "novos cananeus".

Justificam-se guerras com apelos à sanção transcendente, mesmo na secularização. A representação dominante é a da Pax Romana: paz imposta pelo mais forte, mantida por exclusão.

O contraponto cristão é Efésios: ao deslocar o inimigo do âmbito étnico para as potestades espirituais (Ef 6,12), a teologia paulina transfere o conflito do plano físico para o espiritual, oferecendo uma crítica significativa à legitimação da violência. A "espada do Espírito" substitui a espada de ferro.

A luta cristã não se dá contra o outro, mas contra estruturas de opressão – o autoritarismo, a exclusão. A paz cristã, como mostram Yoder e Hauerwas, é realidade histórica: a igreja como comunidade alternativa, estrangeiros se tornam concidadãos (Ef 2,14-22).

Os portadores de paz são caracterizados pela verdade, justiça, fé, prontidão do evangelho e a palavra de Deus – armas não coercitivas que desconstroem muros.

Os desafios são imensos: Niebuhr adverte contra a ingenuidade de ignorar a necessidade trágica da força; Bonhoeffer mostra a responsabilidade

diante do mal extremo; a Teologia da Libertação convoca ao engajamento contra a pobreza sem espada.

A igreja deve viver a tensão escatológica entre o "já" da reconciliação e o "ainda não" da plenitude, testemunhando uma paz que se manifesta na presença reconciliada do próximo.

No contexto brasileiro – marcado por desigualdades sociais, violência urbana e polarizações políticas – a teologia da paz em Efésios oferece uma contribuição decisiva: a Igreja como espaço de hospitalidade radical, onde marginalizados e estrangeiros se tornam concidadãos. A paz cristã não é uma utopia abstrata, mas um testemunho histórico que derruba muros de exclusão e encarna a proximidade reconciliadora de Jesus Cristo. Nesse testemunho, a Igreja se torna sinal profético do Reino e antecipação visível da nova humanidade.

Referências

- AGOSTINHO, A., *A Cidade de Deus*, Trad. J. Dias Pereira, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2000.
- ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIOPOULOS, J.; MARTINI, C. M. e METZGER, B. M. (Eds.), *Novum Testamentum Graece*, 28. ed. rev., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, Trad. R. Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1976.
- ARNOLD, C. E., *Ephesians: Power and magic: The concept of power in Ephesians in light of its historical setting*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- BAUMAN, Z., *Community: Seeking safety in an insecure world*, Cambridge, Polity, 2001.
- BAUMAN, Z., *O mal-estar da pós-modernidade*, Trad. M. Gama, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Trad. da Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém, ed. rev. e ampl., São Paulo, Paulus, 2002.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Trad. J. A. T. de Oliveira, São Leopoldo, Sinodal, 2009.
- BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. e FABRY, H.-J. (Eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, Vol. 5, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- BOURDIEU, P., *Sobre a televisão*, Trad. M. L. Machado, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- CELAM, *Conclusões da Conferência de Medellín: Texto oficial, 1968*, 3. ed., São Paulo, Paulinas, 2010.
- CELAM, *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, São Paulo, Paulus, 2007.
- CELAM, *Documento de Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, 4. ed., São Paulo, Paulinas, 1983.
- CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1979.

- CONCÍLIO VATICANO II, "Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: Sobre a Igreja no mundo de hoje", in *Documentos do Concílio Vaticano II*, 31. ed., São Paulo, Paulus, 2018.
- DUCLOS, J., *Guerra e religião: O discurso sagrado da violência*, Trad. A. M. Soares, Lisboa, Edições 70, 2017.
- ELLIGER, K. e RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FINKELSTEIN, I. e SILBERMAN, N. A., *The Bible unearthed: Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, Nova Iorque, Free Press, 2002.
- FRANCISCO (Papa), *Carta encíclica Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social*, São Paulo, Paulinas, 2020.
- GIRARD, R., *O bode expiatório*, Trad. I. Storniolo, São Paulo, Paulus, 1986.
- GIRARD, R., *Violência e o sagrado*, Trad. M. Conceição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GORANSSON, K., *The identity of Israel: A theological reading of Joshua*, Londres, T&T Clark, 2018.
- GOTTWALD, N. K., *The tribes of Yahweh: A sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, Orbis, 1979.
- GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação: Perspectivas*, Trad. Ó. M. Q. F. Lopes, São Paulo, Loyola, 2000.
- HALLO, W. W. (Ed.), *The context of Scripture*, Vol. 1, Leiden, Brill, 1991.
- HAUERWAS, S., *Should war be eliminated?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1984.
- HAUERWAS, S., *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- HOBBSAWM, E., *Era dos extremos: O breve século XX (1914-1991)*, Trad. M. Santarrita, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- JOSEFO, F., *História dos hebreus: Guerra dos judeus contra os romanos*, Trad. V. Pedroso, Rio de Janeiro, CPAD, 2010.
- LOHSE, E., *The letter to the Ephesians*, Trad. W. Stott, Edimburgo, T&T Clark, 1971.
- MALULEKE, T., *The Bible and the African context*, Pretória, University of South Africa Press, 2006.
- MILGROM, J., *Leviticus 1-16: A new translation with introduction and commentary*, Nova Iorque, Doubleday, 1991.
- NELSON, R. D., *Joshua: A commentary*, Louisville, Westminster John Knox, 1997.
- NIEBUHR, R., *Christianity and power politics*, Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, 1940.
- NIEBUHR, R., *Moral man and immoral society*, Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, 1932.
- ORO, A. P., "Guerra espiritual e neopentecostalismo no Brasil", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, n. 76, pp. 67-82, 2011.
- RICOEUR, P., *From text to action*, Evanston, Northwestern University Press, 1991.
- STERN, P. D., *The Biblical Herem: A window on Israel's religious experience*, Atlanta, Scholars Press, 1991.
- VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, Vol. 1, São Paulo, Aste, 1991.
- WENHAM, G. J., *Numbers: An introduction and commentary*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1981.
- WINK, W., *Naming the powers*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- WRIGHT, C. J. H., *The mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*, Downers Grove, IVP Academic, 2004.
- YADIN, Y., *The art of warfare in biblical lands*, Nova Iorque, McGraw-Hill, 1963.
- YODER, J. H., *The original revolution: Essays on Christian pacifism*, Scottsdale, Herald Press, 1972.
- YODER, J. H., *The politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2. ed., Grand Rapids, Eerdmans, 1994.