

**BREVE ANÁLISE DA "HISTÓRIA ECLESIASTICA"  
DE EUSÉBIO DE CESARÉIA**

*Vicente de Paulo Moreira*

**A ESPIRITUALIDADE COMO EXPERIÊNCIA  
DO CORPO**

(Contribuição para a busca de uma espiritualidade do  
cristão, da cristã, no estado de vida leigo)

*Ceci M. C. Baptista Mariani*

**OS MOVIMENTOS NA IGREJA**

*Alfeu Piso*

**TEOLOGIA E ECONOMIA ENTRE O UTÓPICO  
E O REALIZÁVEL: A PROFECIA-PASTORAL**

*Márcio Anatole de Sousa Romeiro*

**SACRAMENTOS: UMA INTRODUÇÃO**

*José Adriano*

**SEDE EM MASSA E MERIBA (Ex 17,1-7)**

*Matthias Grenzer*





**CENTRO DE ESTUDOS ECLESIÁSTICOS**

**Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção  
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"**

**REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA**  
**ANO VIII - Nº 33**  
**OUT/DEZ - 2000**

ISSN 0104-0529

**Correspondências:**

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia  
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP  
Fone: (11) 274-8600 Fax: (11) 272-7630  
e-mail: teologia@teologia-assuncao.br  
www.teologia-assuncao.br

**Ficha Catalográfica**

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA  
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan  
CRB 4887-8

**REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA**

Volume 8 - número 33 - out/dez 2000

ISSN 0104-0529

**PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA  
NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO**

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil  
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br  
Tel. (11) 274-8600 - Fax (11) 272-7630

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Mattias Grenzer

**Conselho de Redação:**

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martin Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Atanásio Mykônios e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Edições Loyola (\*\*11) 6914-1922

*É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.*

## SUMÁRIO

Apresentação .....	07-08
Breve análise da "História Eclesiástica" de Eusébio de Cesaréia <i>Pe. Vicente de Paulo Moreira</i> .....	09-16
A espiritualidade como experiência do corpo: Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo <i>Ceci M. C. Baptista Mariani</i> .....	17-56
Os movimentos na Igreja <i>Pe. Alfeu Piso</i> .....	57-68
Teologia e economia entre o utópico e o realizável: a profecia-pastoral <i>Pe. Dr. Márcio Anatole de Sousa Romeiro</i> .....	69-85
Sacramentos: uma introdução <i>Côn. Dr. José Adriano</i> .....	87-122
Sede em massa e meriba (Ex 17,1-7) <i>Dr. Matthias Grenzer</i> .....	123-134

## APRESENTAÇÃO

O No. 33 é o último da *Revista de Cultura Teológica* neste ano. Começa o novo milênio. A Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção deseja, a todos os leitores e leitoras, muita paz no Ano Novo.

A palavra *paz* faz lembrar-me de um dito do profeta Miquéias (3,5), que não parece ter perdido sua atualidade:

*Assim disse Iahweh aos profetas que seduzem o meu povo:  
Quando têm algo para morder entre os dentes anunciam a paz,  
mas a quem não lhes põe nada na boca, declaram a guerra santa!*

Há profetas que proclamam uma paz falsa, sendo motivados por interesses próprios. Não têm em mente a paz de todos, especialmente, o bem-estar e a prosperidade dos mais necessitados. Pelo contrário, vêem os últimos como seus inimigos e lhes são hostis, em nome de Deus.

A reflexão teológica tem de procurar uma autenticidade como aquela de Miquéias. Sabemos que a paz verdadeira necessita de justiça e bem-estar para todos. Estamos conscientes de que a pobreza não é uma lei natural, desejada por Deus, mas descrença e negação de Sua presença.

Qual seria, então, a colaboração específica da Teologia em vista da paz? Partindo da revelação histórica do Deus bíblico e das verdades de nossa fé, teremos de formular o protesto contra a tendência do mundo moderno de acostumar-se com a pobreza em massa. Ultrapassa nossas forças resolver os problemas concretos, mas podemos colaborar na criação de um clima no qual soluções possam ser achadas e colocadas em prática.

A exigência imediata da pobreza, porém, nos deixa ainda uma outra tarefa: insistir na importância da *caridade*. A fé cristã tem como verdade fundamental que a caridade é amor a Cristo. Quero estimular o nosso trabalho neste sentido. Peço colaborações com pesquisas sobre o tema da *caridade* para os próximos números da *Revista de Cultura Teológica*. As *dioceses de São Paulo* dedicar-se-ão, no ano de 2001, de forma especial, a este assunto. A *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção* estudará

o tema da caridade na sua *Semana Teológica*. A *Revista de Cultura Teológica* pode ser um instrumento útil na preparação da discussão deste assunto, a serviço de uma paz mais autêntica.

Este número da Revista reúne seis pesquisas teológicas. Por sua preciosa colaboração, agradeço aos meus colegas Pe. Dr. Alfeu Piso (*Os movimentos na Igreja*), Ceci M.C. Baptista Mariani (*A espiritualidade como experiência do corpo*), Pe. Dr. Márcio de Sousa Romeiro (*Teologia e economia. Entre o utópico e o realizável: a profecia-pastoral*), Pe. Vicente de Paulo Moreira (*Breve análise da "História Eclesiástica" de Eusébio de Cesaréia*) e Côn. Dr. José Adriano (*Sacramentos: uma introdução*). O último estudo, *Sede em Massa e Meriba (Ex 17,1-7)*, é da minha autoria. Sei das dificuldades que ainda enfrentamos para podermos colaborar com novas pesquisas.

Desejo a todos nós que Deus nos abençoe na procura de uma paz autêntica!

Dr. Matthias Grenzer  
*Redator*

## BREVE ANÁLISE DA "HISTÓRIA ECLESIASTICA" DE EUSÉBIO DE CESARÉIA

Pe. Vicente de Paulo Moreira

### 1. INTRODUÇÃO

Eusébio nasceu na Palestina, por volta do ano 265, e foi discípulo de Panfilo que participou da escola de Orígenes. Foi bispo de Cesaréia e participou vivamente das polêmicas contra o arianismo. Era um homem de vastíssima cultura, escreveu muito, sobretudo obras de caráter histórico como a sua "História Eclesiástica" que é o objeto do nosso trabalho. A matriz de seu pensamento é neoplatônica, suas reflexões têm um fim apologético e visam demonstrar, com argumentos de vários gêneros, que o cristianismo é a verdade.

O trabalho principal de Eusébio de Cesaréia é a "História Eclesiástica" na qual trabalhou do ano 311, ano do édito de tolerância de Galério pelo qual o cristianismo torna-se religião lícita, ao 324 ou 325. Esta obra é de inestimável valor para a cristandade. É uma verdadeira mina de ouro para o conhecimento da obra antiga do cristianismo, sobretudo dos fragmentos das obras dos principais padres da igreja dos três primeiros até metade do quarto séculos. Se esta nos faltasse, a vida da igreja antiga e de seus padres, em grande parte, seria ignorada. "Se Eusébio, com zelo incomparável, não tivesse escavado nas bibliotecas palestinas, onde era recolhida toda a literatura cristã dos tempos antigos, a pouca coisa se reduziriam os nossos conhecimentos cristãos sobre os três primeiros séculos da Igreja<sup>1</sup>".

### 2. VISÃO GERAL DA OBRA

Existe uma idéia central que dirige a "História Eclesiástica" de Eusébio que a faz distinguir, no seu conteúdo, da obra profana. Essa é caracterizada por um relevo de espiritualidade e de universalidade e por um fim apologético.

<sup>1</sup> DUCHESNE, L. *Histoire Ancienne de l'Eglise I*. Paris, 1906. p. 7-8.

Eusébio indica as grandes linhas da sua História; os álveos dentro dos quais faz escorrer, de cima ao fundo, os cursos da narrativa, os objetivos que são prefixados durante as investigações de grandes estudos. As linhas são as seguintes:

- 1 - demonstrar as sucessões dos apóstolos na igreja, com atenções particulares a Roma, Antioquia, Alexandria e Jerusalém;
- 2 - expôr os grandes acontecimentos da História Eclesiástica;
- 3 - informar sobre seus personagens mais ilustres, seus doutores e escritores mais importantes;
- 4 - falar dos hereges;
- 5 - relevar os castigos caídos sobre a nação judaica, ré de deicídio;
- 6 - ilustrar as lutas sustentadas pelo cristianismo contra o paganismo e consequentemente o heroísmo dos mártires antigos e contemporâneos<sup>2</sup>.

A diversidade dos argumentos não é causal nem arbitrária, ainda que sirva a um objetivo apologético, e tem os seguintes objetivos:

- 1 - provar a convicção de que a igreja foi fundada por Deus, mesmo o qual a guiou no seu caminho através dos séculos até a sua vitória final;
- 2 - mostrar a mediação do conhecimento do passado a fim de que o leitor consiga melhor compreender o desenvolvimento histórico e se torne capaz de estabelecer, por si mesmo, a medida do próprio agir<sup>3</sup>.
3. Eusébio é um inovador no campo literário.

No prólogo do primeiro livro, Eusébio coloca em evidência que se considera como inovador no campo literário. Além disso, demonstra consciência que a sua "História" supera de valor as histórias profanas as quais freqüentemente não referem a outra coisa a não ser às guerras ou, em um sentido mundano, aos "grandes personagens": "Outros historiôgrafos, com os seus escritos, entenderam somente transmitir a recordação de vitórias milita-

res, de triunfos contra seus inimigos, violentas façanhas de soldados... O nosso livro, além disso, onde é narrada a história de uma sagrada e divina república, fixará sobre eternas colunas a recordação de lutas pacíficas para a paz da alma: alterna nomes daqueles que combateram fortemente em favor da verdade..., narrará, a título de glória, a constância dos atletas da fé e a sua força em suportar os diversos tormentos..."<sup>4</sup>. "Sou eu que, por primeiro, começo a tratar uma tal maneira, e proponho a aventurar-me por uma via deserta, não pisada pelos pés"<sup>5</sup>.

#### 4. O MÉTODO E ESTILO DA HISTÓRIA ECLESIASTICA

O seu estilo não tinha qualidades artísticas, como dizem alguns autores, é igual, monótono, com períodos prolixos e as proposições acidentais. Não é um estilo esplêndido. Outros, além disso, afirmam que os escritos de Eusébio revelam conhecimento de regras retóricas, ainda que, de modo convencional, faltem inspirações retóricas<sup>6</sup>.

Eusébio usa na sua "História Eclesiástica" o método analítico já usado na "Crônica" e segue as suas normas com uma certa coerência. Entre as suas fontes ele prefere aquelas que fazem parte da tradição apostólica da igreja àquelas que a ela são estranhas; as dos autores ortodoxos às dos heterodoxos; prefere basear-se nos autores que reconhece como pertencentes à tradição apostólica da igreja àqueles que estão fora. Entre os autores não cristãos ele prefere aqueles mais célebres em relação àqueles que são menos conhecidos. Além disso, procura provar as informações obtidas por fontes cristãs, também através dos documentos de caráter profano.

Como historiador, Eusébio segue um princípio para provar a sua exposição da história através das fontes. Ele coleciona todos os documentos recolhidos nesse tempo.

<sup>4</sup> EUSEBIO, H. *Eccl.*, I, I, 1-2.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, I, 1-2.

<sup>6</sup> EUSÉBIO, H. *Storia Ecclesiastica e i Martiri della Palestina*, a cura di Giuseppe del Ton. Roma, 1964, p. 26-27; RAEMERS, S. A. *Hand book of Patrology*. p. 186.

<sup>2</sup> EUSEBIO, H. *Eccl.*, I, I, 1-2.

<sup>3</sup> KRIEGBAUM, B. *Storiografia Ecclesiastica Antica*, (art. Eusebio ed i suoi continuatori). Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992. p. 40-41.

Nos tempos mais recentes, ele era freqüentemente acusado de usar o material recolhido sem a discriminação e os cuidados necessários. O seu modo de citar as fontes pode ser considerado bastante intenso. Em vez de se referir ao texto original, ele cancela os trechos importantes e não distingue entre fonte primária e secundária. Faltam também reelaborações pessoais das fontes e um quadro histórico organicamente amalgamado. Notavam-se desproporções nas elaborações do material, superficialidade nas soluções de algumas questões, parcialidade nos julgamentos, etc... Eusébio sabia pouco latim e por isso não podia descrever precisamente a situação da parte ocidental da Igreja. A sua cronologia freqüentemente não é muito precisa, mas talvez o maior defeito fosse a falta de síntese. Três ou quatro vezes ele retorna ao cânon do Novo Testamento, mas não consegue atingir o objetivo.

Apesar dessa carência, a obra tem um valor indiscutível, aquele de aproximar-se de textos e documentos anteriormente desconhecidos e de fornecer informações preciosas sobre a história da igreja primitiva<sup>7</sup>. Dever-se-ia recordar, entre outros, que o autor segue somente os costumes da historiografia contemporânea a ele e, dependendo de suas normas, não se pode julgar, antes de tudo, segundo as normas científicas modernas<sup>8</sup>.

## 5. DIVISÃO DA OBRA

Efetivamente, a divisão dos livros provém do próprio Eusébio e foi determinada, na sua forma presente, por critérios práticos: são aqueles geralmente seguidos na antiguidade. O volume que se queria redigir dependia do tamanho do papiro que materialmente o compunha. Terminado o rolo, fechava-se o livro sem considerar muito que o pensamento, neste desenvolvido, tivesse um acabamento lógico em harmonia com a unidade orgânica do livro inteiro.

A "História Eclesiástica" tem como fim principal, para o qual tudo é ordenando, colocar em luz a origem divina do cristianismo e se divide claramente em duas partes:

<sup>7</sup> BERNARDINO, Angelo Di. *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, v. 1. Roma: Casale Monferrato, 1983.

<sup>8</sup> KRIEGBAUM, B. Obra citada, p. 42-44.

1 - a primeira, que inclui os sete primeiros livros, é a história antiga ilustrativa dos primeiros três séculos de cristianismo e se apresenta como um mosaico de resumos e citações de toda espécie que forneciam a Eusébio as bibliotecas de Aelia (Jerusalém) e de Cesaréia;

2 - a segunda, que inclui os três últimos livros, é a história contemporânea, aí, ao invés das citações de escritores antigos, são referidos documentos oficiais, reescritos, decretos, constituições e imperadores, etc...

No primeiro livro, que constitui a formação da inteira obra, o sujeito é Jesus Cristo; o segundo livro expõe a idade apostólica até a destruição de Jerusalém; os três livros seguintes revelam o período histórico cristão do fim do primeiro e o segundo séculos; o sexto livro compreende eventos e fatos dos imperadores Severo e Décio e, em grande parte, é dedicado a Orígenes e Dionísio de Alexandria; o sétimo livro conduz até o início das perseguições de Deocleciano, com abundante uso de informações de Dionísio de Alexandria; o oitavo livro narra a perseguição de Deocleciano e de Galério; o nono livro é aquele de Máximo e prossegue até a vitória dele contra Massencio; o décimo livro informa sobre a reedificação das igrejas, de modo particular, a Basílica de Tiro, referindo-se ao discurso do mesmo Eusébio em ocasião da festa da dedicação da mesma basílica; relata depois a catástrofe de Licínio e termina com a descrição das florescentes condições da igreja com o triunfo de Constantino<sup>9</sup>.

A "Vida de Constantino" é uma espécie de apêndice, o qual vinha junto à "História Eclesiástica", escrita por volta do ano 337. A obra é um panegírico e como tal prefere esconder os aspectos negativos de seu herói, exagerando os particulares positivos. À primeira vista, Eusébio pode deixar a imagem de um bispo da corte, pouco objetivo, até o ponto de colocar em dúvida a sinceridade dos seus escritos. Mas, para valorizar plenamente o comportamento de Eusébio, é necessário ter em consideração a época em que viveu. Depois das cruentas perseguições, Constantino aparecia quase como o instrumento do

<sup>9</sup> EUSEBIO, H. *Storia Ecclesiastica e i Martiri della Palestina*, a cura di Giuseppe del Ton, p. 24-25. também Eusebius von Cesarea, *Kirchengeschichte*. München, 1967. p. 73-74, (Einleitung von H. Kraft). LAQUEUR, R. *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Berlin und Leipzig, 1929, p. 180. ("Konstantin als Retter des Christentums.")



qual Deus se serviria para debelar os seus inimigos. Essa era a visão comum de quase todos os cristãos. Partindo deste ponto de vista, torna-se mais claro porque o autor da "História Eclesiástica" considerava Constantino quase o representante terreno de Cristo e via no seu império a imagem do reino celeste, tornando assim precursor e proclamador da chamada "teologia imperial"<sup>10</sup>.

Nos manuscritos que conservaram a História Eclesiástica, com frequência, é inserido entre o livro VIII e IX e, algumas vezes, também depois do X, um opúsculo sobre os mártires da Palestina, aos quais Eusébio se refere, como testemunha ocular, utilizando-se de informações de primeira mão, dos feitos gloriosos desses mártires. Graças a esse opúsculo, somos informados, mais detalhadamente, a respeito de cada uma província do Oriente sobre a violência da perseguição na Palestina e sobre o número das execuções<sup>11</sup>.

## 6. A TRANSMISSÃO DO TEXTO, AS CÓPIAS E AS TRADUÇÕES

A História Eclesiástica não foi escrita como um trabalho orgânico e acabado, mas Eusébio somente a terminou depois de muitos retoques e acréscimos, segundo os grandes acontecimentos durante o longo período no qual ele trabalhou para escrevê-la. As várias redações vão, aproximadamente, dos anos 303 a 326. O autor Schwarz distingue quatro redações, levando em conta as repercussões do rápido suceder-se dos acontecimentos:

- 1 - a vitória de Constantino contra Massencio (28 de outubro de 312);
- 2 - a vitória de Licínio contra Massiminio (30 de abril 313);
- 3 - a vitória de Constantino;
- 4 - e o triunfo final de Constantino.

As quatro edições encontram-se nos seguintes anos: a primeira no ano 312-313; a segunda no ano 315, a terceira no ano 317 e a quarta no ano 323<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICITÀ CRISTIANA, obra citada, p. 1289; LAQUEUR, R. Eusebius als Historiker seiner Zeit, obra citada, p. 180.

<sup>11</sup> DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICITÀ CRISTIANA, obra citada, p. 1298.

<sup>12</sup> LAQUEUR, R. *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Berlin, 1929; BARDY, G. *Eusèbe de Césarée - Historiographie*. Paris, 1960. (Sources Chrétiennes).

A História Eclesiástica de Eusébio teve um grande sucesso e por isso veio freqüentemente copiada. As edições modernas apoiam-se, por isso, em uma tradução literária relativamente ampla. Mais de sete códigos escritos, em grego, entre o nono e o décimo primeiro século, existe também uma antiga tradução siríaca que provavelmente remonta ao quarto século e que, mais tarde, veio traduzida em língua armená<sup>13</sup>. Uma terceira tradução, aquela em latim, foi realizada por Rufino. Apesar da falta de precisão deste autor, essa última tradução possui um valor próprio porque Rufino continuou a exposição até a morte de Teodósio, o grande, no ano 395, oferecendo-nos um enriquecimento do material por esses setenta anos, do término da obra de Eusébio até essa tradução oferecida por Rufino. A obra de Eusébio foi divulgada no Ocidente na versão rufiniana, influenciando assim a tradição historiográfica latina por vários séculos.

## 7. O CONCEITO TEOLÓGICO: A INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DA HISTÓRIA

O autor tinha uma idéia principal: representar a interpretação cristã da história, isto é, que a história da igreja começasse com a entrada de Jesus Cristo na história humana, isto quer dizer, com a encarnação. Toda a história não-cristã assim vinha incluída como preparação, realizada por Deus. Assim, todo o discurso da história vinha determinado por Deus. Segundo Eusébio, a doutrina de Jesus não é nem nova nem estranha, mas preparada pelos antigos "amigos de Deus" que teriam trazido a semente da verdadeira veneração de Deus aos vários povos; estes existiam já, antes de Cristo, os quais por causa da sua conduta de vida, concordam com a revelação trazida pelo verbo divino<sup>14</sup>. Este conceito poderia ser comparado com o conceito de São Justino com relação aos "princípios seminais", isto é, os grãos da verdade nos homens vividos antes de Cristo<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> BARDY, G. *Eusèbe de Césarée: Historiographie*. Paris, 1960. p. 118-119. (Sources Chrétiennes).

<sup>14</sup> KRIEGBAUM, B. *Storiografia Ecclesiastica*, obra citada, p. 42-43; Giuseppe del TON (ed), *Eusebio: Storia Ecclesiastica*, obra citada, pp. 20-22.

<sup>15</sup> Por exemplo, a ética estoica era aquela que mais se aproximava daquela cristã: algumas páginas de Sêneca têm assim um vivo sabor cristão que fêz surgir a lenda do epistolário apócrifo entre São Paulo e Sêneca, cfr. JUSTINO, Segunda Apologia, 8,1.

## 8. CONCLUSÃO

A importância da História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia é incalculável. Através de sua obra foram conservados muitos fragmentos dos autores da igreja primitiva, os quais, hoje, sem esse trabalho, seriam totalmente desconhecidos. Além disso, a sua influência no desenvolvimento da historiografia eclesial deve-se ao fato de que Eusébio desenhou, no segundo livro de sua obra, idéias e conceitos que teriam conservado a validade no decorrer dos tempos.

Pe. Vicente de Paulo Moreira é Mestre em Teologia e Ciências Patrísticas pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma e professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção, São Paulo.

## A ESPIRITUALIDADE COMO EXPERIÊNCIA DO CORPO

*(Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo)*

*Ceci M. C. Baptista Mariani*

### I. INTRODUZINDO A QUESTÃO

“A vida segundo o Espírito, cujo fruto é a santificação (Rm 6,22; cf. Gl 5,22), suscita e exige de todos e de cada um dos batizados o seguimento e imitação de Jesus Cristo, no acolhimento das bem-aventuranças, na escuta e meditação da Palavra de Deus, na consciente e ativa participação da vida litúrgica e sacramental da Igreja, na oração individual, familiar e comunitária, na fome e sede de justiça, na prática do mandamento do amor em todas as circunstâncias da vida e no serviço aos irmãos, sobretudo aos pequeninos, os pobres e os doentes”<sup>1</sup>.

Esses elementos, entendidos como esforço de manter vivos o **ÂNIMO**, a **MÍSTICA**, isto é, a força que sustenta a missão enquanto compromisso com o Reino de Deus, revelado por Jesus Cristo, estão vinculados à maneira como se vivencia e se compreende as relações fundamentais com Deus, com o outro e com o mundo.

A espiritualidade é um conjunto de práticas que se expressam segundo a experiência histórica, e em cada momento se determina por uma concepção de ser humano, uma **ANTROPOLOGIA**; por uma noção de revelação, uma **TEOLOGIA**; por uma compreensão de Igreja, uma **ECCLESIOLOGIA**; e uma compreensão de mundo, uma **COSMOLOGIA**.

O Concílio, quando resgata o valor das realidades terrestres e a unidade entre fé e vida, abre caminho para uma antropologia em superação ao dualismo, em prol de uma visão de homem integrada, unitária; de uma concepção de

<sup>1</sup>JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Christifideles Laici*, p.40.

revelação em que Deus se revela na história; de uma eclesiologia que entende a Igreja como Corpo de Cristo mas especialmente como Povo de Deus.

Este contexto coloca a exigência de uma espiritualidade própria para o cristão, que assume a missão de viver o Projeto de Deus mergulhado na realidade secular. Uma espiritualidade encarnada, alimentadora de uma mística, força para viver o dia-a-dia, rotina relacionada com as necessidades e desejos do corpo.

A atenção às experiências do corpo na história e em liberdade, pode ser importante nesta tarefa de reinventar uma espiritualidade que esteja voltada para a percepção da revelação no cotidiano da história, oração na ação, isto é, desde a ação e para a ação. Espiritualidade que não seja construída sobre o desprezo da corporeidade, ao contrário, que, voltada para o corpo, o recolha do cansaço da rotina diária e o faça aberto, disposto para perceber a presença de Deus na vida corrida do trabalho, da dívida, da condução, da família, do sexo, da escola, da política... E então, fortalecido, fortalecida, o cristão, a cristã, podem intervir neste mundo. Fazer haver melhores condições para viver em comunhão e para poder participar de forma criativa dos partidos políticos, sindicatos, associações, movimentos sociais e populares, de todas as organizações que combatam a injustiça e a opressão social e dos processos de planejamento, decisão e avaliação da Ação Pastoral da Igreja<sup>2</sup>, tendo como referência fundamentada opção de Jesus pelos pobres e excluídos.

## II. ESPÍRITO NÃO SE OPÕE A CORPO, OPÕE-SE A MORTE

**Viver segundo o Espírito é viver segundo a dinâmica da vida**, afirma Leonardo Boff. "Espírito é o nome para dizer a energia e a vitalidade de todas as manifestações humanas"<sup>3</sup>. A grande oposição que marca a experiência humana não se dá entre corpo e espírito, mas entre vida e morte.

<sup>2</sup> Cf. Carta de Princípios aprovada na X Assembléia Anual Ordinária do CNL, novembro/91.

<sup>3</sup> BOFF, L. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. p. 165.

**Viver segundo o Espírito é ter compromisso com a promoção da vida em todos os sentidos, a começar pelo mais fundamental, da vida do corpo que tem fome.**

Jesus, quando reza, pede para todos, ao pai, "o pão nosso de cada dia"<sup>4</sup>. Preocupa-se com a fome da multidão que o segue, multiplica o pão, ensina a partilha<sup>5</sup>:

Contam os evangelhos que Jesus, quando soube da morte de João Batista, retirou-se para um lugar deserto. Quem sabe queria rezar, entender com o coração o que tinha acontecido e pensar sobre o significado disso para a sua própria vida.

A multidão, no entanto, não o deixou só. Lucas conta que o povo foi atrás dele e ele, acolhendo a multidão, falou do Reino de Deus.

Ficou tarde, o grupo dos Doze percebeu que a multidão estava faminta e foram propor a Jesus que despedisse o pessoal para que cada um providenciasse a própria comida.

Foi então que Jesus fez um sinal. Convidou os apóstolos a oferecerem aquilo que eles tinham para alimentar a multidão. Eles estranharam... como poderiam cinco pães e dois peixes alimentar tanta gente? No entanto, concordaram.

O fato mais surpreendente, diz o Evangelho, é que a comida deu para todos e sobrou.

A partilha proporcionou a experiência da fartura. O milagre da multiplicação dos pães é afirmação de Jesus de que para participar do reino de Deus é preciso viver a solidariedade.

Ora, esse milagre faz lembrar os lanches comunitários que as comunidades sempre fazem. Cada um oferece um pratinho e juntando tudo, é aquela fartura! Todo mundo come e até leva para casa. É certo que o maior milagre de Jesus não foi dar de comer, foi o de ter convidado os apóstolos a partilhar aquilo que eles tinham reservado para si. O Evangelho não fala, mas a gente

<sup>4</sup> Lc 11, 1-4

<sup>5</sup> Lc 9, 12-17

pode imaginar que o povo, ao ver a oferta dos apóstolos, ficou comovido, e quem tinha algo pôs-se também a partilhar. Isso é milagre!

Durante a última ceia, o pão que mata a fome torna-se memorial, compromisso, presença. Nesse relato, Jesus, não só abençoa e partilha, mas converte-se em pão, e oferece-se como alimento, força para aqueles que aceitam o seguimento, e se engajam na luta pela vida contra as forças de morte<sup>6</sup>.

Depois de Morto e ressuscitado pelo Pai, Jesus é reconhecido pelos amigos, a caminho de Emaús, na fração do pão<sup>7</sup>.

**Viver segundo o espírito** é ter os olhos abertos e o coração solidário, para a vida que tem fome, que tem sede, que tem frio, que é estrangeira em terra estranha, que está doente, que está presa... No fim dos tempos, os abençoados do pai serão aqueles que deram de comer, de beber, vestiram e acolheram em sua casa o menor dos irmãos<sup>8</sup>. **As coisas do espírito são as coisas do corpo.**

### III. O CORPO E ESPÍRITO: O DUALISMO PRESENTE NA REFLEXÃO TEOLÓGICA E O ESFORÇO DE SUPERAÇÃO

A experiência de divisão presente na vida humana resultou numa concepção antropológica dualista no cerne do pensamento ocidental, tradição dentro da qual nos inscrevemos.

Da tradição platônica, herdamos uma visão de homem cindido: o corpo, nossa realidade material, imanente, limitada, e o espírito, concebido como universal, transcendente e divino. Essa divisão vem de encontro a uma concepção de realidade também dividida entre mundo das idéias e mundo das coisas. O primeiro lugar da verdade, onde se pode ter a visão do que é eterno, imutável, divino. O segundo é o mundo do sensível, do mutável, do temporal que se opõe ao lugar da verdade, é portanto, o lugar da ilusão.

<sup>6</sup> Mt 26,26

<sup>7</sup> Lc 24, 13-35

<sup>8</sup> Mt 25, 31-40

A vida humana, dentro desse universo de explicação, consiste na busca desta realidade divina, eterna, imutável, ideal, busca que implica no abandono do mundo das sombras, mundo do sensível, da realidade material, do engano.

Na perspectiva platônica, cuja influência foi das mais fortes para a concepção antropológica clássica, o homem é por um lado alma, naturalmente imortal, congênito do mundo das idéias e permanentemente voltado para esse mundo pela “reminiscência e pelo imperativo da “purificação”. O movimento da alma é dominado por “logos”. Por outro lado, dentro da concepção platônica, o homem também é “soma”, corpo, pulsão amorosa. Porém, essa força aparece como um outro pólo, em oposição ao “logos”. Para Platão, é constitutivo do ser humano a polaridade entre a vida da “alma” e sua condição terrena. Daí se deriva o dualismo com que a teoria platônica marcou o pensamento ocidental (se bem que a crítica moderna tem feito esforços para corrigir uma leitura acentuadamente dualista do pensamento platônico)<sup>9</sup>.

No entanto, sua concepção antropológica supõe também certa unidade quando prevê que a oposição encontra o momento de síntese pela visão da transcendência que ordena o ser do homem: a realidade das Idéias.

Marcando o estágio final da concepção clássica de homem e representando também forte influência na concepção antropológica, forjada no seio do cristianismo, está a antropologia neoplatônica.

Dominante nos séculos III a VI d.C., propõe uma visão renovada do dualismo psyché-sôma. O dualismo característico da antropologia neoplatônica

<sup>9</sup> Henrique C.L.VAZ, SJ, em *Antropologia Filosófica I*. Este autor afirma que na antropologia platônica, logos e eros se integram pela visão da transcendência que é Idéia (Razão), a pulsão amorosa se compraz na contemplação da Idéia do Bem e do Belo. «É a razão que arrasta na subida para o inteligível, diz ele em outro texto, e que encontra na submissão do homem todo ao Belo e ao Bem finalmente conhecidos, finalmente amados, a recompensa dos seus longos trabalhos e como a glória do seu triunfo. «Cf. *Amor e conhecimento*, p.241. Neste sentido, o que dá unidade à experiência humana tensa entre a ação de eros e logos é a visão do transcendente que é Razão, Idéia e a aproximação da transcendência é possível porque a alma é consubstancial à transcendência, é também Idéia (Razão). Daí se pode dizer «O homem é um ser racional». Mesmo que contemplada a pulsão amorosa, a força de eros, o que determina o ser humano do ponto de vista clássico é o ser racional.

não é como o dualismo gnóstico que ao opor a alma ao corpo, propõe o desprezo pelo último. O dualismo de Plotino (um dos filósofos mais expressivos dessa época), é dualismo finalista que concebe de um lado a alma voltada para o inteligível, que é o homem interior e verdadeiro e de outro, a mesma alma voltada para o corpo que representa a condição inferior do homem<sup>10</sup>.

Para Plotino, a atividade humana por excelência é a atividade contemplativa (*theoria*). “O neoplatonismo - afirma Henrique C.L.Vaz - vai, assim, dar forma definitiva a uma concepção dual da estrutura ontológica do homem que se tornará uma das referências fundamentais do pensamento antropológico no Ocidente: dualismo *subjetivo*, alma sensível-alma inteligível, ao qual corresponde o dualismo *objetivo*, sensível-inteligível ou tempo-eternidade<sup>11</sup>.

Domina o período medieval (séc. VI-XV) a concepção de homem que toma forma junto à experiência cristã. Elaborada a partir da tradição bíblica, porém segundo instrumentos conceituais provenientes da filosofia grega. Daí se explica que ao longo da história, uma concepção que supunha a unidade radical do ser humano tenha cedido lugar a uma concepção dualista.

Na concepção bíblica de homem, afirma ainda Henrique C.L.Vaz, a unidade é uma unidade de vocação. O ser humano é chamado a trilhar um itinerário salvífico, oferta de Deus que espera uma resposta humana. A Bíblia não fala de “naturezas”, mas de “situações existenciais”, vida humana em permanente confronto com a iniciativa salvífica de Deus e com sua Palavra<sup>12</sup>. Para a tradição bíblica, o homem é “carne” porque experimenta a fragilidade, “alma” porque pode sentir a fragilidade compensada pelo vigor da vitalidade, é “espírito” porque está em relação com Deus e é também coração, interior profundo, lugar dos afetos e das paixões. Esses termos não representam, todavia, componentes do ser, mas dimensões que se destacam na experiência histórica. Neste sentido, a perspectiva Bíblica, diferente da grega, acentua, no que diz respeito à concepção de homem, o caráter histórico e não o caráter ontológico.

<sup>10</sup> VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. p.48-49.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 60 e 61.

Contudo, o platonismo, marca o pensamento cristão. Mesmo reagindo ao dualismo mais radical<sup>13</sup>, especialmente gnóstico<sup>14</sup>. Os primeiros padres responsáveis pela organização teórica da experiência cristã, não escaparam à influência grega. Santo Agostinho vai organizar sua teologia fazendo uma transposição da tradição platônica para dentro dos temas fundamentais da tradição bíblica e da tradição patrística anterior.

Para Santo Agostinho, a busca de Deus é também busca do “Imutável”, do eterno, da Verdade absoluta, que se deve preferir àquilo que é mutável. Verdade que está acima da própria inteligência, ela mesma sujeita a mudanças<sup>15</sup>. Esta busca não implica num desprezo ao que é mutável, à maneira dos gnósticos, mas numa espécie de caminho ascendente que se percorre. Assim, Santo Agostinho descreve como vislumbrou o imutável: “Deste modo, dos corpos subia pouco a pouco à alma que se sente por meio do corpo, e de lá sua força interior a qual os sentidos comunicam o que é exterior - e de novo, dali à potência raciocinante. A esta pertence ajuizar acerca das impressões recebidas pelos sentidos corporais. Mas essa potência descobrindo-se também mudável em mim, levantou-se até a sua própria inteligência, afastou o pensamento das suas cogitações habituais, desembaraçando-se das turbas contraditórias dos fantasmas, para descortinar qual fosse luz que a esclarecia, quando proclamava sem a menor sombra de dúvida, que o imutável devia preferir-se ao mudável”<sup>16</sup>. É de notar, todavia, o dualismo presente no pensamento de Santo Agostinho que compreende a busca de Deus como busca da verdade incorpórea, não em detrimento do corpo, mas como esforço de superação. O

<sup>13</sup> A antropologia patrística tem seu centro no mistério da encarnação, fato que põe certa dificuldade em relação ao instrumental conceitual dualista. (cf. Vaz, *Antropologia Filosófica I*, p.62).

<sup>14</sup> A gnose, doutrina dualista que tem raízes na tradição religiosa hindu e no cosmos irânico-persa, teve grande penetração nos ambientes helênicos. O gnosticismo nutre grande desprezo pela matéria e pela corporeidade. Crê na preexistência da alma e prega que a queda é o castigo de viver preso a um corpo. Para os gnósticos, a salvação acontece mediante conhecimento da origem e do caráter celeste do homem. Salvação é ascese, corresponde a um esforço de conhecimento.

<sup>15</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. VII, 17.

<sup>16</sup> *Ibidem*, VII, 17.

corpo não é um mal, já que criado por Deus, mas é um elemento em superação no processo de encontro com a verdade absoluta. A corporeidade não é negada, mas como no platonismo, integrada, ou melhor, possuída, ordenada pela "potência raciocinante". De fato, o encontro com Deus é entendido como uma ascese que não despreza o corpo, mas procura subordiná-lo à inteligência.

Santo Tomás, outro autor de fundamental importância para o pensamento cristão no ocidente, procura também estabelecer o encontro entre a proposta cristã e a concepção clássica de homem. Diante do problema da unidade do homem, constrói sua antropologia, orientada segundo uma síntese entre a concepção clássica do homem como animal racional (Aristóteles), a concepção neoplatônica do homem como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal e a concepção bíblica do homem, como criatura, imagem e semelhança de Deus<sup>17</sup>. Para Santo Tomás, a alma é a única forma da "matéria-prima". Para ele, nem matéria, nem forma, separadas, são "entes"<sup>18</sup>. No entanto, a natureza racional da alma é que marca a especificidade do ser humano, que faz do homem um ser de fronteira entre o material e o espiritual. A síntese de Santo Tomás resolve o problema do dualismo acentuando a dimensão racional.

Pensada a partir do referencial clássico, a pessoa humana é em si mesma substância ou subsistência (como afirma Santo Tomás) individual que, por sua natureza espiritual (racional), está aberta a um horizonte ilimitado. Esta referência não considera o caráter histórico, da experiência humana. Supõe uma existência em si e para si e traz como consequência o problema do dualismo, que acaba sendo enfrentado de maneira racionalista.

Foi o personalismo, já no século XX, que introduziu uma concepção mais dinâmica. Segundo eles, a pessoa humana não é só substância ou subsistência, mas é também "ser-acontecimento"<sup>19</sup>. Torna-se pessoa na relação. O advento da personalidade acontece em contínuo processo e atualidade, comunhão, comunicação de pan-racionalidade<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> VAZ, Lima. *Antropologia Filosófica I*. p. 69.

<sup>18</sup> RUBIO, Garcia. *Unidade na Pluralidade*. p. 273.

<sup>19</sup> BOFF, Leonardo. *O destino do homem no mundo*. p.56.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.56.

A teologia propõe, então, uma síntese que considera os elementos da tradição clássica e a novidade proposta pelo personalismo moderno. Para ela, duas são as dimensões fundamentais que compõem a unidade da pessoa humana: a dimensão da IMANÊNCIA, que reúne a experiência da auto-possessão, da liberdade e responsabilidade e da perseidade (a pessoa é fim em si mesma e não instrumento); e a dimensão da TRANSCENDÊNCIA, capacidade de sair de si mesma e abrir-se para o mundo, para os outros e para Deus.

Isso significa que, ser pessoa é ser capaz de estabelecer um diálogo com Deus; ter vida própria, livre e responsável, mas em relação com os outros e com Deus (a dimensão comunitária é constitutiva da pessoa)<sup>21</sup>.

Esta nova síntese significa uma mudança de perspectiva, uma vez que desloca a reflexão que se concentrou na polaridade corpo-alma, ou emoção-razão, para o eixo imanência-transcendência. Dentro desse referencial teórico, o ser humano não pode ser concebido como consciência que se afirma, em detrimento ou em desconsideração à experiência histórica, material. Não é possível perceber o ser humano em relação fora da história. Os temas personalistas atentam para a necessidade de pensar o ser humano em íntima relação com os outros e por isso abrem caminho para uma reflexão sobre "a relação mútua entre pessoa e comunidade, mostrando como a pessoa existe somente em correlação com outras pessoas"<sup>22</sup>. Nesta perspectiva, a superação do dualismo é também superação do individualismo, porque ser pessoa implica na necessidade de desenvolver a experiência comunitária, experiência que não cria obstáculos para o amadurecimento da identidade pessoal, ao contrário, o estimula e o promove<sup>23</sup>. Para a teologia, essa maneira de entender o ser, traz como consequência uma maior sensibilidade para a dimensão político-social da vida humana e também para a necessidade de refletir e recuperar o valor do corpo na experiência de fé.

<sup>21</sup> RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na Pluralidade*. p.246-256.

<sup>22</sup> COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. p.70.

<sup>23</sup> RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na Pluralidade*. p.254.

#### IV. OS TEÓLOGOS DA LIBERTAÇÃO E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO

Para os teólogos da libertação, a questão da superação do dualismo está intimamente ligada ao compromisso social. A reação a uma compreensão antropológica dualista implica na exigência de uma posição política. O conceito de pessoa, ser-relação, quando encarnado no contexto latino-americano, depara-se com a contradição social e pede que se tome partido, sob pena de tornar-se um conjunto de conjecturas abstratas, usadas para enriquecer e adornar o discurso das elites. O desafio latino-americano é reconhecer o marginalizado como pessoa e, conseqüentemente, tomar posição ao lado dos empobrecidos. A teologia da libertação afirma que o dominado é pessoa humana, por isso deve ter seus direitos respeitados, mais do que isso, deve ter resgatada a dignidade do seu corpo em sofrimento.

Na realidade latino-americana, busca-se superar a polaridade corpo x alma, não por causa de uma exigência teórica, e sim, por causa da visão do corpo sofrido, maltratado. O corpo sofre porque está dominado por estruturas instituídas sobre a exploração do homem pelo homem.

A história da América Latina é a história de corpos maltratados. Corpos de índios massacrados e de negros escravizados. História amparada por uma antropologia de característica segregadora ("o homem europeu é perfeito e o homem nativo é imperfeito"), dominadora ("o homem europeu deve introduzir seus costumes entre os nativos e negros"), dualista (salvar a alma mesmo que em prejuízo do corpo), ideológica (oculta o verdadeiro interesse que é o da dominação e exploração econômica)<sup>24</sup>. Realidade que ainda hoje enfrenta a contradição da existência, por um lado, de uma minoria privilegiada e de outro, de um grande contingente de pessoas vivendo em situação de extrema pobreza. Massas humanas colocadas à margem, desempregados ou subempregados, vivendo em habitações precárias nas grandes periferias dos grandes centros urbanos, camponeses sem terra, vivendo uma trágica relação de dependência, crianças e jovens desorientados, marcados pelo vício e pela violência, negros

<sup>24</sup> VV.AA. *Somos Gente Nova - Antropologia Teológica*. p.16.

e índios vivendo em situação desumana. Segundo o documento de Puebla, os países latino-americanos vivem em situação de permanente violação dos direitos humanos, não se respeitam nem ao menos os direitos fundamentais de vida, saúde, educação, moradia, trabalho...<sup>25</sup>.

Para o contexto latino-americano, a superação de uma antropologia que acentua o valor do espírito, em detrimento do corpo, como se fossem duas realidades passíveis de separação, é questão de vida ou morte. Uma concepção antropológica dualista comportada chega a avalizar a relação de dominação. A teologia penetrada pelo dualismo foi condescendente com a tortura praticada pela Inquisição, com a escravatura e com a redução dos índios à condição de servos. Isso foi possível, afirma Comblin, porque para essa teologia, "(...)Torturar o corpo, tirar a liberdade do corpo podia justificar-se porque o corpo ficava de certo modo exterior à pessoa humana, como o seu instrumento"<sup>26</sup>.

Enrique Dussel, em sua obra "El dualismo en la antropología de la cristandad", mostra o pensamento antropológico cristão, germinando e sistematizando-se na tensão entre dualismo grego e monismo hebraico, de forma a estabelecer uma antropologia cristã de corte dualista, que vai perpassar a história do pensamento cristão, bem como determinar suas posturas históricas, sobretudo no que diz respeito à valorização da mentalidade humana. Essa obra, junto com outras duas, constituem-se num estudo das raízes filosóficas, teológicas e históricas da antropologia cristã em geral e abrem o caminho um resgate da antropologia hebraica-bíblica, através do que chama de racionalidade libertadora latino-americana, cujo centro é a pessoa humana concreta e inteira. Neste sentido, talvez possamos ver hoje, nessas obras, uma espécie de "arqueologia"- ainda que pouco conhecida - da antropologia teológica da teologia da libertação<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> PUEBLA, 41.

<sup>26</sup> COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. p.82.

<sup>27</sup> DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. IDEM, *El dualismo en la antropología de la cristandad*. IDEM, *El humanismo helênico*.

Toda a sistematização de Dussel dá-se a partir do sujeito histórico concreto que são os pobres do continente latino-americano. Ele vai buscar romper com a racionalidade ocidental, eurocêntrica e dominadora, indo ao encontro do outro, historicamente negado, coloca o *outro* no centro da racionalidade inserida e libertadora. A antropologia de Dussel mantém um centro radicalmente antropológico-ético<sup>28</sup>.

Recuperar o valor do corpo na experiência humana é, para José Comblin, por exemplo, lutar contra o individualismo que gera tanta opressão: “Em lugar de fundar o individualismo, o corpo funda comunidade”<sup>29</sup>. Dentro do pensamento Bíblico, afirma esse autor, é pelo corpo que o homem está unido ao seu povo. Os laços que unem os filhos de Abraão são laços de sangue. Todos estão unidos, todos são irmãos porque nasceram de um mesmo corpo, de um mesmo pai, de um mesmo antepassado<sup>30</sup>.

O teólogo G.Rúbio também atenta para a necessidade de superar o dualismo, afirmando que corpo e alma não são partes que compõem o ser humano, mas, citando Dussel, escreve: “alma e corpo não são dois seres que se justapõem, antes devem ser considerados como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais ‘da estrutura ontológica’ unitária que é o homem”<sup>31</sup>. Para ele, o ser humano é corpo, com capacidade de transcender-se, corpo que se expressa segundo a presença do espírito que o torna único e ao mesmo tempo aberto ao outro pelo diálogo, amor, interpelação, conflito. Corpo espiritual que se expressa, comunica-se e interfere no mundo, transformando-o e criando cultura<sup>32</sup>. Esse autor busca uma resposta à questão do dualismo, colocando a necessidade de integração das duas dimensões que, para ele, marcam a experiência humana, a dimensão corpórea e a dimensão espiritual. Dimensões que fazem parte de uma realidade única que é o ser humano e que não se relacionam por oposição-exclusão, mas por integração. Nem uma dessas

<sup>28</sup> IDEM, *Para uma ética da libertação latino-americana* Vol I, II, III e IV.

<sup>29</sup> IBIDEM, p.78.

<sup>30</sup> IBIDEM, p.77.

<sup>31</sup> RÚBIO, A. Garcia. *op.cit.*, p.283.

<sup>32</sup> IBIDEM, p. 278-283.

duas dimensões são verdadeiramente humanas se compreendidas separadamente. No entanto, corporeidade e espiritualidade continuam sendo duas experiências diferentes, a primeira abriga a experiência do condicionamento e do limite e a segunda, a tendência ao ilimitado. Daí a tese do autor: “Unidade na pluralidade”.

Portanto, a consequência dessa concepção antropológica, a partir da realidade latino-americana, é uma teologia que não despreza as exigências materiais do corpo. Não se coloca indiferente diante da visão de tantos corpos doloridos pelo empobrecimento e marginalização, impostos pela estrutura social, porque não concebe a possibilidade de crescimento espiritual sem a presença do corpo. É teologia que, dedicada à relação do homem com a transcendência, inclui o compromisso político.

R.Alves, também, dá importante contribuição neste sentido. Ao longo de sua obra, recoloca o lugar fundamental do corpo no processo de humanização. Para ele, antes de tudo, o ser humano é corpo que, mergulhado no mundo, constrói história segundo o movimento de suas emoções. As mesmas emoções que o mundo moderno considerou como impecílios ao desenvolvimento humano e que a ciência propôs neutralizar, constituem para ele, o centro do processo de humanização. Com isso, propõe uma concepção positiva do inconsciente, lugar das emoções mais profundas e usa do instrumental psicanalítico, porém, em oposição à psicanálise ortodoxa, para dizer que a manutenção da vida humana não se apoia sobre a necessidade da repressão das emoções, mas que o desabrochar da vida supõe o encontro com o desejo, emoção mais profunda.

## V. O LUGAR FUNDAMENTAL DO CORPO NO PROCESSO DE HUMANIZAÇÃO

“Não existe valor mais alto que a vida, pois a vida é sempre um fim em si mesma, e nunca um simples meio para algo além dela”<sup>33</sup>, escreve R.Alves. A vida é algo muito concreto, é todo esforço humano de permanecer vivo, luta

<sup>33</sup> ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. p.171.



do corpo para manter-se e expressar-se. Toda ação humana está relacionada com a exigência de viver do corpo. Em linguagem poética afirma:

“Deus fez-nos corpos.

Deus fez-se corpo. Encarnou-se.

Corpo: imagem de Deus.

Corpo: nosso destino, destino de Deus.

Isto é bom.

Eterna divina solidariedade com a carne humana.

Nada mais digno.

O corpo não está destinado a elevar-se a espírito.

É o Espírito que escolhe fazer-se visível, no corpo”<sup>34</sup>.

Cabe aqui destacar esse autor por que, sustentando sua meditação poética, encontram-se conceitos que merecem atenção especial, pois ajudam na compreensão de uma antropologia que recoloca a referência fundamental do corpo no processo de humanização e portanto, uma noção de revelação em superação ao dualismo e uma espiritualidade encarnada.

A experiência humana é, para ele, fundamentalmente corporal, porque antes de tudo, no início da humanidade está a emoção experimentada no corpo, do encontro com o mundo. E é a partir disso e não apesar, ou em detrimento disso que o mundo humano vai sendo tecido, contando com ferramenta de inegável importância que é a razão, a capacidade intelectual. Esta última é posterior à fundamental atitude valorativa e emotiva do corpo na relação com o mundo. Os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão<sup>35</sup>.

### *A corporeidade e o desafio da existência*

À diferença do animal, o homem, a mulher, não é o seu corpo, não têm as respostas aos desafios da existência, gravadas em forma de programação biológica. O ser humano, limitado, *tem o seu corpo*. Sua incapacidade instintiva

obriga-o a *buscar* soluções para a vida, que não consistem em sobreviver ou adaptar-se ao meio como acontece com o animal ou vegetal. Viver é empreender uma caminhada, onde a estrada não está dada, a estrada vai sendo traçada. É gerar mundos... O limite do corpo humano é, nesse sentido, sua capacidade de transcender as necessidades naturais e criar uma ordem para o mundo que lhe possibilite não só sobreviver, mas viver em prazer. A vida humana possui um sentido **erótico**. Sua busca é pelo pão que aquieta o estômago, mas também que promove a partilha, o encontro; pelo vinho que mata a sede e invoca a alegria, pelo sexo que é garantia da sobrevivência da espécie e experiência de prazer, pela tranquilidade do repouso...<sup>36</sup>.

A vida humana é uma tensão *entre o que é, e o que se quer que seja*. Uma rachadura coloca o ser entre fatos e valores, entre o limite e o ilimitado, entre os olhos e a imaginação, entre o real e o possível, entre o presente e o futuro, entre “O presente século e o reino, objeto de uma súplica...”<sup>37</sup>. A marca da humanidade é, na verdade, a capacidade de querer o que não existe, **imaginar**, e por isso, ser **criatura criadora, ter poder para, geradora do novo, construir história**.

### *Imaginação e criatividade: possibilidades do corpo*

O ser humano emerge do mundo animal quando se rebela, afirma R.Alves, quando nega o mundo que existe, mundo natural e aposta na possibilidade de vir a existir um mundo diferente, mundo que venha de encontro com suas necessidade, seus desejos. Ser humano significa em primeiro lugar, estar em constante contradição e em constante luta, sofrer. O sofrimento mantém viva a condição humana de ser em movimento, resistente à domesticação. Essa insatisfação, no entanto, dispara a imaginação e faz nascer aspirações e expectativas. O ser humano passa, então, a desejar um mundo que ainda não existe, mundo imaginário. O corpo, desejando algo que não existe, mobiliza-se para criar, ou melhor, recriar o mundo, humanizá-lo, de forma que ele se harmonize com seus valores.

<sup>34</sup> Idem, *A Ressurreição do Corpo*, p.47.

<sup>35</sup> Ibidem, p.28.

<sup>36</sup> Ibidem, p.201.

<sup>37</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre vida e morte*. p.43.

Somos, segundo essa perspectiva, seres em movimento, a viver um processo de humanização pautado pela emoção do corpo em relação - dor na contradição e prazer no ato de criar o novo para a superação do sofrimento. E é pela imaginação que o movimento é possível.

A imaginação faz parte da lógica da vida, empurra a existência humana para o novo:

“A vida possui uma lógica em si mesma. Quando chega a certas crises nas quais a experiência passada não lhe ajuda a seguir adiante e, ao contrário, torna o processo impossível, ela deixa o passado para trás e começa de novo”<sup>38</sup>.

Olhando atentamente para a experiência humana, R.Alves mostra como é possível perceber essa lógica nas várias formas de expressão da imaginação:

#### A) Imaginação e magia

A magia é uma constante na experiência humana. Consiste na maneira que o ser humano tem de expressar os desejos e aspirações através de ações simbólicas. Em situação de contradição e de impotência, o ser humano faz-se mágico. A magia revela a verdade de uma organização social em contradição com as aspirações humanas, e ao mesmo tempo revela também a repressão que essa ordem impõe sobre a capacidade humana para a criatividade. A magia é a imaginação sem poder para agir.

#### B) Imaginação e brinquedo

O jogo e o brinquedo, assim como a magia, é elemento intrínseco à atividade humana.

O brinquedo é a negação do mundo adulto, é a atividade que, sob a orientação do desejo, liberta a imaginação para criar um mundo que proporcione prazer. Mundo em contradição com a organização, dentro da qual se brinca. A alegria do jogo é a criatividade. Aquele que joga é senhor do jogo, tem poder sobre ele.

O brinquedo, assim como a magia revela a contradição, o desacordo com a realidade por um lado, e por outro, revela a presença da imaginação, também sem poder, mas que mantém-se ativa, a pulsar e proporcionar experiências de prazer que serão referenciais motivadores para que se mantenha viva no corpo a capacidade criativa.

#### C) Imaginação e utopia

A utopia é uma “visão” nascida da dor do corpo. Visão que subverte o sofrimento, oferecendo a ele um sentido a favor do futuro.

“Nas utopias vemos a lógica da criatividade alcançando o seu limite último. Pressupostos há muito mantidos têm de ser abandonados. Somente assim poderá o novo mundo começar”<sup>39</sup>.

A utopia, se aponta para a contradição, é também uma aposta, é a esperança de que o desejo saia da impotência e adquira poder para criar o NOVO.

### *Do corpo nasce a história e na história o corpo faz-se humano*

A cultura é o esforço de humanização do mundo. Para Rubem Alves, é transformação da ordem natural das coisas segundo a orientação do desejo. Liberdade humana que, interferindo na natureza, faz nascer a história. O mundo humano é realidade dinâmica porque é sempre precária, nunca satisfaz, justamente porque o desejo sempre permanece. Na sua relação com o mundo, o ser humano vai sempre experimentar a impotência. Isto é, por um lado, de fato, afirmação do limite, mas é também, por outro, condição de abertura. O corpo, na sua vocação humana estará sempre disposto à transcendência, sempre animado por novos desejos.

<sup>38</sup> ALVES, Rubem. *A Geração do Futuro*. p.79.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.123.

### *Desejo não é instinto, desejo é história*

É preciso ter claro, entretanto, que o desejo que expressa a insatisfação do corpo não é instintivo, também não é revelação de uma “essência humana”, o desejo, na perspectiva de R.Alves é cultural. As ausências que o corpo humano experimenta não são determinadas segundo o imperativo da natureza. DESEJO NÃO É INSTINTO. Desejo é atribuição de valor feita sobre percepção corporal de ausências. Essa percepção não é herança genética, mas fruto de experiência histórica. Se, por um lado, o autor afirma que do corpo desejante nasce a história, por outro lado, afirma também que o desejo acontece no corpo segundo o movimento da história e de maneira alguma, independente dela.

A suspensão da história impossibilita a emergência do desejo transformador. O desejo que provoca a imaginação só é criativo, isto é, só é humanizante se está encarnado numa história aberta ao futuro. A sociedade tecnológica, por exemplo, exibe um poder capaz de suspender a história, de impossibilitar a emergência do novo. As contradições materiais geradas pelo sistema, causam o sofrimento do corpo, mas sufocam os desejos profundos de mudança que geralmente nascem no corpo durante esse processo, através da oferta de bens de consumo. Calam os desejos profundos, travestindo-os de desejos superficiais. Transformam a esperança de uma vida melhor em sanduíche de Mac Donalds, por exemplo (o slogan da campanha publicitária desta marca é “Gostoso como a vida deve ser”).

Todo o movimento do sistema acontece com o objetivo da automanutenção, movimento circular, voltado para si mesmo. Dentro dele não existe possibilidade de humanização, porque não existe espaço para a criatividade.

#### *A emergência do desejo na história aberta ao novo*

A emergência do desejo que está na origem da realização do humano como ser criador, só é possível se a história estiver aberta ao novo. Isso só acontece através do processo de morte e ressurreição, processo que, como já foi dito, ultrapassa a lógica da causa e efeito.

Rubem Alves concebe a história como sendo marcada fundamentalmente pela certeza da presença da graça no mundo. O futuro não é consequência lógica do passado. Ele existe quando o sofrimento, a insatisfação, a impotência experimentados pelo corpo na relação com o mundo, são vencidos pela intuição de que a imaginação pode ser mais real do que o presente. Uma emoção aponta o ser humano para o futuro: a esperança.

Assim, não basta sofrer com a contradição do presente, nem simplesmente desejar, é preciso crer que o desejo terá poder. Esta crença, no entanto, é a esperança que se experimenta quando já se tem notícia de que um ato criativo já se fez história. Um evento criativo acontecido segundo a dinâmica da graça, misteriosamente, sem causa precedente. é, conforme o testemunho bíblico, no momento em que as aspirações dos sem-poder tornam-se realidade, que o novo irrompe. O evento criativo não pode ser provocado, só pode ser acolhido. É a experiência de estar diante do mistério do mundo, evento salvífico, capaz de manter viva a possibilidade de humanização, acontecido a partir de onde menos se espera<sup>40</sup>.

#### *A possibilidade de liberdade no uso do poder*

Não existe vida do corpo se não há poder: “O fato é que somente os mortos fazem abstinência do poder”<sup>41</sup>.

Ora, o poder é coisa boa. Poder é vida. Sem poder, o corpo não se expressa. Poder para realizar um trabalho criativo, poder para se divertir, poder para saborear uma boa comida, para cantar, para dançar, para rir, para namorar a esposa que já nem se arruma mais para o marido.

<sup>40</sup> Essa visão de história, marcada pela fé cristã, está explícita apenas nas primeiras obras do autor, mas a questão da graça, do poder como dádiva, continua presente em todo o seu trabalho.

<sup>41</sup> Idem, *Variações sobre vida e morte*, p.56.

<sup>42</sup> Conforme discussão sobre o poder do amor e o amor ao poder, abordada no item 2.3.3. deste trabalho.

Para tudo isso, para viver com alegria, é preciso acreditar no poder. No entanto, poder é faca de dois gumes, força de morte e de vida, é experiência ambígua.. Com poder, o ser humano faz-se mais humano ou também, menos humano...<sup>42</sup>.

Tendo como referência a reflexão de Rubem Alves sobre a questão do poder, dizemos que a experiência do poder pode se dar em dois sentidos diferentes:

O primeiro sentido é do poder como conquista. Fruto de um auto-perceber-se como possuidor/possuidora de um poder que se desenvolve a partir de si mesmo. A capacidade de criar é tida como fruto do próprio esforço. Essa é a experiência do forte, daquele que acredita na auto-suficiência e não se importa em viver a solidariedade, ao contrário, cultiva o individualismo. É a experiência dos corpos que diante do desafio da vida põem a confiança em si mesmos e buscam a segurança, afirmando-se poderosos, dominadores, sua força cresce em função do enfraquecimento de outros. Mais poder terá aquele que mais submeter outro. O forte *ama o poder*.

Esse sentido do poder faz ignorar a condição humana de ser corporal, limitado, carente, insatisfeito... Pois ser limitado é precisar de outro.

O corpo, não se pode negar, é a presença do limite. A ignorância dessa realidade humana, faz dessa experiência do Ego, ilusão. Ilusão muitas vezes dolorosa, pois que é construída sobre o sofrimento do outro, do mundo e mesmo do próprio Deus que chora o destino do fraco.<sup>43</sup> Viver o poder como conquista é deixar-se seduzir pela serpente, acalentar a ilusão de "ser como Deus":

"Tão fácil. Estender a mão e comer o fruto mágico, onde quer que ele esteja:

no corpo dos fracos,  
no feitiço do ouro,  
no gume das armas,  
*no rigor do saber...*"<sup>44</sup>.

Outra é a experiência daquele que acredita no *poder do amor*. É experiência do fraco. Para aquele que não tem poder, o poder é dádiva, aperitivos de futuro, realidade que antecipa aquilo que o corpo deseja e que mantém viva a esperança:

"Mas há ocasiões em que os fracos se dão as mãos: milhões de bocas, milhões de mãos, milhões de corpos que marcham, milhões que desejam"<sup>45</sup>.

O poder do amor é uma experiência inesperada, surpreendente, que acontece de repente no processo de organização daqueles que não têm condições para viver, que lutam por moradia, saúde, trabalho, educação. Acontece quando se formam pequenos grupos, comunidades de pessoas que se apóiam no compromisso social e também quando surge uma liderança política do meio dos oprimidos, pessoa de quem ninguém espera muita coisa... Sem dinheiro, sem muito estudo, só por graça de Deus mesmo.

Isso acontece com o fraco, não por uma virtude especial, ou por que são "predestinados" a isso, mas por que lhes falta poder.

**A relação de poder é experimentada como graça.** Não é uma possibilidade de si mesmo, mas é um presente que, surpreendentemente, faz-se possível. É a experiência do pobre, daquele que vive mais radicalmente a precariedade da condição humana e num instante de milagre, é resgatado pelo poder, por pura graça torna-se criador. Como aconteceu com o pequeno grupo de escravos hebreus que enfrentou o Faraó egípcio, ou com o jovem Davi que enfrentou o soldado Goliás, ou ainda com as tantas mulheres estéreis que deram a luz como relatam os testemunhos bíblicos.

Essa experiência, ao contrário da anterior, é experiência que revela o ser humano fundamentalmente corporal. Ser que se sente desadaptado, insatisfeito e que na sua carência e no seu limite engendra o desejo. Imagina uma situação nova e ganha força da maneira mais surpreendente para fazer acontecer a transformação.

A condição humana de ser corporal e limitado não é o grande entrave do processo de humanização. Ela é a possibilidade da realização humana. O sentimento de onipotência é que é a grande dificuldade nesse processo.

<sup>43</sup> Cf. «Como nasceu a alegria» in: *Estórias para pequenos e grandes*.

<sup>44</sup> ALVES, Rubem. *Poesia, profecia, magia*. p.42.

Em vista desta reflexão sobre o poder, podemos concluir que a possibilidade de liberdade para criar está vinculada à experiência do **poder como amor. Força de aproximação.**

### *O corpo em relação*

O ser humano é ser em relação. O corpo humanizado mantém com a natureza uma relação de criação, com o outro uma relação de comunhão.

1. Em relação à natureza: ser senhor, senhora, filho, filha da terra

O corpo, diz R.Alves, é condição que possibilita o encontro do homem, da mulher com a natureza. Com o corpo e por causa dele podemos descobrir a natureza como lugar de alegria e felicidade:

“Através dos sentidos corporais, o ser humano é capaz de se deleitar na natureza. Descobre-se num jardim, num lugar de gozo estético. Um jardim é uma combinação de cores, formas, odores, movimentos, ritmos e sons.”<sup>46</sup>

Esse encontro que constitui a relação com a natureza não é, todavia, um encontro de adaptação, de domesticação<sup>47</sup>. O corpo humano, à diferença do corpo animal, não se adapta à natureza. O corpo animal é natural. Viver, para ele, é adaptar-se. O corpo humano, ao contrário, vive dividido. Viver é, para ele, criar cultura, recriar a sociedade, fazer história.

Na relação com a natureza, a condição humana, de corpo insatisfeito, desejante o faz, com a ajuda da imaginação, na história e com liberdade, senhor e filho da terra.

Ser livre, na relação com a natureza, é ser senhor. Não ser livre é estar submetido, ser escravo. O que está em jogo na relação é o poder que permeia o encontro do homem com o mundo. Poder, que é nesse caso, condição para o exercício da criatividade. Poder acolhido como dádiva, como presente.

<sup>45</sup> Idem, *Variações sobre vida e morte*, p.66.

<sup>46</sup> Ibidem, p.202.

<sup>47</sup> O tema da domesticação encontramos discutido por esse autor de maneira muito interessante numa história infantil: *O Pato que não aprendeu a voar*.

A natureza é, nesta perspectiva, uma dádiva que deve ser acolhida e colocada em benefício da criatividade humana. Está a serviço da humanização. É oferecida ao corpo humano, para sua sobrevivência mas, também para sua realização, expressão, alegria. A vida, afirma R.Alves, “não se esgota no ato de comer, mas inclui os atos de rir, dançar, cantar, brincar”<sup>48</sup>.

O exercício de poder, presente na relação com a natureza, seguindo este caminho de reflexão, é humanizador quando acontece, em primeiro lugar, para garantir que o corpo possa expressar-se com liberdade. A necessidade da sobrevivência, a preocupação com o consumo e produção deve estar, numa estrutura de valores, em função do corpo que cria, que dança, que brinca, que deseja a vida em abundância.

Todavia, num mundo tão necessitado de uma “consciência ecológica”, há que se tomar cuidado com uma visão de pessoa humana que supõe poder e domínio do homem em relação à natureza.

Ter presente o ser humano concreto, fundamentalmente carne e osso, corporeidade, é por outro lado, considerar que, na relação com a natureza, o homem, a mulher experimentam uma relação de solidariedade. Estando atentos à sua corporeidade, homem e mulher se descobrem “filho, filha da terra”. Isto significa que o corpo necessita do intercâmbio com a natureza para permanecer vivo, o corpo é também natureza. Neste sentido, se por um lado o ser humano é chamado a ser “senhor” em sua relação com a natureza, por outro, ele é também chamado a reconhecê-la como mãe. Assim sendo, o encontro com a natureza torna a vida mais abundante na medida em que não é submissão do homem (domesticação/adaptação), nem submissão da natureza.

Em seu corpo, o ser humano pode experimentar a natureza como dádiva, como algo que lhe é oferecido e o estimula, o convida a exercer sua capacidade criativa, a expressar-se. Ser senhor de um presente que é a condição para sua própria humanização. Acolher a natureza é ter mais vida, submeter a natureza é morrer.

<sup>48</sup> Ibidem, p.177.

A humanização, nessa perspectiva, é superação do medo que pode se instaurar na relação entre o ser humano e a natureza, medo que muitas vezes desencadeia uma relação de dominação destrutiva por parte do homem.

Uma concepção antropológica que supervaloriza a razão e desvaloriza o corpo, também faz acreditar no “desenvolvimento humano” apoiado na destruição da natureza.

Assim, a emoção, a sensualidade têm um sentido afirmativo, um gosto de bondade. Diferente do que fez crer o racionalismo que propõe desconfiança e medo em relação àquilo que é experiência do corpo.

Pelo corpo o ser humano descobre a delícia do toque da brisa, o calor do sol, a beleza das flores, o frescor das árvores e da água... Experiências gratuitas, prazer oferecido como presente por outro. Com o corpo, o ser humano é capaz de se relacionar com a natureza através de uma relação de acolhimento.

E é ainda pelo corpo que o homem descobre que não é bom estar só! O corpo conduz ao outro.

## 1. EM RELAÇÃO AO OUTRO: COMUNHÃO

A relação com o outro não acontece independente do corpo e por isso a sexualidade é dimensão determinante nessa relação. Não existe aproximação que não seja conduzida segundo o impulso inicial de eros. A sexualidade está na base da relação entre os seres humanos, fundamenta a possibilidade de aproximação<sup>49</sup>.

É dito pela psicanálise que, desde os tempos de recém-nascido, o ser humano experimenta desejos parciais relacionados com suas necessidades (alimentação, proteção, higiene...). Esses desejos parciais estão ligados a sen-

sações de prazer ou desprazer que se articulam com o desejo genital que, no menino, possui uma dinâmica centrífuga, corresponde ao movimento de penetração em relação ao objeto desejado e na menina, possui uma dinâmica centrípeta, movimento de atração, sedução, desejo de ser penetrada, tornar-se fecunda<sup>50</sup>. Isso significa que mesmo os primeiros vínculos entre as pessoas, os vínculos familiares que ocupam ao longo do desenvolvimento da personalidade, o lugar do aprendiz do amor casto, é, antes da vivência do Complexo de Édipo, pulsão erótica.

Antes da resolução edípiana, o bebê experimenta um corpo-a-corpo de características eróticas com a mãe, primeiro objeto de desejo<sup>51</sup>.

No aprofundamento da relação, sobrevêm as sucessivas separações e a criança, já tendo a percepção do próprio corpo, experimenta o desejo do reencontro. O bebê deseja o corpo-a-corpo para satisfazer seus desejos parciais e de linguagem. Objetos mediadores não são suficientes para suprir a presença do ser amado. Intensifica-se, por isso, a necessidade de trocas corporais e lingüísticas. Toda essa dinâmica é marcada por um sentido fundamentalmente erótico.

Mais tarde, após a resolução edípiana, ocorre uma transformação na maneira de viver a relação com o outro. A interdição das relações eróticas, imposta pela natureza das relações familiares, necessariamente castas, oferece à criança a possibilidade de viver relações de maneira diferenciada<sup>52</sup>, viver a aproximação do outro sem buscar satisfação sexual. A superação dos conflitos que se formam em torno da relação triangular pai-mãe-filho(a), fará com que a criança conquiste a liberdade de experimentar também o amor que busca a satisfação, gozo sexual e capacidade procriadora, fora do círculo familiar, em abertura para a vida social.

<sup>49</sup> Abrimos aqui um parêntese para algumas referências colocadas pela psicanálise e que vêm de encontro à afirmação acima. Queremos, todavia, esclarecer que os elementos aqui apresentados não são fruto de exaustiva pesquisa dentro do grande leque que compõe a psicanálise. São apenas notas a partir de ensaios da psicanalista francesa Françoise Dolto, publicados em 1984 com o título em português «No jogo do desejo».

<sup>50</sup> DOLTO, Françoise. Amância e Amor. In: *No jogo do desejo*. p. 260-261.

<sup>51</sup> Auto valorização necessária à afirmação da personalidade.

<sup>52</sup> A palavra castidade é, nesse ponto, usada conforme a compreende a autora do artigo citado em nota de rodapé n.27, isto é, a partir da psicanálise e não da teologia.

Há que se destacar que é ao longo de todo esse processo de elaboração das pulsões eróticas que tem lugar, pela sublimação, a criatividade e o desenvolvimento da linguagem. Repetimos aqui então que a sexualidade é determinante na relação com o outro.

### *De eros ao ágape*

É Rubem Alves quem afirma que, "O ser humano não é primeiramente atraído pelo *ágape*, ou seja, pelo amor ao outro, independentemente do que o outro seja. É Eros quem conduz o homem para a mulher e a mulher para o homem. Masculinidade e feminilidade: este fato faz parte da bondade da criação e constitui uma realidade que condiciona e torna necessário o sentido erótico da vida"<sup>53</sup>.

A relação com o outro na experiência humana, cujo momento mais original é marcado pela sexualidade, não se reduz, no entanto, ao sentido genital. A vocação à liberdade<sup>54</sup>, presente na experiência humana, atua na relação com o outro assim como na relação com a natureza. O corpo humano, por ser livre, não está necessariamente submetido às leis naturais que regem o encontro entre macho e fêmea. Da atração sexual entre homem e mulher, a liberdade faz amor.

O corpo-natureza que se aproxima do outro com força e ímpeto, com fogo que toma conta, mas que se esgota depois dos jogos sexuais, é também corpo-história capaz também de viver, por outro lado, uma relação suave e tranqüila, duradoura, amar.

O segredo da durabilidade do amor humano está na capacidade de falar e ouvir. Com a boca e o ouvido tecemos fios que nos unem ao outro. A experiência do amor é aquela que se vive quando a relação entre os corpos ganha a força da palavra.

<sup>53</sup> ALVES, Rubem. *Da Esperança*. p. 201.

<sup>54</sup> A vocação à liberdade é, para R.Alves, uma atitude de protesto diante das forças domesticadoras que agem no sentido de promover a adaptação às estruturas estabelecidas, forças que procuram fechar as possibilidades para o novo, para o futuro. (Cf. *Da Esperança*, cap.II).

Homem e mulher, por obra da palavra tornam-se masculino e feminino, ultrapassam os limites da natureza quando se deixam penetrar pela fala do outro ou quando buscam o outro com sua própria fala. A palavra proferida a partir do corpo comprometido com a liberdade e encarnado na história, com seu sopro suave, reascende a chama do amor: "Não há orgasmo que ponha fim ao desejo"<sup>55</sup>.

A relação humana, marcada pela linguagem, não se restringe à experiência do casal, faz transbordar, cria comunidade.

### *Viver em comunhão, criar comunidade*

A palavra vivida como linguagem, realiza a magia dessa passagem da relação, que se estabelece entre homem e mulher, impulsionados por Eros, para uma experiência mais larga que é a formação da comunidade, onde os laços de união são mantidos por ágape. Na verdade, a linguagem é a experiência da história.

Para entender melhor essa passagem, é preciso um instante de reflexão sobre o significado da palavra ou o papel da linguagem nas relações humanas. Com esse objetivo, destacamos aqui algumas referências antropológicas relativas à linguagem.

### *A linguagem como ferramenta na luta pela sobrevivência*

O organismo humano é aberto. Não existe relação causal entre o corpo humano e a atividade humana. Prova disso é a diversidade de cosmovisões que os grupos humanos produzem, as variadas estruturas de valores que fazem parte da experiência de seres humanos cuja definição biológica é a mesma.

Existe então, um espaço entre corpo humano e a atividade humana, um vazio que é, na verdade, exigência para a criação de técnicas de sobrevivência. O corpo humano deve inventar maneiras para tornar sua ação pela sobre-

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.25.

vivência mais eficaz. É aí que entra a sociedade. A vida social é ação conjugada dos grupos, possível por causa da linguagem. Ela, a linguagem, é memória coletiva que possibilita a ação conjugada em continuidade temporal.

### *A linguagem como organização do real*

A luta pela sobrevivência não é, para o homem esforço de adaptação, mas luta por tornar a realidade humana. Organizar o mundo que o interpela, construindo, com a ajuda da linguagem, estruturas significativas.

A ação do homem não é instintiva, não é como já foi dito, consequência de condicionamentos genéticos. É ação orientada por valores estabelecidos na relação com o mundo. Valores que são respostas à pergunta mais fundamental: Qual é o significado do mundo para a vida humana?

O valor, enquanto atitude em relação ao mundo, é fundamentalmente marcado pela emoção. Experiência de dor e prazer, de aproximação ou afastamento. A realidade para o humano é promessa de vida ou ameaça de morte. O mundo, não é, em primeira instância, um conjunto de enigmas para serem decifrados racionalmente. É, antes de tudo, lugar de experiências emocionais traduzidas em valores que estão relacionados com o problema humano vital, que é a sobrevivência. Assim, a palavra também não é, em primeiro lugar, instrumento da razão, mas expressão de experiências vividas pelo corpo.

A palavra, nesse contexto, é parte do esforço de estabelecer relação e criar valor, é ferramenta humana usada para tornar a realidade significativa:

“Ao dar nome a alguma coisa o homem está dizendo o que ela significa para ele: como se relaciona com ela, e como a vê em relação a si mesmo. Dar nome é atribuir significação. É um ato de organização do mundo em relação a mim”<sup>56</sup>.

Valores, no entanto, não se limitam a experiências individuais. Valores são compartilháveis. A situação material em que se inscreve a existência dos grupos humanos, tornam-se significativas na medida em que existe uma lingua-

gem que interprete como valor esta realidade. Tal linguagem se constituir-se-á na base para a organização da ação desses mesmos grupos<sup>57</sup>. Isto explicita o que foi dito no item anterior: é através da linguagem que os grupos humanos organizam para si um mundo onde sua ação possa ser conjugada e eficaz.

A linguagem, nesse sentido, é relação. Não se situa exclusivamente na esfera objetiva, nem exclusivamente na esfera subjetiva. A palavra não está no sujeito que fala e nem nos objetos a que correspondem. Ela é, originalmente, forma de expressão das emoções mais fundamentais que compõe a estrutura de valores, construída pelos grupos humanos, no esforço de organizar o real, para que a vida se mantenha.

### *O poder da palavra*

O mundo humano é forjado com o poder da linguagem. O corpo do homem não contém o saber que os grupos vão adquirindo na sua relação com o mundo.

Esse saber só se preserva graças à capacidade humana de falar. E não só se preserva, como acaba por determinar a maneira do ser humano relacionar-se com o mundo. Se o corpo cria a sociedade através da linguagem, ao mesmo tempo, sociedade e linguagem determinam a vida do corpo.

A cultura, tecida com os fios da linguagem, tem na sua origem a luta pela satisfação das necessidades primárias do corpo, acaba por transformar estas mesmas necessidades. As reações do homem em sociedade não são mais fundamentalmente instintivas, ao contrário, a experiência é de um contínuo esforço de negação dos imperativos imediatos do corpo.

“Os impulsos sexuais, os gostos alimentares, a sensibilidade olfativa, o ritmo biológico de acordar/adormecer deixaram há muito de ser expressões naturais do corpo porque o corpo, ele mesmo, foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura”<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. p. 29-30.

<sup>58</sup> Idem, *O que é religião*. p.18.

<sup>56</sup> Ibidem, p.27 e 28.



Na verdade, essa realidade cultural, experiência humana que transforma a vida natural em história, vai mostrar que o humano experimenta um vazio que é maior que as necessidades naturais. Que não se satisfaz com as possibilidades que inventa para resolver o problema da subsistência. O vazio humano passa pela esfera do sentido. O desejo do corpo, mergulhado na história, passa a ser a visão de um mundo que faça sentido, que seja um espaço amigo, um lar<sup>59</sup>. Isto significa algo mais do que melhores condições de sobrevivência. Não é só a quantidade de comida ou o valor nutritivo dela que importa, bom é que a comida seja saborosa, que a roupa seja bela, que o riso seja possível, que o sexo seja vivido com prazer... E o sabor, a beleza, a graça e o prazer não estão na natureza, mas na relação com a mesma já mediada pela experiência cultural e histórica que é fundamentalmente a experiência da linguagem<sup>60</sup>.

### *Palavra e desejo*

A palavra é a possibilidade dada ao homem, à mulher, de trazer à tona seu mais profundo desejo. Com palavras, ele transforma esse vazio em esperança, forja uma visão de mundo, faz projeto. Podemos falar então de PALAVRA-DESEJO. Palavra que não é mais instrumento, meio, utensílio para se chegar a determinado fim. A PALAVRA-DESEJO é expressão de experiências fundamentais, experiências que são também projeto de vida, motivos para viver e morrer<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Ibidem, p.20.

<sup>60</sup> Ernest Cassier, em sua obra *Antropologia Filosófica*, citada muitas vezes por Rubem Alves, quer mostrar que a experiência que está na raiz da humanização é o fato do ser humano ser simbólico. A sua forma de comunicação, a linguagem, localiza-se na esfera do sentido. A palavra humana não é simplesmente um conjunto de sinais com o objetivo de ativar e fazer funcionar uma inteligência prática, como aconteceu com alguns animais. A palavra, ao designar algo, está dizendo do sentido, está incluindo esta coisa dentro de um universo significativo, está expressando uma relação. O homem tem uma inteligência simbólica.

<sup>61</sup> ALVES, Rubem. *O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*. Nesta obra mais recente, nosso autor vai trabalhar sobre o tema da linguagem, especialmente nessa perspectiva de PALAVRA-DESEJO.

E é a partilha desta PALAVRA-DESEJO que alarga a relação com o outro, que possibilita criar laços de comunhão, que faz nascer comunidade.

## VI. A EXPERIÊNCIA DE DEUS

Deus não é um conceito, um objeto de conhecimento. É fundamentalmente uma experiência. "Deus, para falar de si, tornou-se homem"<sup>62</sup>, afirma R.Alves. Neste sentido, falar da transcendência implica considerar as condições materiais em que acontece a vida humana: "Deus é encontrado em meio às coisas que ele dá ao homem"<sup>63</sup>. Implica em falar sobre o bem que Ele faz ao nosso corpo.

Jesus Cristo, Deus feito homem, fala do Pai, falando das coisas deste mundo, do nosso mundo, dos nossos corpos. Corpos de homens doentes, de mulheres estéreis, de velhos sábios, de crianças que todos temos de ser. Fala desse corpo que existe como corpo desejante, peregrino em busca daquilo que lhe proporcione alegria, em busca de uma maneira de viver, de uma ordem que seja diferente, em busca do Reino de Deus. Corpo eternamente insatisfeito, repleto de ausências, nostalgias e por isso sempre grávido, aguardando o nascimento do novo.

### *O corpo possui funduras*

O corpo possui funduras onde mora sua verdade, não é um espelho que colocado diante da realidade, é um lago, para além da superfície existe um mundo de imagens, de palavras selvagens que revelam a verdade do ser.

É a psicanálise e são os poetas as testemunhas desse mundo desconhecido, diz R.Alves: A psicanálise descobriu que o corpo fala línguas ininteligíveis e que "a verdade vive no avesso daquilo que é conhecido com familiaridade.(...) A verdade mora no silêncio que existe em volta das palavras"<sup>64</sup>. Para

<sup>62</sup> Ibidem, p.26.

<sup>63</sup> ALVES, Rubem. *Da Esperança*. p. 205.

<sup>64</sup> Idem, *O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*. p. 32.

a psicanálise, a verdade do corpo é inconsciente. Os poetas trazem à tona a palavra que nasce do silêncio que existe entre as palavras cotidianas. Evocam a profundidade, dizem sem dizer. Não explicam, mas revelam. Na profundidade onde os poetas mergulham, lugar da verdade do corpo estão palavras que são como pássaros selvagens, não podem ser capturadas, nem engaioladas. Palavras em fuga porque vêm do lugar do mistério.

### *Profundidade: lugar do desejo mais fundamental*

Nas *funduras* do corpo jaz adormecido o desejo mais profundo. Desejo de Paraíso. Em cada ser mora a saudade do Paraíso Perdido: o rosto materno de Deus prometido, experimentado como aperitivo. No fundo de cada um mora uma experiência de graça original, de acolhimento, de afirmação da existência. Do encontro mítico, primordial com alguém que um dia disse: É bom que você exista! E a célula se fez embrião, ganhou um útero e se fez corpo. O Princípio e Fundamento de todas as coisas é a vida, vida plena, vida para todos, vida em abundância<sup>65</sup>.

O desejo profundo, motivo da alegria definitiva, verdade do corpo, está adormecido. Aquilo que falta fundamentalmente não nos é oferecido, nem pode ser alcançado e explicado pela razão, não é um objeto a ser conhecido. O desejo mais profundo é uma revelação, é uma emoção que navega em águas profundas. O desejo profundo, segundo R.Alves, é inconsciente. Viver é esta luta constante em busca de um desejo que mora na profundidade.

### *O encontro do desejo fundamental supõe a abertura de um grande vazio*

Nos momentos de grande impotência, abre-se um vazio. Vazio que é pobreza. Vazio que é silêncio.

Ser pobre é não contar com o próprio poder para fazer realizar os desejos. É ser mendicante: ter de pedir, precisar, carecer. Na pobreza se experimenta o limite, verdade da condição humana. “Nunca seremos como

deuses!” Na pobreza tem-se a clareza de que a serpente mentiu à Eva. No entanto, esse vazio purifica, pois faz o corpo agarrar-se no que é mais fundamental, buscar o que é mais importante; *abrir-se*.

Vazio é também silêncio. As muitas palavras cotidianas, palavras-razão, instrumentos que sustentam e explicam o dia-a-dia, muitas vezes fazem calar a Palavra que contém a nossa verdade. Cobrem como roupa, escondem a nudez. Funcionam como proteção contra essa Palavra selvagem que não pode ser enquadrada, sobre a qual não temos controle. As palavras cotidianas não dão espaço para a imaginação nem para o sonho que são as formas de expressão que revelam o desejo profundo. Diante do vazio-silêncio, os corpos recuperam o desejo adormecido e passam a sonhar, libertam as palavras que falam a verdade, olham para a própria nudez sem vergonha, sem proteção, com as mãos vazias de desejos e ansiedades por vantagens substitutivas, dispõem-se para a experiência da graça.

### *O encontro com Deus*

Na pobreza e no silêncio, vem à tona o desejo mais profundo. É o momento do encontro. Deus é o e-Vento que sopra do futuro e vem de encontro ao Desejo mais profundo, desejo que se nos revela na ausência de todo o poder, na mais profunda impotência. No esvaziamento total a vida se afirma: “Bem-aventurados os pobres!”(Mt 5). Ele vem de encontro a esse desejo de maneira misteriosa, surpreendente... Aquilo que o corpo quer, acontece de forma inesperada, é o abraço de outra liberdade que o alcança e o liberta, revelando do desejo mais profundo. Esse é o bem que acontece com o corpo, prazer, alegria, consolação.

“Lá, sob os reflexos que moram na superfície do lago,  
lá onde as idéias claras e distintas nos abandonam,  
lá onde o nosso olhar é submarino,  
o Espírito dita a palavra misteriosa.

E Deus, a despeito do nosso esquecimento, ‘sabe o que está sendo dito na linguagem que nós mesmos não entendemos’.

<sup>65</sup> Jo 10,10.

E nossa verdade mora além do nosso conhecimento. Ela mora em nossos sonhos. (...)”<sup>66</sup>.

Deus é a certeza da realização do desejo mais profundo do corpo, desejo original nascido de dentro das condições históricas em que se desenvolve a vida humana, Deus é promessa de felicidade para o corpo e por isso mesmo é que, segundo Rubem Alves, “(...) de Deus, o único que podemos saber é o bem que faz ao nosso corpo”.

## VII. A TÍTULO DE CONCLUSÃO, MAS QUERENDO ABRIR UMA DISCUSSÃO...

O Concílio Vaticano II define a espiritualidade do leigo segundo três elementos importantes: O primeiro diz respeito ao culto - “Esta vida íntima de união com Cristo na Igreja alimenta-se por meios espirituais, comuns a todos os fiéis, principalmente pela **participação ativa na sagrada liturgia**”<sup>67</sup>. O segundo diz respeito à Palavra - “**Só pela luz da fé e meditação da palavra** de Deus pode alguém, sempre e por toda a parte, divisar Deus em quem ‘vivemos e nos movemos e somos’, procurar em todo acontecimento sua vontade...”<sup>68</sup>. E o terceiro diz respeito ao amor - “**A caridade de Deus** por sua vez, ‘difundida que está em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’, torna os leigos capazes de exprimirem de fato em sua vida, o espírito das bem-aventuranças”<sup>69</sup>.

A Exortação Apostólica de João Paulo II *Christifideles Laici*, considera os mesmos elementos, acrescentando a prática da oração individual, familiar e comunitária, a referência às bem-aventuranças e à fome e sede de justiça no que diz respeito à prática da caridade.

<sup>66</sup> ALVES, Rubem. *O poeta, o Guerreiro, o Profeta*. p.36-37.

<sup>67</sup> VAT.II, *Apostolicam Actiositatem*, 1340.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 1341.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 1342.

Considerando o que está colocado pelo magistério da Igreja, procuramos estabelecer algumas referências no sentido de ajudar a aprofundar uma experiência espiritual encarnada:

1. “Pela luz da fé e meditação da Palavra, **procurar a vontade de Deus...**”<sup>70</sup>.

· Meditar a Palavra para encontrar a Vontade de Deus na vida. Aquietar-se, rezar ao Deus que está no segredo. No segredo, Deus se revela como Pai, fazendo que vejamos Jesus Cristo. A pessoa, as palavras, as ações Dele ensinam a ser também filho/filha. A partir de Mateus aprendemos da fala do Filho:

“Entra no teu quarto  
fecha a porta para que outros não vejam  
que a oração não seja tentação de auto-valorização.  
Tranca a porta também para não querer fugir  
do vazio que o silêncio abre  
ora ao Pai que está no segredo  
lugar daquilo que não é óbvio, evidente, aparente  
lugar onde à luz da Palavra, a Vida ganha sentido.”

(paráfrase de Mt 6,5-6)

· “Cair na conta”, tomar consciência e saborear a alegria da revelação -consolação. Essa é a alegria que se experimenta quando se ouve e se vê o que Deus faz na vida de cada um porque o que dizemos de Deus é o bem que faz ao nosso corpo:

Na oração, mais sabor que saber  
“Felizes os vossos olhos, porque vêem,  
e os ouvidos, porque ouvem” (Mt 13, 16).

<sup>70</sup> Conf. Vat.II, *Apostolicam Actiositatem*, 1341. Essa reflexão sobre a escuta da Palavra tem como referência anotações de Curso com tema “Mistagogia dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio - a experiência de Deus”, ministrada por Ulpiano Vazquez.

· Contemplar a Palavra para conhecer e participar do Desejo de Deus. Voltar-se para o mundo e assumi-lo como tarefa, libertar e desenvolver suas energias latentes<sup>71</sup>.

Deus-Pai lança em missão,  
como criatura criadora,  
mistério da encarnação!  
Feito corpo em história  
faz humano o Filho  
faz Filho/Filha, o humano.

## 2. "Participar ativamente da Sagrada Liturgia..."<sup>72</sup>.

· Viver a liturgia como celebração da graça de Deus que faz o humano ser de poder, criatura criadora no mundo, experimentar o poder como servo inútil que faz o que pode, sabendo que todo o poder é de Deus. Ser oferente, ser livre:

*Liberdade,  
poder recebido como graça.  
Amor ao Deus do céu,  
que faz voar*

· Vivê-la na dialética da encarnação-transcendência.

*Ser rei,  
senhor, dono, possuir tudo.  
Ser sacerdote,  
ofertar tudo, não possuir nada.  
Ser profeta,  
viver o distanciamento crítico,  
condição de contínuo discernimento.*

<sup>71</sup> BRITO, Ênio J. C. *O leigo cristão no mundo e na Igreja*, p.100-102.

<sup>72</sup> Cf. Vat.II, *Apostolicam Actiositatem*, 1340.

<sup>73</sup> Cf. VAT.II, *Apostolicam Actiositatem*, 1342.

3. "A **caridade** torna os leigos capazes de exprimirem na vida o espírito das bem-aventuranças"<sup>73</sup>.

· Viver a caridade, o amor como opção pelo mais pobre. Compreender o sofrimento dentro da dinâmica da morte e ressurreição. Viver o sacrifício que implica na busca do que é mais essencial, aceitar sofrer por aquilo que trará maior felicidade.

*Deus é Aquele que revela beleza  
mesmo quando e onde o olho não pode enxergar:  
Prazer e alegria escondidos  
onde a vida é mais maltratada.*

*Na ausência de todo o poder,  
na mais profunda impotência,  
no esvaziamento total,*

*a vida se afirma:  
Felizes os homens pobres  
porque conhecerão a abundância.  
Felizes as mulheres estéreis  
porque sentirão a alegria da maternidade.  
Felizes as crianças  
porque quem não se tornar criança  
não verá o Reino dos céus!*

4. A vida segundo o Espírito, exige o seguimento e imitação de Jesus Cristo na oração individual, familiar e comunitária<sup>74</sup>.

· Rezar em comunidade, sentir junto com a Igreja, sonhar o sonho de muitos. Estabelecer laços em torno de um único Projeto, O REINO.

Esses elementos pretendem ser contribuição para a discussão, para a busca de uma experiência de Deus que seja força de vida para o cristão, a cristã, que estão enfrentando os desafios da modernidade, da pós-modernidade: globalização, informática, crise ecológica...

<sup>74</sup> JOÃO PAULO II, *op.cit.*, p.40.

Neste sentido, a esperança é de que a reflexão nos leve a uma espiritualidade que seja força de vida, de mais vida, de vida em plenitude, de vida em alegria!

### VIII. BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1981. (Livro VII, 17).

ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Traduzido do inglês por João Francisco Duarte Jr.. Campinas, SP: Papirus, 1987.

\_\_\_\_\_ - *O Enigma da Religião*. 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1988.

\_\_\_\_\_ - *Filosofia da Ciência - Introdução ao jogo e suas regras*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_ - *O que é Religião*. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_ - *A Ressurreição do Corpo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1982.

\_\_\_\_\_ - *Variações sobre Vida e Morte*. São Paulo: Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_ - *Poesia Profecia Magia*. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.

\_\_\_\_\_ - *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_ - *Pai Nosso - meditações*. São Paulo: CEDI/Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_ - *Tempus Fugit*. São Paulo: Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_ - *O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_ - *A Planície e o Abismo*. São Paulo: Paulinas, 1991

\_\_\_\_\_ - *O retorno eterno...* Campinas, SP: Papirus, 1992.

\_\_\_\_\_ - *Teologia do Cotidiano*. São Paulo: Olho D'Água, 1994.

\_\_\_\_\_ - *A alegria de Ensinar*. São Paulo: Ars Poética, 1994.

\_\_\_\_\_ - *O quarto do mistério*. Campinas, SP: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_ - *Sobre o tempo e a eternidade*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_ - *A festa de Maria*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BIRCHAL, Telma de S. Nota Bibliográfica: Feuerback revisitado. *Revista Síntese*, v. 16, nº 47, set/dez. 1989.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_ - *O destino do homem no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRITO, Ênio José da Costa. *O Leigo Cristão no Mundo e na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1980.

CASSIER, Ernest. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, s.d.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja do Brasil (1995-1998)*. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_ - *Os Leigos na Igreja e no Mundo. Vinte anos depois do Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1987 (Estudos da CNBB 47)

CNL - Conselho Nacional dos Leigos. *Carta de Princípios. Aprovada na X Assembléia Geral*, 1991.

CNL. *Leigo - Presença, Compromisso, Participação: Igreja e Mundo*. São Paulo: Loyola, 1987. (Cadernos CNL, 1)

\_\_\_\_\_ - *Sínodo: Da Preparação ao Acontecimento*. São Paulo: Loyola, 1989. (Cadernos CNL, 2)

\_\_\_\_\_ - *Sínodo: Intervenções e Reflexões*. São Paulo: Loyola, 1989. (Cadernos CNL, 3)

COMBLIN José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.

DOLTO, Françoise. *No jogo do desejo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

DUSSEL Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Universitária, 1964;

\_\_\_\_\_ - *El dualismo en la antropologia de la cristandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974;

\_\_\_\_\_ - *El humanismo helênico*. Buenos Aires: Universitária, 1975.

\_\_\_\_\_ - *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Unimep-Loyola, s/d/

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina - III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. Petrópolis: Vozes, 1982.

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã - Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

JOÃO PAULO II. *Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo*. Exortação Apostólica de João Paulo II Christifideles Laici. 6 ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

RUBIO, Garcia. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SÍNODO DOS BISPOS. *Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo Vinte anos depois do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1987.

VATICANO II. *Documentos do Vaticano II. Constituições, Decretos e Declarações*. 15 ed.. Petrópolis: Vozes, 1982.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1-2.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Amor e Conhecimento - Sobre a ascensão dialéctica no "Banquete". *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, jul-Set. 1956, p. 225-242.

VV.AA., *Somos Gente Nova - Antropologia Teológica*. São Paulo: ITEBRA, 1993.

Ceci M. C. Baptista Mariani é Mestra em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

## OS MOVIMENTOS NA IGREJA

Pe. Dr. Alfeu Piso

Meu caro amigo, Quicumque

Paz!

Você me pediu um parecer sobre os chamados movimentos religiosos. Seria muito pretensioso querer dar um parecer sobre todos os movimentos religiosos existentes no assim chamado *fenômeno religioso* deste fim de milênio. E, mesmo se a gente se restringir ao eclesial, mesmo assim seria ainda pretensioso querer falar de todos os movimentos pastorais e de espiritualidade que habitam a Igreja e as Igrejas.

Você me pediu um parecer. Pois bem, supondo que um parecer ainda seja uma palavra provisória e concreta e não muito exigente... supondo que um parecer se dá a partir de experiências... supondo ainda que um parecer envolve uma visão subjetiva... e, supondo que o subjetivo não seja puro, mas influenciado pelo ouvir dizer, pelo ver, pelo conviver etc.

Então, deixemos claro que se trata de um parecer. Um parecer formado com muitos pareceres. Parecer dos afeiçoados e parecer dos desconfiados, dos que amam e acreditam e dos que toleram e se ajustam o mais possível; parecer dos que se aproximam ingenuamente e dos que se aproximam criticamente, dos oportunistas que se utilizam de, e dos prudentes que analisam; parecer dos que se solidarizam e dos que se opõem.

Onde me coloco pessoalmente? Em primeiro lugar, na posição de quem quer fazer um balanço dos pareceres, com todo direito a um parecer próprio, direito que me foi dado pelo meu envolvimento no fenômeno. Onde foram colhidos os pareceres? Certamente não foi nos discursos públicos e oficiais, pois, estes, normalmente, são mais prudentes, quando não, tímidos, ou, de conveniência, ou, até chegam tarde demais, em determinados casos. Em determinados casos, principalmente nas coisas mais conservadoras, vistas com mais benevolência e com mais tom de espera do que as coisas de vanguarda e de fronteira. As coisas aparecem mais corajosas nos discursos particulares,

entre amigos que vivem as mesmas experiências e as mesmas preocupações, amigos que conversam com transparência, em encontros sem fiscalizações e sem censuras. Ainda coloco-me na posição de quem sempre defendeu que todo movimento pode ser forte, onde a pastoral é fraca. Se não se tem nenhuma opção e criatividade pastoral, então deve-se optar por aquilo que vem com a garantia do bem-sucedido. Na posição de quem sempre conservou proximidade com os movimentos, mas sem muita intimidade e, sem muita acolhida por parte de alguns deles... Na posição de quem sempre reconheceu valores e aprendeu muito com eles, mas também de quem reconhece os exageros. Na posição de quem sempre estranhou os radicalismos e fanatismos que, de forma geral, são de minorias que se sentem convertidas, mas não ainda cristianizadas e eclesializadas, mas sim sectarizadas; mas de minorias que gozam de visibilidade, têm a ousadia da palavra e têm poder de influência e de resistência, e, ainda mais, julgam gozar do patrocínio extraordinário e quase exclusivo do "Espírito Santo". Por fim, coloco-me na posição de quem acredita que as coisas podem ter solução benfazeja e que, por isso, oferece esse subsídio para um começo de reflexão.

### O FENÔMENO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO

Do ponto de vista geral, os movimentos religiosos e para-religiosos deste fim de século, tanto fora, como dentro da Igreja católica, ganharam visibilidade, expandiram-se como nunca antes havia acontecido e se diferenciaram de uma forma surpreendente. Isso, não só pelo caráter milenarista que acompanha os fins de períodos históricos, cronológicos e culturais, mas hoje, também pela facilidade de comunicação e pela mobilidade de pessoas e de idéias em nosso mundo globalizado. Todo o novo e todo exótico se tornam evidentes, bons para o consumo e encontram consumidores. E ainda podemos acrescentar que o *religioso contemporâneo* vem muito bem ao encontro de uma sociedade de muitas carências e de muitas desilusões, de muita imanência e pouca transcendência, dentro da qual, a minoria abastada perdeu a ética e a religião institucional que a sacralizava, e a grande maioria já perdeu isso e muito mais. Um mundo paradoxal, secularizado e religioso, ao mesmo tempo. Ou melhor dizendo, saturado de uma religiosidade secular, com muito pouca transcendência no sentido cristão. Muita religião e pouca fé.

E, olhando somente para o interior do cristianismo e para suas proximidades, o que se considera hoje mais abrangente e com mais evidência, é o *pentecostalismo*. Nome que diz muito, mas com considerável diferenciação, pois o *pentecostalismo*, além de habitar de forma diferenciada várias Igrejas cristãs, ainda tem sua parte autônoma, no assim chamado *neopentecostalismo*.

O Ocidente se habituou a viver sob as asas hegemônicas da Igreja católica e, mesmo quando parte dele sai de sua tutela, não deixou de pensar assim, principalmente no sul do Ocidente. Este, vendo-se como católico e vendo o mundo vocacionado para ser católico. Dada a fé católica que afirma a centralidade e a universalidade do mistério de Cristo, pensava-se o mundo, de fato ou, potencialmente, católico. Até os descobrimentos e os grandes movimentos missionários, que seguiram a trilha da colonização, pouco se sabia sobre o mundo religioso de outros povos. E os primeiros conhecimentos foram interpretados na ótica católica missionária, tendo as outras religiões como não salvíficas e como idolátricas.

Com o advento da modernidade e com a cientificação de todas as realidades e, ultimamente, com o processo de globalização, além das grandes religiões históricas, que emergem como árvores frondosas no campo do sagrado, há ainda, como que milhares de fragmentos delas, fragmentos híbridos, um conjunto incontável de arbustos sagrados ou substitutivos do sagrado, que nascem a cada dia, aqui e ali, a rodear as grandes fortalezas institucionais, até há pouco tempo hegemônicas, e que dividem com essas instituições a produção de sentido, criando promessas e atraindo multidões, oferecem seu produto religioso, ou, simplesmente terapêutico. Esse fenômeno religioso surpreende pela variedade, pela quantidade de produtos que oferecem e pelos lugares onde aparecem.

Há a busca de uma religiosidade útil, para efeitos imediatos e imanentes, leve, subjetiva, estética, festiva, muito parecida com o lazer, as terapias, as ofertas de academias, e que produzem bem-estar; umas barulhentas, como é do agrado de muitos (pentecostais); outras silenciosas, como é do agrado de minorias (místicas); coisas assim, muito parecidas com o que se consome nas horas de ócio e de lazer, que suprem as necessidades dos mais pobres que não têm acesso aos produtos mais sofisticados, tanto na área da saúde, como na área do lazer.

A Igreja, e as Igrejas, não poderiam ficar imunes a toda essa onda, chamada de *retorno do sagrado, rumor dos anjos, reavivamento religioso* e coisas mais..

## OS MOVIMENTOS DENTRO DA IGREJA CATÓLICA

Movimentos carismáticos e revolucionários sempre acompanharam a Igreja e as instituições religiosas em sua história. Eles vêm, em geral, para mexer com as águas pouco oxigenadas da Igreja, para despertar os cristãos e para fazer com que eles reencontrem alguns elementos esquecidos e ou pouco salientes da vida da Igreja. Ou para revitalizar os métodos, às vezes esclerosados, de evangelização e de pastoral. Feito isso, teriam cumprido sua missão. Mas todos os movimentos parecem viver a pretensão de que vieram para ficar, vieram para substituir a Igreja. No seu momento de pico, até se dizem *nova forma de ser Igreja*. Muitos desses movimentos tiveram mais sorte e passaram a habitar a Igreja, como Ordens, Congregações e Institutos de vida consagrada.

Na sua infância, em geral, os movimentos, desarrumam a casa. Na sua adolescência, quase se separam da casa. Quando chegam à idade adulta, poderiam ser mais úteis, mas se esgotam, por não poderem sustentar o entusiasmo de sempre ou, por vulgarizarem-se ou, porque já não conseguem conservar sua carga emocional; ainda, desiludem por não realizarem o excesso de promessas que fazem à sua clientela. Tanto na história passada, como na história presente, alguns movimentos, criados na área doméstica da Igreja e com seu beneplácito, tornaram-se cismáticos, como é o caso, em nossa Igreja de Ribeirão Preto, da Igreja "Comunidade Metodista", com sede na cidade de Brodowski, originada de um grupo cismático da Renovação Carismática Católica.

Propor uma análise de um só fôlego de todos os movimentos que habitam a Igreja, seria muita pretensão. Por isso, tenho em vista, a seguir, algumas considerações sobre a *Renovação Carismática Católica*, uma vez que esta ocupa o cenário com toda força de sua juventude e preocupa o cenário com toda a pretensão de ser o maior evento da Igreja no momento. Não vamos analisar a partir das intenções e dos discursos teóricos de seus

patrocinadores, e de sua melhor e mais consciente liderança, mas a partir do modo de ser e das realizações concretas, principalmente quando, no meio em que se desenvolve, encontra pastores com pouco senso crítico e com muita vontade de visibilidade e sucesso imediato, além de ver-se diante de líderes entusiastas, com pouca bagagem para discernir o que é e o que não é cristão em todo o fenômeno. Mas, mesmo restringindo à RCC, não se deve perder de vista o panorama geral da religiosidade que nos rodeia.

## VALORES, CONTRA-VALORES E AMBIGÜIDADES

1. A *Renovação Carismática Católica* pode contribuir e sem dúvida, tem contribuído, para fazer aflorar a **dimensão carismática** na Igreja, ou seja, fazer com que a Igreja viva uma consciência mais explícita do Espírito que a anima. Seria sua função dar um banho pneumatólógico na instituição engessada e ajudar a encontrar essa parte oculta do *iceberg*, o *Espírito Santo*. Fazer a Igreja recuperar aquela convicção e aquela linguagem reveladoras da consciência que tinha em suas origens: "nós e o Espírito Santo". Mas é, em geral, um movimento de liderança autoritária, pouco disposta a ouvir alguma coisa, depois de já ter ouvido o "espírito". Não busca somente autonomia, mas convencida da assistência imediata do Espírito, Espírito tido, na prática, como que ausente dos demais setores da Igreja. Por detrás do apelo à assistência do Espírito, tem-se a impressão de que existe uma grossa cartilha, com intenções de reconduzir a Igreja para o recinto sagrado, tornando-a inofensiva à sociedade, como inofensivos são tantos outros grupos, movimentos religiosos e mesmo igrejas instituídas. Que cartilha é essa, de onde vem?

Ainda mais, consciente de sua grandeza numérica e de sua visibilidade nos meios de comunicação social, e consciente do apoio que recebe de grande parcela da Igreja, tende a trazer a Igreja para dentro de si. Já não se contenta em ser movimento da Igreja, quer ter a Igreja para si e dentro de si. Carrega consigo a pretensão de ser a última forma ou modelo de Igreja, a que todo o eclesial deve ajustar-se. Deixa quase a impressão de que a dimensão carismática da Igreja teria sido esquecida lá nas suas origens e só agora foi descoberta e, não apenas recuperada, após longo período de rígida institucionalização. Daí também surge a classificação divisionista dos presbíteros a favor e contra,



quem veste e quem não veste a camisa do movimento. Talvez, para superar esse incômodo e conquistar todo o espaço eclesial para si, o movimento passa a criar seminários e institutos de formação de um clero próprio, tido como “renovado”, com a anuência e o aplauso agradecido de parte da hierarquia. Passa a criar secretariados diocesanos de pastoral ao lado dos centros de pastoral diocesana. E isso vem favorecer mais e mais o divisionismo já existente.

Ao falar em dimensão carismática, fala-se em carismas. Daí a tendência de correr para carismas secundários, como o dom das línguas, revelações particulares e para carismas mal-entendidos, como o dom das curas, os exorcismos, ligados a uma visão dualista e mítica do mundo, o qual volta a ser povoado de anjos e demônios. Vive-se a expectativa de milagres, entendidos estes mais na ordem cósmica que na ordem histórica e messiânica, tal qual são apresentados nos Evangelhos. Isso contribui para conduzir a espiritualidade cristã do centro para a periferia da vida cristã.

2. Um movimento com tantos dons e carismas não precisa muita coisa da Igreja institucional. E consequência disso é o paralelismo. Deixa a impressão de que a vida paroquial, ou dos demais movimentos e pastorais da Igreja, pouco significado têm diante das propostas do movimento. Não se mistura às atividades paroquiais: tem suas reuniões privadas, seus encontros de oração, seu repertório próprio de cantos, seus cursos de formação próprios etc. Isso desestrutura os serviços paroquiais, tirando deles o melhor de suas lideranças e amarra essas lideranças, de tal modo, que perdem todo o entusiasmo por aqueles serviços comuns, mas necessários, da comunidade. Os serviços paroquiais, embora deixam muito a desejar, são o instrumental que se tem para atender o cotidiano da maioria dos fiéis. Por ocasião da preparação de alguma de suas atividades, as equipes paroquiais ficam esgotadas, pois tudo o que é do movimento torna-se prioritário, embora não se pode deixar de reconhecer que, de fato, muitos membros participantes do movimento trabalham de uma forma séria nos demais serviços paroquiais.

3. Pode ser uma escola de **oração** livre e filial, pessoal, descontraída, libertando a oração da formalidade. Ainda recuperando a oração de louvor, ação de graças, para além das orações acentuadamente de súplica. Mas

trabalha exageradamente com o emocional, levando ao risco do fanatismo, ao risco de uma religiosidade infantil e de fins terapêuticos. Há um devocionismo acumulativo, com objetos, orações fortes, novas devoções, recurso a mensagens e a mensagens particulares, correndo o risco de abafar as práticas fundamentais de vida cristã. É impressionante o volume de textos e objetos devocionais que se produzem e são postos à venda, mesmo nas editoras e livrarias tidas como mais sérias, sendo a grande maioria desses produtos, no estilo do movimento.

Ainda nesse aspecto, o resgate da corporeidade, muito ligado com o seu jeito de orar, com gestos e danças, muito positivo, por sinal, pois desengessa as atitudes religiosas de nossas assembleias, embora não seja do agrado de todos, nem pode ser exigido de todos, traz um aspecto, pelo menos ambíguo, pois satura o ambiente de sons fortes e movimentos, que favorecem mais o transe que a experiência mística, cura mais o estresse físico que o espiritual, tornando as pessoas sensíveis a induções e à confusão do que é ação do Espírito e do que é consequência do desequilíbrio emocional, principalmente quando se trata de pessoas que já chegam ao ambiente com problemas emocionais. É o caso da chamada “efusão do Espírito”, expressão substitutiva de “batismo no Espírito”. A oração ainda perde muito a sua dimensão eclesial, tendendo para a preferência subjetiva e com fins imediatistas, procurando quase efeitos mágicos. Claro que, a oração eclesial, um tanto formal, por ser ritual, deve prolongar-se na oração pessoal, existencial, mas a subjetivação da experiência cristã pode levar ao risco da perda de sua dimensão comunitária e de sua dimensão social e levar a uma tagarelice enfadonha.

4. Pode contribuir, e tem contribuído, para o incentivo e a prática da leitura **bíblica**, tanto pessoal como familiar e grupal, embora sua leitura bíblica tenda ao fundamentalismo, sendo receituária, seletiva, de acordo com a cartilha preestabelecida. Não se pediria que todos fossem especialistas em ciências bíblicas, mas que fossem mais humildes para ouvir quem tem condições de orientar uma leitura mais cristã e eclesial da Bíblia, leitura que seja menos ingênua e que leve mais em conta as ciências bíblicas e a interpretação eclesial da mesma.

5. Pode contribuir, e tem contribuído, para a valorização da **eucaristia**, mas a eucaristia precisa ter mais *Palavra* e mais “*corpo dado e sangue*

derramado". Uma devoção que tende a ser monofisista, na busca do Cristo Senhor Glorioso, objeto de adoração, mas que pouco motiva para o seguimento e o compromisso com o Reino. A *Palavra*, momento constitutivo da celebração, parece não lhe fazer falta, principalmente quando tem teor profético, porque o movimento já tem seus lugares próprios para a sua Palavra, em seus Dias de Louvor, em suas Experiências de Oração, na sua literatura própria etc. Showmissas e bênçãos do Santíssimo vistosas, em que se procura mais a hóstia consagrada do que a celebração eucarística plena. Um devocionismo eucarístico estático, subjetivo e fechado no pão do altar.

6. Pode contribuir e tem feito, para trazer à tona a dimensão **mariana** da Igreja, o que aliás, nunca faltou. Mas traz uma devoção mariana alimentada por um devocional sentimental, necessitada de aparições e mensagens particulares, que quase isola Maria do Mistério de Cristo e da Igreja: terços, rosários, devoção das mil ave marias, terços bizantinos, imagens bonitas e artísticas que separam Maria do cotidiano e da cultura e a conservam na glória, podendo assim falar, também aqui, de monofisismo mariano.

7. Pode contribuir para uma melhor **organização** das atividades pastorais, tornando-as mais humanas e acolhedoras, quando se quer aprender do movimento sua capacidade de organização e a importância que dá ao ambiente de suas atividades.

**Nota:** Quando, a cada momento, diz-se pode, é porque depende de cada configuração. Deixando de lado a generalização teórica e as boas intenções, partindo para cada configuração concreta, principalmente daquelas com que a gente tem contato, a realidade passa a depender do juízo de quem dinamiza e ou manipula o movimento.

8. No movimento, há uma tendência para a **visibilidade**, para o showismo, bem do agrado do saudosismo conservadorista, com tendência a mostrar uma Igreja-poder, competitiva. **Lightitação** da teologia: preferência pelo discurso leve, emocional, que fale ao subjetivo. Transferência da inteligência da fé para o **emocional** da fé. Mudança radical da inteligência para o coração. Do totalizante para o parcial e fragmentário. O subjetivo e o emocional precisavam, de fato, ser resgatados há tempos, mas não é preciso resgatar uma dimensão, pela quase exclusão da outra. Fazemos voto que isso seja provisório

e a inteligência teológica da fé venha logo a fazer falta e se concilie com o emocional, sistematize o fragmentário, aponte para o permanente da fé.

9. O trabalho dos **servos e servas**. Os assim chamados **servos e servas** assumem serviços de aconselhamento espiritual, sem ter a devida preparação para isso, apenas contam com a suposta assistência do Espírito. Isso se torna mais ambíguo quando os casos de aconselhamento trabalham com pessoas, muitas vezes, e as mais das vezes, problemáticas.

10. O movimento argumenta que **chama gente para a igreja**. De fato, seus eventos são concorridos, principalmente quando ligados a algum ídolo do próprio movimento. Seus eventos têm-se caracterizado por um acréscimo do movimento como tal, mas a questão que fica é "até onde tudo isso contribui para formar comunidades" e para despertar gente que invista mais nos projetos eclesiais? No fundo, a questão é: o movimento forma comunidade ou cria clientela?

## UMA PROPOSTA

Deve-se tratar a questão dos movimentos e, especificamente, da RCC, não como confronto de subjetividades e conflitos de lideranças, ou seja, de que forma se relacionam padres e movimentos, mas tratar de forma mais ampla: como se relaciona o movimento com a Igreja, o que pode oferecer a cada comunidade onde está presente e o que deve manter da própria comunidade e da própria identidade do movimento, para conservar sua catolicidade.

Há necessidade de uma política de desarmamento. É preciso superar esse mútuo temor não-cristão. O campo para o diálogo está minado. Ambos os lados estão armados. Qualquer tentativa de apreciação ou crítica, tenta-se desarmar dizendo "não somos assim" ou, "isso é o que você pensa". Claro que, se está tão dentro da floresta, torna-se difícil contar as árvores, ou seja, tão emocionalmente envolvido, é difícil racionar. Aqui dá-se a grande dificuldade do diálogo, não da razão e fé, mas da razão com o coração, da "fides quaerens intellectum" com a "fides quaerens emotionem", do diálogo do masculino com o feminino da experiência cristã.

## CONCLUINDO

O movimento trabalha, em suas bases, com uma teologia fraca (temática, fragmentária, não sistemática) e com uma leitura bíblica acrítica, com o des-caso, e até com a renúncia da teologia pensante, o que responde ao pensa-mento fraco da cultura hodierna. Há um cansaço do pensamento e uma procura do emocional do fugaz, com fins imediatos. É a religiosidade que muito se ajusta a todo fenômeno religioso da atualidade. Talvez isso explica, em parte, seu sucesso.

O movimento é bom, mas precisa de maior embasamento teológico, revendo a compreensão dos temas maiores, tais como: Deus, Jesus Cristo, Espírito Santo, Igreja, Missão; e dos temas menores, como carisma, curas, exorcismo, experiência do Espírito etc. E precisa ainda de uma maior forma-ção mais eclesial, tanto espiritual como pastoral.

Os movimentos passam. Todos eles, no seu auge, causam problemas de relacionamento com a pastoral normal da Igreja. Esgotam a clientela e se esgotam. A impressão é que a RCC não vai se esgotar tão cedo, pois goza de muita simpatia, adesão e proteção no interior da Igreja, de muita divulgação nos meios de comunicação; liga-se a muitos compromissos com a indústria de produtos religiosos e, ainda mais, trabalha com a subjetividade e com adesões pessoais. Contudo, a presença fácil na mídia é motivo de provocar suspeitas, pois a mídia assume tudo isso como sacralização da sua consciência e de sua prática neoliberal e idolátrica e, assim como hoje precisa dessa sacralização e a exalta, amanhã pode não precisar dela e, por isso, congelá-la ou destruí-la, e o trabalho com a subjetividade emocional pode-se esgotar.

Por fim, meu caro amigo *Quicumque*, peço desculpas se o céu aparece muito nublado, se o quadro aparece um tanto sobrecarregado, e, às vezes, com as inevitáveis generalizações e subjetivações, mas volto a dizer que tudo isso que foi dito por mim, foi e é comentado por muitos que, talvez por temor da censura ou do conflito, não tornam público o seu pensamento. Não se pode esperar mais tempo para um diálogo sério que aborde a relação da RCC e dos demais movimentos com a Igreja institucional. Está na hora de se superarem

os melindres e os temores mútuos. O carismático vai institucionalizando-se cada vez mais, e, dois corpos institucionais não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo. O que pretendia ser uma nova forma de espiritualidade torna-se nova forma de instituição, que talvez não seja a mais apta para responder aos anseios que a Igreja hoje tem de diálogo com os pobres, com a cultura, com as Igrejas e religiões e aos seus anseios de comunhão, de serviço e anúncio.

Para os mais exigentes, apresentamos uma pequena bibliografia onde podem aprofundar esses pareceres ou encontrar pareceres diferentes.

## Bibliografia

ANTONIAZZI, A. et al. *Nem Anjos nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, C. Carismáticos e Libertadores na Igreja. *REB*, Petrópolis, mar. 2000. p. 37-53.

CALIMAN, C., O desafio Pentecostal: Aproximação Teológica. *Perspectiva Teológica*, v. 28, 1996. p. 295-309.

\_\_\_\_\_. (Org.) *A Sedução do Sagrado: O fenômeno Religioso na Vira-da do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CELAM; *ITEPAL*, Pentecostalismo. *Medellin*, v. 24, n. 95, set. 1998 (todo número é dedicado ao tema).

CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1994. (Documentos da CNBB, 53).

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Movimentos Pentecostais, Carismáticos e Mística Cristã: Desafios Teológicos e Pastorais. *Perspectiva Teológica*, v. 28, 1996. p. 339-364.

OLIVEIRA, Antonio Ribeiro de. Colocar-me em sintonia com a caminhada pastoral da Arquidiocese. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, v. 42, n. 4, jul/ago. 1999.

VIDA PASTORAL. Sob o título maior "Fascínio do Sagrado" (I - II - III), a revista *Vida Pastoral* 212 (maio/junho), 213 (julho/agosto) e 214 (setembro/outubro) 2000, traz uma série de artigos de autores de renome sobre o fenômeno religioso desse fim de século.

VV.AA. , Novas Forças da Igreja 2. *A Renovação Carismática Católica* (Especial). *Mundo e Missão*, mar/abr. 1999.

Pe. Alfeu Piso é Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Gregoriana de Roma e Diretor do Instituto de Teologia Dom Miele do Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto.

## TEOLOGIA E ECONOMIA ENTRE O UTÓPICO E O REALIZÁVEL: A PROFECIA-PASTORAL<sup>1</sup>

Pe. Dr. Márcio Anatole de Sousa Romeiro

A aproximação entre teologia e economia é cada dia mais freqüente nos círculos teológicos. Os pioneiros nesta empreitada<sup>2</sup> abriram caminhos e fizeram discípulos<sup>3</sup> que, com originalidade, contribuem com o avanço das pesquisas. A relação entre economia e teologia já foi aprofundada tendo como referência o problema da idolatria<sup>4</sup>, da exclusão<sup>5</sup>, do sacrifício<sup>6</sup>, da racionalidade<sup>7</sup>. Essas abordagens, sem dúvida alguma, vieram enriquecer, tanto do ponto de

<sup>1</sup> Este texto foi inicialmente preparado para estimular os estudos preparatórios ao seminário dos Padres Dehonianos sobre Economia e Reino de Deus, acontecido no ano de 1999. Como era objeto das preocupações deste seminário refletir, tendo em vista a Doutrina Social da Igreja, julgou-se oportuno referir-se com freqüência ao documento *Ecclesia in America*, então recentemente publicado.

<sup>2</sup> HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983; *Crítica da razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988. ASSMANN, Hugo. *Desafios e falácias*. São Paulo: Paulinas, 1992.

<sup>3</sup> SUNG, Jung Mo. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994; *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*, São Paulo: Paulinas, 1992. AUGUSTO, Adailton Maciel. *Neoliberalismo e idolatria do mercado, desafios à pastoral popular*. *Vida Pastoral*, v. 39, n. 203, dez. 1998, p. 19-23.

<sup>4</sup> ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

<sup>5</sup> ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994; *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: Unimep, 1993; *Por uma sociedade onde caibam todos*. *Vida Pastoral*, v. 37, n. 183, fev. 1996, p. 19-26.

<sup>6</sup> ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard e o teólogos da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>7</sup> ASSMANN, Hugo. *Clamor dos pobres e 'racionalidade' econômica*. Tradução de Darci Luiz Marin. São Paulo: Paulinas, 1990. ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. *A ética como racionalidade moderna*. *LUMEN*, São Paulo, v. 1, dez. 1994, p. 5-14.

vista epistemológico, como do ponto de vista pastoral, as profundas contribuições do Ensino Social da Igreja sobre a relação entre teologia e economia<sup>8</sup>.

Neste artigo, servindo-me evidentemente dessas diferentes abordagens, gostaria de refletir sobre a relação entre Teologia e Economia, tendo como referência a possibilidade e a urgência de se construir um futuro melhor que o presente. Tal opção significa portanto, colocar o problema de tal forma que a solução do mesmo implique necessariamente na modificação da ordem atual, mostrando que apesar das implicações políticas da pastoral, ela ultrapassa a política.

A hipótese a ser trabalhada aqui é aquela segundo a qual a teologia - enquanto reflexão e também como prática (isto é, como pastoral) - não pode apenas administrar o presente, pois a pastoral não é o exercício do realizável, é uma ação eclesial cuja legitimidade e pertinência dependem de sua capacidade em gestar o futuro<sup>9</sup>, como boa notícia para os pobres, daí o caráter profético da pastoral. Trata-se portanto, de pedir à Teologia que cumpra seu papel de ser sal, fermento e luz para a vida do mundo. Indo mais além, se isso é possível, espera-se da Teologia que ela resista e supere as diferentes formas de idolatria.

Pela proclamação da boa notícia aos pobres, a Teologia pode reencontrar sua reserva de sentido para, a partir da racionalidade que lhe é peculiar, posicionar-se neste mundo moderno, sendo por ele reconhecido. Esse

<sup>8</sup> Sobre teologia e economia no Ensino Social Cristão, a título de exemplo, veja BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social: Elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982. CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *Entre capitalismo e socialismo: a empresa humana*. São Paulo: Pioneira, 1983. CALVEZ, J.-Y. *Église et société économique: l'enseignement social de Jean XXIII*. Paris: Aubier, 1963. GUERRY, Mons. *La doctrine sociale de l'Église*. Paris: Centurion, 1962.

<sup>9</sup> Não cabe aqui um desenvolvimento mais detalhado das implicações desta afirmação contudo, para efeito de entendimento, talvez seja útil esclarecer que o fato de fazer da Teologia uma artífice do futuro somente se justifica quando ela é entendida como subordinada ao Reino de Deus. Nesse caso, ela deve elaborar o futuro porque também ela não pode deixar de colaborar na construção do próprio Reino.

posicionamento é o ponto de partida para que se estabeleçam as condições de entendimento entre as formas de conceber e comunicar a existência humana. É aqui que se dá não apenas o diálogo com as ciências em geral, mas também com a Economia em particular. Contudo, particularmente, no que diz respeito à Economia, o diálogo com a Teologia não é feito sem conflitos pois em um paradigma econômico que tem o mercado como critério maior, a Teologia (se ela aceita com fidelidade sua vocação de defensora e instrumento de salvação dos pobres), representa (ou deveria se apresentar como) uma racionalidade contestadora: o futuro se faz necessário, porque o presente se mostra insuficiente.

Nesse campo do diálogo entre diferentes racionalidades, e, particularmente, no terreno do entendimento entre racionalidade teológica e racionalidade econômica é que a Teologia deve ser interpelada a forjar uma nova cultura onde a boa notícia para os pobres possa ser, não apenas ouvida, mas sobretudo entendida e vivida. É nesse campo que se evidencia a pertinência do *logos* teológico pois se a Teologia - como reflexão e ação - não for capaz de dar sentido à existência, organizando de forma plena a presença humana no mundo, outras formas de racionalidade o farão. John Milbank, com profundidade, observa que quando a Teologia não articula a palavra do Deus criador, ela está "fadada a se transformar na voz de algum ídolo, como a erudição histórica, a psicologia humanista ou a filosofia transcendental. Se a teologia não procurar mais posicionar, qualificar ou criticar outros discursos, será inevitável que esses discursos venham a posicioná-la: porque a necessidade de uma lógica organizadora máxima (...) é um empreendimento irrecusável"<sup>10</sup>.

Quando o problema é pensar a relação entre Teologia e Economia, a necessidade de uma lógica teológica organizadora se faz, evidentemente, ainda mais urgente. Nosso tempo é testemunha da atualidade da frase de John Milbank. Na história, não existe vácuo porque a existência e a presença humana, no mundo, exige um tirar o véu. Quando a razão religiosa deixou de explicar e sustentar o mundo, em vez do mundo deixar de existir, foi encontra-

<sup>10</sup> MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. Tradução de Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1995. p. 11-12.

da uma outra lógica de explicação e sustentação deste mesmo mundo. Chegou a vez da razão secular<sup>11</sup>, essa que agora, na perspectiva de uma lógica organizadora, diz e sustenta o mundo a partir de uma articulação dita racionalizada e desencantada<sup>12</sup>. A esta tarefa de reorganização do mundo, partindo de uma chave teológica e visando à salvação dos pobres ou aquilo que outros chamaram de globalização da esperança<sup>13</sup> deve dedicar-se a ação pastoral a fim de extrair da relação entre Teologia e Economia os recursos necessários, não só para a colocação dos problemas, mas igualmente, para que se construam pistas para a solução desses mesmos problemas. Trata-se portanto, de pensar o futuro a partir da atualidade do presente, resistindo e mesmo indo além da globalização econômica, pois se esta “é dirigida pelas leis do mercado, aplicadas conforme a conveniência dos mais poderosos, as conseqüências só

<sup>11</sup> Ibidem. Quando se pensa em razão religiosa, historicamente está-se pensando na Cristandade. Sobre este assunto, é bom lembrar o que escreve Christian Ruby, ao iniciar o segundo capítulo de sua *Introdução à filosofia política. Segundo este autor, “No ocidente cristão, o fechamento da Academia de Platão, em Atenas (529 d. C.), pelo imperador romano Justiniano, anuncia o novo centro de estruturas intelectuais, da pesquisa e das leituras. O cristianismo latino, cedo prolongado pela teologia escolástica, instaura, em filosofia política, uma nova configuração que, mesmo desconhecida, é importante. Desenvolvida entre a cisão do Império (395, Ocidente – Oriente), sua queda (476), e a tomada de Constantinopla (a “Nova Roma”) pelos turcos (1453), essa configuração dispõe de uma base cultural: desenha-se como repercussão da filosofia grega (exilada no Oriente Médio e em Alexandria), da filosofia judaica (viva até a expulsão dos Judeus da Espanha, em 1492) e da filosofia árabe – muçulmana (o ano I da Hégira corresponde ao século VII latino). Ela desfruta, sobretudo de um impulso conceptual diferente. O mundo medieval ocidental privilegia a Palavra de Deus, e em seguida a teologia, às quais submete a filosofia, instituída como uma realidade social desde os gregos”* [RUBY, Christian, *Introdução à filosofia política*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998].

<sup>12</sup> WEBER, Max. *Économie et société*, vol 1: Les categories de la sociologie, vol 2: L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie. Traduzido do alemão para o francês por Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, Edição de Bolso, Paris: Plon, 1995.

<sup>13</sup> FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.). *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

podem ser negativas”<sup>14</sup>. Na tentativa de oferecer uma contribuição sob esta ótica, neste artigo, a reflexão dar-se-á em dois momentos profundamente ligados, a saber: <sup>(a)</sup> a fenomenologia econômica e <sup>(b)</sup> o problema é a pobreza.

## A FENOMENOLOGIA ECONÔMICA

Antes de mais nada, é preciso dizer que somente é possível adotar uma perspectiva fenomenológica se aceitarmos que tanto a Teologia como a Economia são ciências – com suas respectivas e diferentes aplicações – feitas pelo e para o humano. Perceber esta força e, ao mesmo tempo, limitação, é fundamental para relativizar os absolutismos econômicos presentes no mundo moderno e que levam a exigências absurdas no plano da elaboração de uma teologia, que substitui o ‘fora da Igreja não há salvação’ pelo ‘fora do mercado não há salvação’<sup>15</sup>.

Segundo Paul Ricoeur, a fenomenologia, particularmente depois de Husserl, “possui uma memória que a insere no passado da filosofia ocidental”<sup>16</sup>. Significa que, ao colocar, o problema da fenomenologia econômica, está-se colocando o problema da compreensão e atualização da própria racionalidade, enquanto jeito humano de ser. Com isso, quer-se ressaltar que tanto a Teologia quanto a Economia, compreendidas como ciência, nascem tendo já uma finalidade específica: na particularidade, explicitar a existência e a presença humana no mundo. Esta explicitação, em virtude da complexidade e desigualdade inerente ao espaço e tempo históricos, nos quais, independente e para além da nossa vontade, vivemos, faz-se atendendo a interesses pessoais e comunitários, que no conjunto da histórica existência humana, apresen-

<sup>14</sup> JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in America*, parágrafo 20. Como estou utilizando a edição oferecida pelas Edições Loyola, São Paulo, 1999, para as próximas citações, após a sigla EA, acrescentarei respectivamente o parágrafo e a página, assim, nesta citação temos: EA, 20, 27.

<sup>15</sup> SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>16</sup> RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Philosophique J. Vrin, 1993. p. 7. Para esta e as demais citações, salvo informação em contrário, a tradução é minha.

tam-se como conflitantes. Razão pela qual, muito mais do que legitimar o presente dominador, cabe à Teologia descobrir e sempre atualizar a certeza de que “a partir do Evangelho, é necessário promover uma cultura da solidariedade que incentive oportunas iniciativas de apoio aos pobres e marginalizados”<sup>17</sup>.

Já são bastante conhecidos os alarmantes dados socio-econômicos da atual realidade em que a miséria convive com a opulência, desemprego, com tarefas a serem feitas<sup>18</sup>. Contudo, ao chamar a atenção para o aspecto fenomenológico da Economia e da Teologia, quer-se recuperar um dimensão fundamental, é aquela de discutir o significado das coisas. Paul Ricoeur, no texto acima citado, observa ainda que “é importante constatar que a primeira questão para a fenomenologia é: que significa significar? Qualquer que seja a importância adquirida posteriormente pela descrição da percepção, a fenomenologia parte não daquilo que existe de mais mudo na operação de consciência, mas da sua relação às coisas pelos signos, tais como os elabora uma cultura falada”<sup>19</sup>.

A Teologia, sem dúvida alguma, é parte ativa da cultura<sup>20</sup> que, ao falar-se, elabora significações para sustentar a existência histórica a ponto de ter

<sup>17</sup> EA, 52, 61.

<sup>18</sup> A título de exemplo, consultar: CNBB, *Momento Nacional – documento preparatório maio 1998: III Semana Social Brasileira*, Brasília: CNBB, 1998.

\_\_\_\_\_, *A fraternidade e o desemprego: sem trabalho ... por quê? (manual CF99)*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1999.

<sup>19</sup> RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. op. cit., p. 10.

<sup>20</sup> Sobre esta questão, é interessante constatar o que, no início do século, escrevia o filósofo brasileiro Nestor Victor: “o verdadeiro Brasil é católico (...) e, como tal, inativista. Somos outro pólo da América (...) Inativista quer dizer, aqui, inimigos radicais daquele progresso febril e sem finalidade cujo amor abrasa os filhos da outra metade do continente. Nós somos como povo, pelo contrário, amigos do que está, estacionários, digamos, por uma volúpia, por um amor ao descanso, à contemplatividade que quase confina com o sentimento budista (...)” [citado por Jorge Jaime em JAIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil*: vol 1, Petrópolis – São Paulo: Vozes – Faculdades Salesianas, 1997, p. 27.

<sup>21</sup> IRIARTE, Gregório. “A globalização: um grande desafio para a ética cristã”, em FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.). In: *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 25-40. RICHARD, Pablo. Crítica teológica à globalização neoliberal. In: *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 41-60.

de posicionar-se como instância crítica do modelo econômico neoliberal vigente<sup>21</sup>. Esta crítica contundente faz-se necessária, não por mero capricho modernizante, mas sim porque, ao favorecer os interesses dos poderosos, a globalização ocasiona conseqüências negativas tais como “a atribuição de um valor absoluto à economia, o desemprego, a diminuição e a deterioração de alguns serviços públicos, a destruição do ambiente e da natureza, o aumento das diferenças entre ricos e pobres, a concorrência injusta que põe as nações pobres numa situação de inferioridade sempre mais acentuada”<sup>22</sup>.

No esforço de significação e re-significação da existência humana é que se encontra o nó da questão. Através de um processo de racionalização, o mundo moderno perdeu seu encanto<sup>23</sup> e agora, subjugado pela hegemonia do econômico<sup>24</sup>, ele produziu um mundo onde o mercado desafia a própria tradição racional da racionalidade humana<sup>25</sup>, construída nos últimos séculos, uma vez que enquanto protagonista, com pretensão de exclusividade, este mercado tem se manifestado como uma ameaça à vida dos pobres<sup>26</sup>. Nesse quadro, a Teologia, face à Economia (subentendido aí economia de mercado) só pode assumir uma posição de protesto, a colaboração tem de dar-se no campo não da legitimação do progresso, do avanço tecnológico e da acumulação, mas na significação e edificação de um viver capaz de garantir a sobrevivência humana pacificada<sup>27</sup>, de tal forma que se possa vencer tanto a lógica da exploração quanto a da destruição<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> EA, 20, 27.

<sup>23</sup> GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

<sup>24</sup> FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Tradução de Álvaro Lorencine. São Paulo: UNESP, 1997.

<sup>25</sup> ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. A ética como desafio à racionalidade moderna. *LUMEN*, I, 1, p. 5-14.

<sup>26</sup> ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. *Le marché économique, une manifestation moderne et violente du sacré*. Tese (doutorado em filosofia). Institut Supérieur de Philosophie, Universidade Católica de Louvain (Bélgica).

<sup>27</sup> PASQUIER-DORTHE, Jacques; OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de (Frei Josaphat). *Réussir les affaires et accomplir l'homme. Enjeux éthiques et économiques de l'entreprise: Responsabilité et rentabilité*. Fribourg: Universitaires Fribourg, 1997.

<sup>28</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

Esse esforço de re-significação – pois no nosso caso trata-se de reencontrar-se com as forças da tradição cristã capazes de promover a igualdade pela solidariedade e fraternidade – exige um agir profundo e radical, pois, para dizer como G. Taylor, a propósito de Ricoeur, “toda a ação social é já simbolicamente mediatizada e é a ideologia que desempenha este papel mediador no domínio social”<sup>29</sup>. A aposta é que as religiões, em geral, e o cristianismo em particular possuem ainda a força necessária para assumir esse papel de mediador social. A questão de fundo que a atual situação econômica coloca como problema, portanto, para se pensar a relação Teologia e Economia, pode ser identificada na dificuldade de se continuar aprimorando o necessário discurso soteriológico em meio aos processos de eliminação dos pobres. Sendo, portanto, importante relembrar a perspectiva apontada pelo papa João Paulo, para quem “as forças que trabalham para favorecer o encontro com Cristo não podem deixar de ter uma positiva repercussão na promoção do bem comum numa sociedade justa”<sup>30</sup>. De uma maneira diferenciada, mas justamente porque se está no bojo da tradição ocidental, trata-se, ao colocar o problema de Deus na Teologia enquanto pensamento (Teologia ou a Pastoral teologável) e enquanto prática (Pastoral ou a Teologia pastorável), de enfrentar a própria dificuldade que levou Leibniz a colocar o problema do mal, originando a teodicéia<sup>31</sup>. A busca da justiça ou, mais exatamente, da vivência de relações justas, manifesta-se como um novo momento de elaboração teórica da grande tradição ocidental, que para discursar sobre, precisa enfrentar com coragem o problema da miséria<sup>32</sup>. Trata-se, portanto, de afirmar a positividade não impositiva de uma particularidade cultural que crê e testemunha a vitalidade da proposição evangélica de que um mundo justo é possível

<sup>29</sup> TAYLOR, George H. Introdução do Organizador em RICOEUR, Paul, *Ideologia e Utopia*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 31. Sobre a questão da ideologia em Paul Ricoeur consulte também: RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

<sup>30</sup> EA, 69, 78.

<sup>31</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée: Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

<sup>32</sup> SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe, por que há pobreza?* São Paulo: Paulinas, 1995.

e de que esse mundo, nascido da racionalidade humana, pode ser assumido como fundamento das relações e das instituições.

Desta forma, a tutela do econômico sobre as outras esferas da vida humana pode ser percebida não como uma necessidade, mas uma construção político-ideológica<sup>33</sup>. Sendo, pois, uma construção, é possível imaginar juntamente com Jacques Généraux que “há um serviço ainda maior e mais urgente que podemos prestar a nossos concidadãos: dizer-lhes que a grande maioria dos que pensam, dos que criam, dos que informam, dos que ensinam, dos que analisam os problemas de nossa época não acredita que não haja nada além do desespero; ao contrário, está convencida de que sempre podemos escolher nossa história, construir nossas esperanças”<sup>34</sup>. Aliás, este é o específico da Teologia. Sua crítica ao colonialismo da economia deve ser entendida não como uma rejeição ou condenação da economia, mas sim como uma parceria na meta de se construir uma nova ordem, enfim liberta da maldade e, na medida do possível, do mal pela conversão do maldoso à superioridade do amor.

No entanto, para que a esperança de que o encontro com Cristo beneficie a sociedade e que possa realmente ser a afirmação de um significado legítimo, e para que este último consiga ser respeitado na sociedade moderna, e no caso específico de nossa reflexão, para que a solidariedade tenha direito de cidade, e não seja apenas reduzida a um culto descomprometido, é preciso ultrapassar o paradoxo do remédio que se tornou veneno.

A consciência crítica que permitiu a emancipação do mundo moderno, pela libertação da superstição, precisa ser preservada de toda manipulação que como tal, efetivamente, não emancipa. A este propósito, é interessante o raciocínio desenvolvido por Manfredo Araújo de Oliveira, ao refletir sobre filosofia da religião e teologia escreve: “a reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso emerge da condição humana fundamental e tem como sentido ser

<sup>33</sup> GÉNÉRAUX, Jacques. *O horror político: o horror não é econômico*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 139.



hermenêutica da dimensão mais profunda do ser do homem como ser que se gesta na história. Esta reflexão é feita, hoje, a partir de um grande paradoxo: (...) a sociedade moderna, em que ainda estamos inseridos como nosso mundo, partiu do ideal de uma racionalização da vida, que implicou, como um dos primeiros momentos da emancipação humana, a crítica da religião e de todo o mundo que a fazia possível. Ora estamos, exatamente, vivendo uma época de crise da razão (...) e o paradoxo consiste nisto que, hoje, a razão começou a denunciar a própria razão”<sup>35</sup>.

Nesse quadro de crise, ao se considerar a economia como um fenômeno produzido pelo e para o humano, o que se visa é libertar-se das concepções ideologicamente violentas, porque sacrificiais<sup>36</sup>. Mas para isso, será preciso romper com as tentativas de significação da realidade, construídas a partir do princípio que faz do mercado neoliberal uma necessidade. O paradigma que fez dele uma necessidade é o mesmo que transforma o econômico, e mais exatamente o próprio mercado em única expressão possível do econômico. A consequência imediata dessa redução unívoca é o fato de que em tal paradigma o mercado passa a ser o ponto de chegada e não mais apenas o de partida. As supostas aquisições positivas não são convocadas para engendrar o novo, mas são consumidas para manter o ultrapassado. A meta passa a ser a perpetuação do presente pela negação do futuro, entendido como esperança utópica possuída já enquanto promessa. Essa inversão que transforma o meio em fim, privilegia uns poucos e abre as portas para que o autoritarismo político referende e legitime o sacrificalismo econômico.

Ao comentar a noção de autoritarismo em Hannah Arendt, o já citado Christian Ruby escreve que “o dispositivo totalitário (...) dissolve o povo em massas homogêneas, proíbe as divisões fecundas em proveito do Estado-

<sup>35</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 183-184.

<sup>36</sup> PARRA, Alberto. A Igreja na América: o que está por fazer. In: FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.191-224. BEAUDIN, Michel. Por uma pastoral profética em tempos de neoliberalismo. In: FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 227-268.

partido único, instaura, no seu ápice, a função suprema do chefe-guia, desenvolve as elites que confundem o real e ficção, institui desdobramentos infinitos dos corpos repressores (polícia e polícia política etc.), quebra os mundos culturais comuns de trocas, substituindo-os por dogmas repetitivos”<sup>37</sup>. Neste ponto, todos os autoritarismos se confundem e o grande efeito é a massificação ou a perda da própria identidade através da substituição do “rosto” pela frieza das verdades estatísticas. Com a perda da identidade, abrem-se as portas para a fragilidade dos significados. Porém, como o vácuo de significação é impossível, o que se tem é a imposição de significados que não correspondem nem à natureza das coisas, nem à finalidade das ciências que articulam o sentido do significado e do ser das próprias coisas.

Dessa insuficiência significativa nasce a urgência do agir profético-pastoral. Quando se quer, enfim, exercer o múnus pastoral da revelação do rosto do Deus que salva, a rejeição do autoritarismo político (rejeição que já é um dado cultural no ocidente, assumido a partir da cultura dos direitos humanos e do estado de direito) implica também na rejeição do autoritarismo econômico (rejeição ainda amplamente rejeitada). Porém, para que esta renúncia aconteça, é preciso uma inversão nas prioridades, urge proteger o humano<sup>38</sup>. Trata-se de colocar a questão da renúncia do modelo oferecido pela ‘cultura da globalização’. Sendo assim, somos desafiados, como lembra a exortação apostólica *Ecclesia in America*, “não só a promover uma maior integração entre as nações, contribuindo para criar uma autêntica cultura globalizada da solidariedade, mas também a colaborar com todos os meios legítimos para a redução dos efeitos negativos da globalização, tais como o domínio dos poderosos sobre os mais fracos, especialmente no campo econômico, e a perda dos valores das culturas locais, em favor de uma malentendida homogeneização”<sup>39</sup>. Mas isso será assunto para o segundo item: o problema da pobreza.

<sup>37</sup> RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP. p. 122.

<sup>38</sup> BICUDO, Hélio. *Direitos humanos e sua proteção*. São Paulo: FTD, 1997. KUCHENBECKER, Valter (coord.). *O homem e o sagrado*. Canoas: ULBRA, 1998.

<sup>39</sup> EA, 55, 64.

## O PROBLEMA É A POBREZA

A partir do diálogo entre Teologia e Economia, ao abordar o problema da pobreza, a questão que se torna fundamental não é o quanto mede ou pesa a pobreza, mas sim o que é a pobreza. É claro que a pobreza possui um significado, antes de mais nada, porque ela aparece, no entanto, o reconhecimento fenomenológico da pobreza não pode, de forma nenhuma, empalidecer o desafio maior que é aquele que impede de perceber que a pobreza, enquanto fenômeno, é uma elaboração que ameaça a justiça e por extensão as instituições fundantes. Aqui, ao colocar o problema da pobreza desta forma, não se quer apenas defender uma necessária apreciação sócio-política, mas deseja-se apontar para a urgência de uma revisão ontológica. A pobreza é um desafio não só ao próprio sentido, como também à própria tarefa de significar. Por esta razão, não se pode admitir que uma certa argumentação que ao apoiar-se numa espécie de apologia da ineficácia econômica (não há recursos) seja legitimada pela resignação teológica (pobres sempre tereis). O traslado de uma postura sociológica para uma abordagem filosófica quer continuar o trabalho das ciências sociais que, tirando a teologia das armadilhas transcendentais, recupera a força utópica do pensamento religioso quando colocado a serviço dos pobres, conforme exige a Revelação Cristã enquanto reserva de sentido salvífico para os pobres, ponto de partida irrenunciável no exercício existencial de compreensão, explicitação e comunicação da Palavra feito *logos* teológico.

Uma revisão ontológica pode ser não apenas útil como também inovadora, particularmente quando se pensa nas vantagens que essa virada epistemológica pode trazer para a discussão da relação entre Teologia e Economia. Como, sem sombra de dúvida, é evidente que não se quer negar o valor e a necessidade de uma apreciação sócio-política da pobreza, porque como tal, ela é, enquanto fenômeno, um fato incontestável, então, pode-se, igualmente, esperar ao se perguntar o que é a pobreza, o que se quer é também, sem sombra de dúvida, perceber seu significado para o pensamento. Assim, restringindo-se apenas a um aspecto fundamental que deve ser abarcado por esse binômio pensamento-prática, a saber, o prolongamento do ser de Deus, expresso na e pela economia trinitária, no efetivo e utópico exercício vivido da comunhão – como desejo, promessa e esperança –, a existência da pobreza, e não apenas seu fenômeno é um desafio tanto no encontro com o outro como na construção do eu.

Ao fazer da comunhão a referência para uma visibilidade social da autêntica compreensão de Deus, pelo pensamento e pela prática, verifica-se o que significa a pobreza. Ela é uma ameaça ao ser. Tendo o encontro com o outro como parâmetro inevitável de explicitação da comunhão em Deus e com Deus, pode se dizer que a pobreza é, em primeiro lugar, um desafio porque, mesmo que se o pobre existindo afirme o ser pelo não-ser<sup>40</sup>, a pobreza na sua fenomenologia – admitida socialmente, assumida culturalmente e justificada idolatricamente – insiste em fazer da presença uma existência que se afirma pela negação. Não pode haver comunhão quando o ser é negado, muito dificilmente quando a identidade é destruída pela deformação. Não havendo comunhão, o fenômeno se impõe sobre o fundamento. O presente, ao afirmar-se como necessidade, elimina a utopia enquanto possibilidade, nessa eliminação desaparecem também o desejo, a promessa e a esperança de futuro. O não-ser passa então a ser a regra e a norma do e para o ser.

Em seguida, a pobreza também desafia porque, enquanto existência ela é capaz de significado e não apenas passível de descrição fenomenológica. Ela interpela o ser. Em linguagem sociológica, poder-se-ia dizer que, no atual estágio civilizatório em que nos encontramos, sem os incluídos, os excluídos continuaram de fora do “banquete”, estando sem ser. É nesse ponto que a utopia da comunhão aparece como passarela que permite a passagem da presença enquanto ser negado, para a existência como ser emancipado realizado comunhão ao realizar a própria comunhão. É nesse ponto que desejo, promessa e esperança passam a alimentar um processo de humanização onde o medo do abandono e da quebra da confiança são combatidos pelo ‘querer’ e pelo ‘entregar’, expresso em matrizes humanistas ou explicitamente religiosa que, embora diferentes, na historicidade e no vivido, assemelham-se nos resultados. O eu humanista assim se expressaria: ‘eu quero a comunhão, ajuda-me a realizá-la’. Enquanto um hipotético eu religioso diria: ‘A comunhão é o jeito de Deus ser, imitemo-Lo’.

<sup>40</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1987.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser; uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987.

A pobreza desafia o sentido, principalmente porque, diante do pensamento e da prática, ela interpela particularmente àqueles que podem contar com algo mais que a simples presença. Enquanto houver o desejo, a necessidade e a esperança do encontro, o fim não estará decretado e o presente permanece aberto à criatividade humana. Na sua inegável fenomenologia, a pobreza, na sua extensão sócio-econômica, não consegue ser invisível. Visível e evidente, ela pode ser vista. Seja porque, antes de mais nada, ela existe e pede [ou pode pedir] para ser olhada. Seja porque, existindo, também recebe o olhar.

Um projeto de comunhão universal, na perspectiva do 'eu', que sai ao encontro do 'Outro', tem à sua frente uma dupla tarefa. De um lado, há que responder a atitude do 'eu' que quer e espera encontrar-se com quem o fenômeno fez não-ser mas, que para este eu desejoso de comunhão permanece ser, mesmo escondido na negação. Nesse caso, a enticidade percebida como não-ser deixará de manifestar pela negação, permitindo que a presença saia da passividade, e, ativamente, avance em direção ao reconhecimento, favorecendo que a historicidade do ente, atualizada sob a forma de ser no não-ser, não precise negar-se politicamente para que esse mesmo ente particular atinja seu ser que hoje, por circunstâncias concretas, está ameaçado, pela exigência de submissão à negação, a ser uma enticidade historicizada como não-ser.

De outro lado, há a possibilidade do crescimento do próprio 'eu'. Dependendo da força do encontro, o 'eu' que vai ao encontro poderá possibilitar o resgatar do não-ser, permitindo que o ser supere sua enticidade decorrente da presença pela existência negada, chegando a uma existência livre da ameaça degradante de ser o que não se é. Para que esse movimento torne-se realidade é preciso que o 'eu' aceite e cresça no encontro. O 'eu' como pólo protagonista do encontro se disporá a viver o ir-ao-outro, conduzido pelo princípio da "intropia indutiva" de Edith Stein<sup>41</sup> para que o acolhimento conduza do encontro à comunhão.

<sup>41</sup> STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Tradução de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.

A pobreza desafia não apenas sob o ponto de vista do encontro mas também quando almeja a construção do eu. Numa situação de conflito, o eu não pode amadurecer plenamente e conservar sua legitimidade ética e política se seu processo de devir for marcado pela convivência com ou mesmo pela promoção do não-ser. A pobreza como guardiã do não-ser é o próprio impedimento para que o ser reconheça o senhorio do ser<sup>42</sup>, ou seja, a completa igualdade e total isenção de diferenciação dominadora.

Ao perceber a pobreza como um desafio para a construção do próprio eu, evidencia-se a passagem de uma abordagem da problemática da pobreza para a percepção do sentido da própria pobreza. É o exercício hermenêutico que permite reconhecer que o problema não é da pobreza e sim a pobreza é problema. A mudança implica uma entrada no universo da interioridade. A pobreza não pode ser apenas percebida como uma exterioridade a ser observada, descrita e combatida, muito além de exterioridade, ela é uma interioridade, como tal, sua ação marca a trajetória do ser não apenas contingencialmente, mas para além do acidente, sua marca é da ordem da necessidade. Depois da pobreza, porque a comunhão é a referência, o ser não é o mesmo, após a tomada de consciência da existência da pobreza na atualidade do ente - pelo não-ser -, não se pode viver a própria enticidade da mesma forma, sob pena de deformar e até inverter o próprio ser, fazendo dele o princípio da negação que pela alienação total estabelece, no plano da historicidade, a morte como regra.

Ao assumir o desafio imposto pela pobreza à interioridade do ser, tanto na sua necessidade e universalidade quanto na sua particularidade e individualidade, pode-se finalmente perceber uma exigência de mudança no plano da ação. A solicitação que a pobreza faz não é apenas de ordem política, como se a opção pelos pobres pudesse ser reduzida a uma estratégia política. Tal como a concebeu a Igreja na América Latina - tanto em Medellín como mais tarde em Puebla -, esta opção é uma exigência do seguimento, portanto, trata-se de uma exigência de fidelidade e de discipulado. A admissão da pobreza

<sup>42</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

como problema significa recolocar esta intuição eclesial sem permitir que o estar ao lado dos pobres signifique apenas acúmulo de força para exercícios de convivência, incapazes de gestar a novidade do verbo na História. Perceber a pobreza como desafio ontológico é perceber que a ação de solidariedade pela estratégia política não alcançará os resultados desejados e até corre o risco de se auto-destruir se esta ação não for governada por uma autêntica vontade e efetiva prática de comunhão.

No que diz respeito ao específico da ação pastoral, a percepção da pobreza, como desafio ao ser, implica na admissão da gratuidade do encontro religioso. O enfrentamento da pobreza como problema dá-se em um nível totalmente diferente daquele da formação religiosa ou da prática litúrgica. A catequese e a liturgia são estratégia para que a comunidade religiosa aconteça, já o enfrentamento da pobreza, como problema e ameaça ao ser pelo obstáculo à comunhão, faz-se necessário para que o ser existente tenha outra alternativa de manifestação para além da presença no não-ser.

Permitir e construir uma alternativa para que o ser se manifeste outramente é, no seguimento gratuito e no discipulado generoso, um encurtar o caminho para que o manifestado possa se constituir também como comunidade de fé e de culto, incorporando na sua manifestação a exigência de comunhão. Pode-se assim dizer que a pobreza enfrentada, como ameaça ao ser, supõe colocar a questão da conversão como processo sempre atual. Nisto reside a profecia pastoral, exatamente na dialética da necessária denúncia do presente e no gracioso anúncio da possível esperança utópica, pois, afinal, "a conversão leva à comunhão fraterna, porque permite compreender que Cristo é a cabeça da Igreja, seu corpo místico; impele à solidariedade, por conscientizar que o que fazemos pelos demais, principalmente pelos mais necessitados, é feito a Cristo. Ela favorece, portanto, uma vida nova, na qual não haja separação entre fé e obras na resposta diária ao chamado universal à santidade"<sup>43</sup>.

Trata-se portanto, de um entrega gratuita, alimentada pela esperança de que o anúncio da boa-nova é a luz a iluminar toda nova evangelização. Fazer portanto, com que o utópico não deixe de ser uma Boa-Notícia para os pobres,

isto é, a atualização do exercício pela qual a Pastoral permite a Igreja revelar o rosto do Deus que salva. Exercício este que acontece pela concretização da atualidade profética que ao transformar a Utopia em profecia pastoral, pela construção de uma nova humanidade, permite o aparecimento, nos contornos mais evidentes do humano, daquilo que ela ainda não é, mas que pode ser, não só porque prometido, mas sobretudo porque ainda esperado por muitos que continuam apostando no desejo divino, expresso no discurso teológico.

Pe. Márcio Anatole de Sousa Romeiro é Doutor em Filosofia, professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção, membro do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, Universidade onde coordena o Serviço de Pastoral Universitária e Animador da Pastoral da Moradia da Região Episcopal Ipiranga.

<sup>43</sup> EA 26, 33-34.

## SACRAMENTOS: UMA INTRODUÇÃO

*Côn. Dr. José Adriano*

A Constituição Apostólica *Sacrossanctum Concilium*, em seu número 59, dá uma definição descritiva dos sacramentos, destacando a sua finalidade (santificação), sua dimensão originante de comunhão (edificação do Corpo), sua dimensão celebrativa (culto) e sua condição de sinal pedagógico (instrução). São Sinais da fé. De uma fé recebida, alimentada e testemunhada de modo concreto (caridade). Diz textualmente: “*Os sacramentos destinam-se à santificação das pessoas, à edificação do Corpo de Cristo e ao culto a ser prestado a Deus. Sendo sinais, destinam-se também à instrução. Não só supõem a fé, mas por palavras e coisas também a alimentam, a fortalecem e a exprimem. Por esta razão, são chamados sacramentos da fé. Conferem certamente a graça, mas sua celebração também prepara os fiéis do melhor modo possível para receberem frutuosamente a graça, cultuarem devidamente a Deus e praticarem a caridade*”.

Se tomarmos um dicionário antigo (L. Quicherat. *Dicionário Latino-português*. Paris: Guarnier, 1924, p. 1053) teremos a definição etimológica: Sacramento traduz *sacramentum*. Literalmente, significa um juramento ou coisa sagrada (*sacrum*). L. Quicherat afirma que *sacramentum* é o “depósito que os litigantes colocavam nas mãos do pontífice (*Quum poena se sacramenti peterent* = quando os pleiteantes se arriscavam a perder o depósito. *Non posse sacramentum nostrum justum judicari* = que o nosso litígio não podia ser admitido em juízo. *Justo sacramento contendere cum aliquo* = pôr a alguém um pleito regular. *Sacramento adigere* = fazer jurar bandeira ou assentar praça. *Aetate fessos solvere* = dar baixa do serviço militar aos velhos. *Dicatata jurant sacramenta diis* = repetir a fórmula do juramento aos deuses...)”. A palavra *sacramentum* surge, portanto, em primeiro lugar de um vocabulário popular-militar-religioso como juramento, contrato, pacto ou caução.

Certamente, hoje nos convém muito mais uma definição/descrição por ressaltar a teologia subjacente à própria definição, por colocá-la no amplo

contexto eclesiológico pós-conciliar e, especialmente, pelo grau de engajamento a que o sinal obriga àqueles que, recebendo o sacramento, se tornam sinais vivos para o nosso tempo.

### *Sacramentos e Tradição*

Tantos autores repetem a citação do escritor Plínio, o moço, sobre a existência de um culto cristão chamado de *sacramentum* com o sentido de *juramento sagrado*. A insistência se deve ao fato do texto mostrar, com certa clareza, a liturgia eucarística já configurada como um sacramento e suas conseqüências éticas e políticas quanto à nova religião nascente. Trajano, imperador, recebeu de Plínio a seguinte notícia: “*Reúnem-se em dias fixos, antes do amanhecer, cantam solenemente hinos a Cristo, como a um deus; comprometem-se mutuamente com um sacramento; não para alguma coisa perversa ou má em qualquer sentido, mas para não cometer banditismo, roubo ou adultério, e para cumprirem a palavra dada e devolverem o dinheiro emprestado quando lhes seja exigido pelo credor*” (citado por LACERDA P. *Os sete sinais do amor*, S. Paulo: 1976, p. 43).

Encontramos, também, nos Padres latinos dos II e III séculos a tradução do termo *muste)rion* com a palavra latina *mysterium* ou a equivalente *sacramentum*. Em Tertuliano, por exemplo, *sacramentum* significa juramento de consagração. Para ele, *sacramentum* definido como engajamento, tinha sentido também místico, pois, a *Militia Christi* possuía um aspecto místico. Afirmava: “*Nós fomos chamados ao serviço militar do Deus vivo, desde o momento em que respondemos as palavras do engajamento sagrado*”. Assim, *sacramentum* diz respeito ao grego *muste)rion* com toda a plenitude que a palavra implica (*Ad Martyres*, 3). No contexto cristão, *sacramentum* é a versão do termo grego *Μυστήριον* que “evoca o indefinidamente pressentido, porém, jamais atingido, o que foi descoberto mas ainda não captado”<sup>1</sup>. Cipriano, por sua vez, toma o termo *sacramentum* para designar o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia. O Batismo não é só *lavacrum carnale* mas

também *baptismi sacramentum* (Cf. *Firmiliano Ep. 75,13 Ad Ciprianum*) porque é um rito de *mistério*, uma ação santa de iniciação, uma consagração que confere a semelhança da realidade divina e que traz a salvação (Cf. *Ad Quirinum, praef.*).

Assim, *Muste)rion* e *sacramentum* não significam que haja um dependência casual entre os mistérios pagãos e os ritos cristãos. Pode-se dizer, porém, que o sacramento é chamado *muste)rion* pelos gregos do século III e *sacramentum* pelos latinos. Tanto um contexto quanto o outro diz respeito a um rito com valor de consagração e, nesse sentido, é uma imagem plena da realidade da salvação. É através do sacramento que participamos dessa ação salvífica na sua forma mais elevada<sup>2</sup>.

Dois grandes doutores da Igreja, baluartes da teologia e da doutrina, foram Santo Agostinho (séc. IV) e Santo Tomás de Aquino (séc. XIII). Agostinho chamava “*sacramento*” a toda realidade criada, à medida que, vivida como indício ou sinal, levasse até o invisível e à manifestação do mistério de Deus. Para ele, sacramento é de fato um sinal sagrado (*sacrum signum*) ou, ainda, a palavra visibilizada – “*visibile verbum*” (*Sacramentum est sacrae rei signum*, Ep. 138, PL 13, 527). Santo Tomás, por sua vez, afirmava serem os sacramentos sinais sagrados necessários à santificação. Esses sinais são sinais pascais, pois têm fundamento na Paixão de Cristo. Os sacramentos, dessa forma, são sinais sensíveis (*res sensibilis*) das coisas criadas, de Deus, do Reino, requerendo a Palavra para sua eficácia. Daí que o sinal sensível é a matéria e a Palavra é a forma (*Summa Theologica*, III q.60 a.1). Na esteira de Santo Tomás, o Concílio de Trento definiu o sacramento como a “*forma visível da graça invisível dotada com o poder de santificar*”. O sinal (forma visível) atualiza a graça de Deus (invisível) pela Palavra. O poder de santificar é a finalidade precípua de todo sacramento. Os sacramentos surgem como sinais em momentos privilegiados de uma realidade multiforme e permanente (DS 1639).

<sup>2</sup> Para o aprofundamento dos conceitos de *Mysterion* e *Sacramentum* e sua conseqüente evolução histórico-teológica, recomendo a leitura do artigo: SCHULTE, Raphael. Os sacramentos individuais. In: *Mysterium Salutis*, n. 4 (1977) p. 53-72.

<sup>1</sup> AA.VV. *Os Sacramentos*. p. 13. (Iniciação à Teologia, 11).

Atrás dessas formas incisivas se esconde toda uma estrutura de pensar, um modo específico de ver a realidade. É um pensar em sinais, símbolos e sacramentos, portanto, é um pensar sacramental.

### *A Teologia do Sacramento entre nós*

Um bom esquema para a tratativa dos sacramentos é aquele fornecido pelos n.ºs 920 a 923 do Documento de Puebla. Puebla parte da constatação de que o homem é um ser sacramental pois se expressa por sinais e símbolos. Esses sinais e esses símbolos são usados tanto por Deus como pelo homem. Eles estabelecem uma mediação: a comunicação entre o divino e o humano, que se faz através e por meio dos sinais sacramentais. Nessa sacramentalidade criacional, toda a criação se torna sacramento de Deus, porque mediação entre Criador e criatura (Cf. Rm 1,19) [DEUS > <SINAIS> HOMEM]

Jesus Cristo é considerado o Sacramento Primordial, enquanto “imagem visível do Deus invisível” (Cl 1,15; Jo 14,9). Cristo ocupa, por isso mesmo, o lugar do sinal-símbolo. Ele é, doravante, o grande sinal que realiza plenamente aquilo que significa e de que é portador: a salvação universal para os homens [PAI > <CRISTO> HOMEM]. “O encontro do homem com Deus invisível opera-se sob as espécies do sacramento primordial que é Cristo, presença salvífica de Deus entre os homens e pela mediação dos sacramentos que são os prolongamentos terrestres do Cristo glorificado”<sup>3</sup>.

Para Puebla, enfim, a Igreja é o sacramento de Cristo (Cf. LG 1) porque é seu corpo e sua presença entre os homens. Os sete sacramentos são gestos de Cristo na Igreja, e através da Igreja para toda a humanidade [CRISTO > <IGREJA> HUMANIDADE].

Dos gestos atualizados na e pela Igreja, segundo Puebla, tem proeminência a Eucaristia, a qual é o centro da sacramentalidade da Igreja (Cf. SC 10).

### A CRIAÇÃO DE DEUS, UM SÓ SACRAMENTO

A criação não é um caos, desorganizado e sem sentido. As coisas do mundo constituem um sistema de signos que transmitem mensagens. O sentido das realidades terrestres e de todo o universo criado pode ser apreendido pelo homem, ele próprio um ser da criação. “O homem é o único ser capaz de ler e decifrar a mensagem do mundo: no efêmero pode ler o permanente; no temporal o eterno; no mundo, Deus”<sup>4</sup>.

De fato, todo o real, palpável, visível, se torna sinal de uma outra realidade misteriosa que é revelada e que funda todas as coisas, isto é, a criação se torna sinal do Criador. Teilhard de Chardin dizia, a esse respeito, que “tudo é sagrado” (In: *A Missa sobre o mundo*).

Uma visão sacramental da criação se encontra já no Antigo Testamento. Os salmos, por exemplo, falam do céu, do firmamento e de todas as coisas que cantam a glória de Deus. A análise do Salmo 104 (*Poema da Criação*), por exemplo, revela a automanifestação de Deus na criação e na história. O salmista usa uma linguagem simbólico-sacramental para falar dos atributos de Deus: “vestido” de esplendor, envolto em luz “como num manto”, estendendo os céus “como tendas” ...tomando as nuvens como “carro”, caminhando sobre as “asas do vento”, etc.

Para o Novo Testamento, o universo criado transcende a mera categoria de causalidade e utilidade. O crente vê a criação e a história na perspectiva da manifestação contínua do desígnio amoroso de Deus para com o homem. Não é o homem que estabelece a existência de Deus. A iniciativa de revelar-se é de Deus mesmo. Ele fala através de cada obra sua e dá ao homem o discernimento necessário para que o conheça através dessas mesmas obras, como afirma Paulo: “O que de Deus se pode conhecer é para eles (os pagãos) manifestado, tendo-lho Deus manifestado. Desde a criação do mundo, com efeito, os atributos invisíveis de Deus, tanto seu poder eterno como a sua divindade, tornam-se reconhecíveis com a consideração da mente humana acerca das coisas criadas” (Rm 1,19-29).

<sup>3</sup> LATOURELLE, R. *Teologia, Ciência da Salvação*. São Paulo, 1971. p. 294.

<sup>4</sup> BOFF, Leonardo. *O Sacramento da Vida e a vida dos Sacramentos*. São Paulo, 1979. p. 9.

No mesmo sentido o Pe. Bernard Häring comentava: "Toda a criação é uma palavra visibilizada, uma revelação dinâmica, uma mensagem, um dom e um apelo dirigido ao homem. O homem pode captar, sentir e viver. No centro de tudo está a presença daquele que fala, que doa e conserva *in fieri* (numa criação contínua) todas as coisas. Quando, na verdade, o homem capta o sentido mais profundo, se estabelece então a comunicação e a inteligência da grandiosidade de Deus"<sup>5</sup>.

À luz da Palavra do Pai, pois, a criação, mediante essa Palavra, se torna uma grande realidade sacramental. As primeiras páginas da Bíblia atestam que Deus fala e tudo é criado. O prólogo do Evangelho de João também testemunha que Deus fala e seu Verbo Eterno se torna homem (Jo 1,1-4).

Assim, pode-se concluir que a criação é sacramento de Deus porque manifesta o próprio Deus. É sacramento porque foi insuflada pelo seu Espírito e santificada pela sua Palavra. Se a criatura (homem) esquece seu criador (Deus) cai na alienação. Toda alienação, frustração, exploração, futilidade e perversão deriva do fato de que o homem não adora e não compreende que Deus está presente em toda a criação, e cada coisa e acontecimento são mensagens que convidam o homem a escutar e responder ao Criador. O homem moderno, por causa de uma estrutura de falsos símbolos e antivalores, tem dificuldade em ver e reconhecer na Criação o Criador.

### *No centro da criação, o homem é um ser sacramental*

L. Boff, em sua *Mínima Sacramentaria*, reeditada recentemente, nos fornece um esquema prático para entendermos os diversos graus de relacionamento do homem com o mundo criado, num processo progressivo do mítico ao místico, isto é, do simbólico ao sacramental<sup>6</sup>: a) diante do mundo, ao contemplar a natureza e as coisas que o cercam, sente estranheza e temor. É a fase mítica. Aos poucos – com o evoluir da compreensão dos fenômenos – substitui a surpresa pela certeza. b) chega, depois, à domesticação onde consegue dominar as coisas, captando-lhes o sentido e utilidade. É o nível da

<sup>5</sup> *Morale e sacramenti*. Roma, 1976. p. 31.

<sup>6</sup> Cf. L. BOFF, o. c., p. 10-11.

ciência que enquadra os fenômenos dentro de um sistema coerente. É a fase do crescimento, portanto, científico-prática. c) por fim, ele se habitua. As coisas passam a fazer parte da paisagem humana adquirindo significado novo. Tornam-se sinais e símbolos do encontro, do esforço, da conquista e da interioridade humana. Os objetos transfiguram-se em sacramentos. É a fase mística da maturidade. A partir dessa fase, o homem pode fazer de um objeto um símbolo e de uma ação um rito. É na maturidade (fase mística) que o objeto se transfigura em sacramento. O homem, capacitado por critérios de compreensão e maturidade, pode apreender na água batismal a vida nova de Cristo; no pão consagrado, o próprio Corpo do Senhor.

Na pastoral, muitas vezes, se pretende que o fiel compreenda e aceite verdades expostas no nível três, quando ele está ainda no um ou no dois. Eis uma tarefa para a pastoral sacramentária: levar o fiel, na vivência comunitária do Evangelho, a perceber o que é verdadeiramente um sacramento e para que serve.

### *A verdade do sacramento é ulterior à compreensão do símbolo*

As coisas não têm o mesmo sentido para todas as pessoas. O Apóstolo Paulo já percebia isso, notando que alguns vinham à Ceia Eucarística para matar a fome e saciar a sede (1Cor 11,20-22). E nisso Paulo não podia louvar os coríntios, pois estavam equidistantes do verdadeiro sentido do sacramento. De fato, se celebra não para matar a fome física, mas para presencializar a Ceia do Senhor. A ação de comer para matar a fome e a de celebrar a Ceia é a mesma, mas o sentido é diferente. A ação de participar da Ceia é portadora de uma significação simbólica. Essa ação é constitutiva do sacramento. "Sacramento significa essa realidade do mundo humano das vivências profundas, dos valores e do sentido plenificador da vida"<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cf. L. BOFF, o. c., p. 20.



## *A transparência do sacramento entre a transcendência do Criador e a imanência da criação*

L. Boff, na obra já citada, servindo-se do contributo da filosofia, torna didática a compreensão que já possuíamos da S. Escritura (Ef 4,6) quanto à onipresença de Deus em tudo (também no sacramento). O autor ressalta as categorias ôntica (imanência), ontológica (transcendência) e o sacramento como elemento mediador, unificador e possibilitador do encontro Deus-Homem, chamando-o de *transparência*. De fato, a relação das coisas criadas, visíveis, imanentes, com o Criador, Deus, transcendência infinita, se descobre numa terceira categoria intermédia: a *transparência*. Pode-se tomar o pão: tem peso, opacidade, consistência. É uma realidade imanente. Na celebração, porém, torna-se o *Corpo do Senhor*, que é uma realidade transcendente. O pão eucarístico recorda e presentifica por si (imanência), através de si (transparência), algo que está além de si mesmo (transcendência). O pão sacramental é agora diáfano para a realidade do alimento, da fome, do esforço, do suor e da alegria de repartir o pão. Por isso, o sacramento insere dentro de si uma experiência total e plena. O mundo não é dividido só em imanência e transcendência (céu e terra), existe uma categoria que acolhe dentro de si a imanência e a transcendência, que é a transparência.

A *transparência* quer dizer, portanto, que o transcendente (Deus) se torna presente no imanente (criação), fazendo com que este se torne presente para a realidade daquele. O sacramento é, pois, essa *transparência*. Participa da realidade de Deus e dos homens. Se o sacramento for tratado apenas como imanência, ele não será um verdadeiro sacramento; da mesma forma, se for tratado apenas como transcendência. Imanência e transcendência não se excluem, mas se tornam uma única e mesma realidade na transparência.

### *Aos "olhos de Deus", tudo é sacramento*

Para quem possui uma profunda experiência de Deus, Deus lhe parece como mistério absoluto e radical. Se anuncia em tudo e tudo penetra. Tudo que existe é revelação dele. Para quem vive Deus dessa maneira, o mundo imanente se torna transparente para a realidade divina. Exemplo disso são os místicos.

Um *Francisco de Assis* pode chamar a natureza de irmã, filha do mesmo Pai! A esse respeito dizia Santo Irineu: "Diante de Deus nada é vazio, tudo é dele um sinal" (*Adversus Haer.* 4,21). Tudo fala de Deus, de sua bondade, de seu mistério. A montanha não é só montanha, está à serviço da grandeza que ela encarna e evoca. O sol é mais do que o sol, ele é sacramento da luz divina que ilumina e aquece a todos (justos e pecadores). O homem não é apenas a mais inteligente das criaturas, mas é o maior sacramento de Deus, de sua sabedoria, de seu amor e de seu mistério. Jesus de Nazaré é mais do que o homem da Galiléia; é o Cristo, sacramento do Pai para todos os homens. A Igreja é mais do que a sociedade dos batizados, pois é o sacramento do Cristo ressuscitado presente na história.

Para quem tudo vê a partir de Deus, o mundo todo é um grande sacramento. Cada coisa, cada evento histórico surgem como sacramentos de Deus e de sua divina vontade. Na medida em que o homem se deixa amar por Deus, na mesma medida é premiado com a transcendência divina de todas as coisas. Assim dizia Paulo: "só há um Deus e Pai de tudo, que está acima de tudo (*transcendência*), por tudo (*transparência*) e em tudo (*transcendência*)" (Ef 4,6).

Na ordem criacional, portanto, sacramento é tudo quanto visto a partir e à luz de Deus: o mundo, o homem, cada coisa, sinal, símbolo ou transparência do transcendente absoluto: Deus.

## **JESUS, VERDADEIRO SACRAMENTO DO PAI**

Jesus é o sacramento universal da salvação. E, enquanto tal, ele está vivo e presente na história dos homens. Essa história produz sacramentos e *anti-sacramentos*. Na história recente da humanidade, um Hitler, é um anti-sinal ou um sinal de morte. No entanto, nessa mesma história, muitas vezes, o sentido dos fatos sinalizam a presença daquele que salva. Da mesma forma, muitos são os personagens que encarnam o sentido histórico da libertação, da graça, da bondade, ou da justiça. Os Padres chamavam essas figuras históricas de sacramentos. Por exemplo: Abraão (a fé), Davi (promessas messiânicas), Maria (realização das promessas). Hoje, pode-se incluir, a partir

do contexto latino-americano: Oscar Romero, Santo Dias, João Bosco Burnier, Josimo e tantos outros. O martirologio latino-americano é uma realidade<sup>8</sup>.

### *Jesus de Nazaré, Deus e Homem perfeito*

Em Jesus, a história da salvação encontrou sua culminância. Por isso, ele é o sacramento por excelência. Não só sinaliza uma dimensão da salvação na história, mas capitaliza em si mesmo toda a história e realiza a salvação para todos os homens. Ele é o Senhor da História ὁ κῦριος. Ele chegou por primeiro ao processo de hominização, como diria Teilhard, venceu a morte e irrompeu para dentro do mistério de Deus. Jesus, Deus-Filho, é sacramento porque tornou-se homem, sinal visível e concreto do Pai.

### *Jesus, sacramento fontal*

Jesus é a fonte de todos os sacramentos. Suas palavras, gestos e ações são sacramentos concretizadores do mistério de Deus. Cristo é a origem de todos os sacramentos. É o proto-sacramento, o *exegésato*, a exegese do Pai, o que explica e dá a conhecer o Pai<sup>9</sup>.

Os Padres falavam de *mysteria et sacramenta carnis Christi*. De fato, “é dele que nos vem graça sobre graça” (Jo 1,16), “nele estava a vida” (Jo 1,4), “era a própria vida” (Jo 11,25). “Com Jesus de Nazaré apareceu a benignidade e o amor humanitário de Deus nosso Salvador” (Cf. 1Tim 3,2; 2Tim 1,10), ele é “a irrupção epifânica da divindade na diafanía da carne visível, palpável” (Cf. Cl 2,9; 1Jo 1,2). É certo que Deus falou através dos sinais visíveis da criação e da história. Em Cristo, Palavra encarnada, ele disse sua palavra definitiva a todos os homens. Cristo é, pois, a *transparência* mediadora da visibilidade de Deus. “Ele é a imagem visível do Deus invisível; é o primogênito de toda criatura, nele tudo foi criado nos céus e

sobre a terra, o visível e o invisível, tudo foi criado nele e em vista dele” (Cl 1,15-17).

Pe. Häring dizia, com muita propriedade, que “só podemos colher a finalidade e a mensagem do mundo visível pela Palavra vinda na carne”<sup>10</sup>. Uma tal visibilidade encontra maior ênfase na teologia de João: “quem é com o Pai nos é manifesto” (1,2). Cristo mesmo descreve o caráter de sua vinda na carne: “quem me vê, vê o Pai... não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo, não as digo de mim mesmo, mas o Pai que está em mim, é ele quem faz as obras” (14,9-10).

Assim, o homem e seu mundo circunstante não é realidade sem sentido, mas uma mensagem que testemunha a presença criativa de Deus. Tudo tem o seu *sitz in leben*, o seu modo de ser, no contexto da história da salvação que, por sua vez, culmina na encarnação, morte e ressurreição de Cristo. Ele é a aliança visível na *união hipostática* de divindade e de humanidade e na solidariedade com todo o gênero humano. Graça de Deus presente e perceptível, como diz S. João (Cf. 1Jo 1,13).

### *Jesus, o λόγος de Deus, é a Palavra Encarnada*

Para compreender o sentido pleno religioso da criação e da história, deve-se partir do Cristo, Palavra encarnada. À luz do Cristo-sacramento é que se pode entender o que significa a história, a pessoa humana e a comunidade de pessoas, e a inteira criação. Por outro lado, não se pode chegar ao conhecimento pleno e vital de Cristo se não se vê, em toda parte, a manifestação da presença amorosa de Deus.

A chave da visão sacramental da vida é Cristo encarnado, na sua plena humanidade, como afirma S. João: “Aquele que era desde o princípio, aquele que temos escutado, aquele que temos visto com os nossos olhos, aquele que temos contemplado e as nossas mãos têm tocado, do Verbo da vida - sim, a vida se manifestou e nós vimos e damos testemunho e

<sup>8</sup> Vide o meu trabalho: *Testemunho e Martírio na Igreja do Brasil*, dimensão teológico-moral. Roma: Universidade Lateranense, Accademia Alfonsiana, 1990

<sup>9</sup> TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 122.

<sup>10</sup> o. c., p. 33

*anunciamos a vós a vida eterna, aquela que estava junto do Pai e nos foi manifestada - aquele que temos visto e ouvido, o anunciamos também a vós, a fim de que vós entreis em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o Filho, Jesus Cristo”* (Jo 1,1-3).

No conjunto dos sinais do amor de Cristo incluem-se os sete sacramentos da Igreja. São momentos privilegiados, não exclusivos, de sua obra redentora. Eles nos ajudam a ver Cristo na sua plena humildade e na sua grandeza, em cada manifestação da sua vontade na nossa existência e na nossa experiência vital. “Os sete sacramentos devem ser momentos privilegiados e continuados da redenção e libertação”<sup>11</sup>.

### *Jesus, sacramento do encontro*

Deus marcou encontro com o homem em todas as coisas. Cristo é o lugar do encontro por excelência. Nele, Deus está de forma humana e o homem de forma divina. Em Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, Deus e o homem se encontram na mais profunda intimidade. Pelo Homem-Jesus se vai a Deus, pelo Deus-Jesus se chega ao homem. Ele é o caminho e termo final do caminho. É o caminho para o Pai, e o Pai está nele. Por isso mesmo, de um lado Ele é a expressão palpável do amor de Deus, por outro é a forma definitiva do amor do homem. Cristo é o *Emmanuel*, o Deus conosco. É o Deus que traz a mensagem salvífica; ao mesmo tempo, Ele é o Homem que responde ao Pai, abraçando o gênero humano inteiro<sup>12</sup>.

Cristo é o sacramento da aproximação de Deus a todos os homens. Quando Iahweh falou sobre o monte Sinai, Moisés sentiu tanto a sua presença que ousou pedir: “*Senhor, mostra-me teu rosto*” (Ex 33). Moisés fez uma experiência tremenda da santidade (*mysterium tremendum*) e da graça de Deus (*mysterium fascinosum*). Aos israelitas, porém, não era permitido aproximar-se nem mesmo aos pés da montanha. Com Jesus é diferente. Sobre o

monte das bem-aventuranças, Jesus, vendo a multidão, sentou-se e seus discípulos se aproximaram dele (Cf. Mt 5,1). “*Depois, desceu com eles e parou num lugar onde tinha muitos de seus discípulos e uma multidão vinda de toda a Judéia, de Jerusalém, de Tiro e de Sídon, para ouvi-lo e para serem curados de suas enfermidades... e toda gente procurava tocá-lo porque dele saía uma força que curava a todos*” (Lc 6,17-19).

### *Jesus, sacramento da união do homem com Deus*

Cristo une, indelevelmente, a criatura ao seu criador, o homem a Deus. Conforme a *Redemptoris Hominis* n° 10, ele também “*revela o homem ao próprio homem*”. Ele é um com o Pai e com os homens. Cristo, que ressurge da morte, é o sacramento da justiça salvífica, da esperança e da misericórdia de Deus para conosco e nos impulsiona com seu amor para uma conversão plena. Ele é a cabeça de seu Corpo que é a Igreja. É também o primogênito dentre os mortos, a fim de que seja o primeiro em todas as coisas. “*... Porque o Pai se compraz de fazer habitar nele a plenitude da sua divindade, por meio dele estabeleceu a paz com o sangue na cruz, e quer reconciliar consigo tudo o que existe sobre a terra e nos céus. E também vós, que uma vez éreis para ele estrangeiros e inimigos, por causa dos vossos pensamentos e das vossas obras más, vos tem agora reconciliado, com o corpo, na própria carne, com sua morte, para tornar-vos santos, imaculados e irreprensíveis diante de si mesmo*” (Cl 1,18-22).

O Apóstolo Paulo incentra a sacramentalidade de Cristo na sua morte e ressurreição, isto é, no mistério pascal. Para todos os homens e para cada época, ele é o sinal visível da paz e da reconciliação: “*O Pai nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e confirmou a nós o ministério da reconciliação*” (2Cor 5,18). Cristo é, portanto, o “*sinal eficaz e visível da reconciliação com Deus e da reunificação fraterna num único corpo*”<sup>13</sup>. Ele é também, e acima de tudo, o sacramento da esperança para os pobres e doentes; é o sacramento da justiça para os oprimidos; é o sacramento da

<sup>11</sup> *Subsídios para Puebla*, n. 65

<sup>12</sup> HÄRING, B. o. c., p. 36.

<sup>13</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, Sacramento dell'incontro com Dio*. Roma, 1970.

misericórdia de Deus para todos os homens. De fato, veio evangelizar os pobres, libertar os cativos, dar vista aos cegos, anunciar o ano da graça do Senhor (Cf. Lc 4,13-10).

### *Jesus, sacramento da Nova Lei e da Nova Aliança*

Cristo, o sacerdote-profeta dá cumprimento à antiga Lei, também sinal privilegiado da presença salvífica de Deus. Ele nos faz descobrir o valor das virtudes, dos dons e dos carismas encarnados na estrutura da vida humana. Ele veio para tornar plenamente visível e experimentável a cada homem a vida de Deus, e para convidar todos os homens a serem nele luz do mundo, isto é, sacramento de Deus para a sociedade e para o mundo. Assim, a participação no amor e na Lei de Cristo é, essencialmente, sacramental.

Na sua completa união com o Pai e na sua perfeita solidariedade com a humanidade, Cristo é a Aliança final e decisiva. Os Padres da Igreja, fiéis à Escritura, mostram o quanto é cristocêntrica a mensagem da Nova Aliança, como por exemplo: “Nós não colocamos nossa esperança nem em Moisés nem na Lei. As coisas agora são diferentes; temos uma Aliança e uma Lei definitivas, uma Lei mais estável que qualquer outra, e que Deus manda que seja observada por todos aqueles que querem tomar parte na sua herança. Cristo nos foi dado Cristo como Lei eterna e definitiva, e como guia fiel. Fora dele não há lei, nem preceito, nem mandamento válido. Pelas suas obras e pelos seus milagres que as acompanham, cada um pode reconhecer que ele é a Nova Lei e a Nova Aliança”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> JUSTINO, *Diálogo com Trifon*, 11 PG 6, 497/99. Vide também: IRINEU, *Adv. Haereses* III, c. 16,3 PG 7, 923: “Ele estabeleceu um pacto em Jacó, pôs uma Lei em Israel, ordenando aos nossos pais de torná-la conhecida aos seus filhos”; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, 1,7 c.3, PG 9, 421: “Cristo é verdadeiramente a Lei, o mandamento e a Palavra Eterna”; PASTOR DE HERMAS, *Similitudines*, 83,2: “A grande árvore que cobre a montanha e o vale e toda a terra é a Lei de Deus que foi dada ao mundo inteiro. Essa Lei, porém, é o Filho de Deus, que é pregado até o confim do mundo”.

Dessa maneira, ninguém mais vive sob a lei, mas está sempre na Lei que é Cristo *Ενομος Κρυστου*. Como a lei veterotestamentária foi proclamada Lei da Aliança, assim a Lei do Novo Testamento recebe significado e valor da Nova Aliança. De modo especial, Cristo mesmo é a Nova Aliança. “Essa aliança é a síntese absoluta e perfeita do vertical e do horizontal. Quem está unido a Cristo e vive nele transcende toda forma de alienação e encontra a síntese perfeita entre fé e vida”<sup>15</sup>.

### *Jesus é a Palavra e a Resposta*

Os sacramentos da fé exprimem a nossa alegre, humilde e grata acolhida da Palavra de Deus e, ao mesmo tempo, traduzem a resposta dinâmica de uma vida inteira. Cristo, o grande sacramento, como afirma L. Boff, é a síntese divino-humana da Palavra-mensagem e da vida-resposta.

Ele é a aliança definitiva e perfeita, pois é a Palavra na qual o Pai se expressa plenamente da eternidade e na qual, na revelação final, manifesta o seu amor e o seu plano de salvação. No mistério da encarnação, morte e ressurreição, foi dita a palavra definitiva de Deus para os homens. Cristo é, portanto, essa palavra viva e atuante, plenamente visível e compreensível para os pequenos e humildes, uma palavra que convida a uma resposta ativa. Na união sacramental com ele, é que o homem responde ao Pai. O homem responde pela história que constrói, pela vida em Igreja, em cada sacramento. Cristo mesmo é a resposta dada em nome da humanidade redimida, portanto, ele é palavra mas também é resposta.

Somente Cristo, Palavra do Pai, dá à criação o significado de palavra e de apelo e, ao homem, a capacidade de compreender o desígnio de Deus na história humana. “Tudo é reassumido nele para a resposta definitiva do amor adorante e do amor fraterno” (GS 22). Cristo responde desde o seu primeiro ato consciente até a efusão de seu sangue na cruz: “*então eu digo: eis-me eu venho, para fazer, ó Deus, a tua vontade*” (Hb 10,7). Ele não

<sup>15</sup> HÄRING, B. *Pregliera, integrazione tra fede e vita*. Roma, 1974

responde com um sacrifício ritual, mas faz de si mesmo a resposta perfeita oferecendo a própria vida para os irmãos: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46). Tudo isso tem um caráter sacramental, pois é acolhida e resposta em nome da humanidade, para salvar a todos. Cristo dá uma resposta vicária, responde por ele e por todos os homens. A resposta do homem ao Pai, é dada em união ao Cristo e por Cristo: “permanecei em mim e eu em vós. Como o ramo por si mesmo não pode produzir fruto se não estiver unido à videira, assim nem mesmo vós, se não permanecerdes em mim” (Jo 15,4).

A resposta do homem a essa palavra vinda na carne é dada em Igreja. A Igreja é a resposta do amor unificado em Cristo.

### IGREJA, CORPO SACRAMENTAL DE CRISTO

A Igreja como sacramento é a noção chave do Concílio Ecumênico Vaticano II. Ela é o Sacramento Universal de Salvação. “O Cristo constituiu seu Corpo que é a Igreja como um sacramento universal de salvação ...o Senhor que havia recebido todo o poder no céu e na terra, fundou sua Igreja como Sacramento de Salvação” (AG 5). “Por meio da união com Cristo, a Igreja é como um sacramento ou sinal da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1).

Esse conceito de Igreja-sacramento renova a própria imagem da Igreja. Contrapõe-se, de fato, a uma mentalidade que considerava a Igreja ensimesmada, fora da qual não havia salvação, tratada negativamente como sacramentalista.

O Concílio desvelou sua verdadeira face. É uma Igreja que está no mundo como fermento na massa, “não interessada em aumentar seu poder, mas em preparar seus filhos para o Reino”<sup>16</sup>. Uma Igreja que não é tudo mas existe para o bem de todos. Uma Igreja, enfim, de *comunhão e participação*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias*, p. 48.

<sup>17</sup> Cf. Puebla

A Igreja é, portanto, sinal-sacramento da união de Deus com a humanidade e da humanidade consigo mesma. É sinal e instrumento de salvação. Ela é o Sacramento de Cristo porque contém e manifesta Jesus Cristo, do qual é o próprio corpo *πλήρομα*. Participa e atualiza a presença sacramental de Cristo. Cristo continua nela e através dela a manifestar sua presença no mundo. A Igreja, nesse sentido, é o prolongamento de Cristo e sua face visível. “A Igreja-sacramento se define em relação ao desígnio salvador cujo cumprimento na história ela revela e significa aos homens”<sup>18</sup>.

Somente à luz de Cristo e através dele a Igreja pode ser sinal eficaz de salvação. Não se pode entender a Igreja sem Cristo. É Cristo quem participa sua sacramentalidade à Igreja. Através da ação da Igreja é Cristo mesmo que vai ao encontro do pobre, do doente, daquele que sofre. É por causa de Cristo que a Igreja condive com o povo sua mensagem, vivendo plenamente a vida do povo na alegria e na dor. Sua ação libertadora emana do Cristo e é motivada pela fé. É a fé que faz descobrir a presença do Cristo Ressuscitado. Por isso, a Igreja foi chamada pelos Santos Padres de *Mirabile et ineffabile sacramentum*.

Assim, vista sob o prisma sacramental, a Igreja – mais do que uma organização social – é um organismo vivo; mais do que instituição, é comunidade de salvação. Se auto define como o Corpo de Cristo (Cf. Cl 1,24). A Igreja se autocompreende como sacramento de salvação quando tudo nela está ordenado a tornar visível Jesus Cristo, que é o Sacramento Primordial (a liturgia com seus ritos, os elementos materiais, as pessoas, o ministério pastoral, a legislação canônica, a legislação financeira, etc.). Ela tem a obrigação de deixar transparecer em suas estruturas visíveis a mensagem de que é portadora. “Deve ser, em outras palavras, tanto o sinal como o lugar de libertação do homem e da história”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, 1975. p. 260.

<sup>19</sup> OLIVEIRA, Modesto de. *Teologia da Ideologia*. 1980. p. 3. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

### *Igreja, sacramento originante*

A realidade histórica e visível da Igreja na sua totalidade é sinal e instrumento de salvação para o mundo. Cristo e, partindo dele, a Igreja recebe o nome de sacramento originário. Ela é o lugar primordial da graça que o Espírito comunica em cada sacramento. Os sete sacramentos, nesse sentido, chegam até o homem por intermédio da Igreja, o grande sacramento. São gestos de Cristo na Igreja e são recebidos em comunhão com ela. Os sacramentos todos vêm de Jesus Cristo quanto à sua essência e o seu significado mais profundo. A Igreja, porém, tem a liberdade e a autoridade para celebrar e ministrar os sacramentos. “Ela é, assim, a matriz e a guardiã desse tesouro que o divino Mestre lhe confiou para o bem dos homens”<sup>20</sup>. Por isso, para celebrar os sacramentos, é indispensável a união com ela. A Igreja é, pois, essa fonte sacramental da qual seu Mestre e Senhor faz brotar os seus gestos salvíficos.

### *Igreja, sacramento promotor da unidade no Espírito*

A missão de Cristo é chamar todos à unidade, à glória do único Deus, criador e Pai, no Espírito Santo. Cristo Pastor é o que convoca e serve. Assimilada e configurada a Cristo, a Igreja é nele também sacramento da unidade. “Ela é eleita entre o não-povo para se tornar povo-eleito”<sup>21</sup>.

Cristo é o sacramento perfeito. Todos os outros sinais são válidos nele e em vista dele. Ele é a síntese perfeita entre o amor de Deus e o amor do próximo. O amor de Deus e do próximo é o cumprimento da Lei (Cf. Rm 13,10). Ele é a síntese entre o amor do Pai e o amor redentor da humanidade, entre justiça e atenção para com todos os homens. De modo análogo, o mesmo vale para a Igreja. Ela se manifesta autenticamente cristã enquanto, na vida e na estrutura, se torna um sinal visível e atraente do amor. Ela deve ser um sacramento que indica o mistério do amor, porque o amor possui o primado. É a força que plasma e vivifica toda a vida cristã.

<sup>20</sup> CNBB. *Directório dos Sacramentos*. p. 29. São Paulo, 1982.

<sup>21</sup> HÄRING, B. o. c., p. 55

É o Espírito quem dá unidade à Igreja. Cristo infunde sobre sua Igreja o Espírito Santo como sinal e penhor do seu infinito amor. É pelo Espírito que a Igreja participa, com cada um de seus membros, da resposta vital que Cristo oferece ao Pai como sacrifício por todos os homens. Cristo é, pois, o grande sacramento da presença do Espírito. É o Espírito quem cria a koinonia. É a graça do Espírito que reúne o povo de Deus na unidade (Ef 2,19-22). Pio XII dizia que “se Cristo é a cabeça da Igreja, o Espírito Santo é a alma”<sup>22</sup>. Ele não somente habita, mas é o seu sopro vital. Nesse sentido, tudo o que tem valor na Igreja – ministérios, carismas, funções – só pode ser obra do Espírito Santo. “...na variedade todos dão testemunho da admirável unidade do Corpo de Cristo, pois a mesma diversidade de ministérios e de obras, reconhecem em um só corpo os filhos de Deus, dado que, todas essas coisas são obra de um único e mesmo Espírito”<sup>23</sup>. “O Espírito cria a unidade na multiplicidade, por isso, deve-se reconhecer e aceitar a diversidade como proveniente do mesmo e único Espírito. A *κοινωνία* exige de nós, portanto, respeito pelos dons tanto dentro como fora da Igreja”<sup>24</sup>. Desta forma, a Igreja pode ser assim definida: comunidade reunida no Espírito que contém e testemunha Cristo ao mundo.

### *Igreja peregrina, sacramento da história*

A Igreja está em marcha, em construção. Atenta aos sinais dos tempos, ela própria é sinal sacramental para os homens desse nosso tempo. Cristo se inseriu no peregrinar da humanidade fazendo da história dos homens uma história de salvação. A Igreja o faz presente em cada evento.

A Igreja do Verbo Encarnado é uma Igreja peregrina. Já prefigurada por Abraão, pelas doze tribos vagantes no deserto e eleitas como Povo da Aliança. É uma Igreja sempre em viagem. Participa da caminhada dos homens respondendo aos reclamos do tempo presente.

<sup>22</sup> Encíclica *Mystici Corporis*. AAS 1943. p. 220

<sup>23</sup> *Ibidem*; Cf. também 1Cor 12,11

<sup>24</sup> HÄRING, B. o. c., 70

Ela esteve e está presente no mundo de várias formas: nos primeiros séculos não possuía grandes construções e instituições. Estava presente por meio dos cristãos organizados em comunidades vitais. Eram fermento na massa como atesta a Epístola a Diogneto: “aquilo que era a alma para o corpo, eram os cristãos para o mundo”. A história da Igreja tem acompanhado, par e passo, a história do mundo. É a mesma história.

Hoje, a Igreja do Concílio Vaticano II se define como o Povo de Deus presente em toda a vida humana, como sal, fermento e luz. É uma Igreja servidora. Em Puebla ela fez uma opção preferencial pelos pobres<sup>25</sup>, porque “o pobre é o sacramento de Deus”. A Igreja-sacramento está no coração do pobre, pois, “o Verbo Encarnado, que anulou a si mesmo tomando a forma de escravo, apareceu em aspecto de homem e se humilhou” (Fl 2,7-8).

A sacramentalidade da Igreja depende de cada um de seus membros engajados no esforço de reconciliação, de paz, de liberdade, de não-violência, de fraternidade e de progresso. A *Lumen Gentium* é clara a esse respeito: “Cada leigo deve ser diante do mundo uma testemunha da ressurreição e da vida do Senhor Jesus e um sinal do Deus vivo. Todos juntos, e cada um por sua vez, deve alimentar o mundo com os frutos espirituais (Cf. Gl 5,22) e nele difundir o Espírito, do qual, são animados aqueles pobres, humildes e pacíficos, que o Senhor no Evangelho proclamou bem aventurados” (LG 38).

### *Igreja, sacramento escatológico*

Com a vinda de Cristo na nossa carne e na nossa história, começou a plenitude dos tempos. Em Mt 1,15, Cristo proclama no mistério pascal, que o tempo favorável é chegado e o Reino de Deus está perto. A encarnação, morte e ressurreição inauguram o *Kαιρός*, o tempo de salvação, tempo da Igreja, período intermédio entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, entre a sua encarnação e o seu retorno. O *Kαιρός* é o tempo da alegre expectativa, mas também tempo de empenho e martírio.

<sup>25</sup> Cf. Puebla

Em tudo o que faz através da Igreja, Cristo continua a ser um sacramento que faz a todos “esperar que se realize a bendita esperança da manifestação gloriosa do grande Deus e salvador nosso, Jesus Cristo” (Tit 2,13). “Nesse intervalo, a Igreja é o sacramento de Cristo enquanto celebra no reconhecimento a esperança maior de maneira experimentável por todos os homens” (LG 48). É sacramento enquanto usa bem o *Kαιρός*, o momento presente. Para que a Igreja, Jerusalém terrestre, possa preparar bem a vida dos homens na Jerusalém celeste, é preciso: desligar-se das atitudes superficiais, do pecado, de todo desejo de prestígio terreno, porque “os aparentes bens deste mundo passam” (1Cor 7,31). A própria vida cristã tem valor sacramental enquanto testemunha a dimensão escatológica da Igreja e o mistério de Cristo.

No tempo intermédio, cada um tira toda a energia da expectativa existente entre o *já* dado e o ainda *não* realizado<sup>26</sup>. Os sacramentos da Igreja e a Igreja como sacramento devem ser um desafio a lutar constantemente contra o egoísmo e a viver na lei do amor. Uma apresentação da Igreja como sacramento coloca em relevo as virtudes escatológicas da esperança, vigilância, gratidão, pobreza e serenidade, e toda a vida dos fiéis ordenada àquele momento em que “Cristo será tudo em todos” (1Cor 15,28).

### OS SETE SACRAMENTOS FALAM DA VIDA DO HOMEM E DA TOTALIDADE DA AÇÃO DE CRISTO

A definição do Concílio de Trento de que “Os sacramentos da Nova Lei são sete, nem mais, nem menos, a saber: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema Unção, Ordem e Matrimônio” (Sessão VII, c. 1), já comporta um significado que ultrapassa o mero valor quantitativo dos sacramentos. O sete é um número *clausus*. É o símbolo da totalidade de uma pluralidade ordenada, ou “o símbolo qualitativo da perfeição”<sup>27</sup>. É a soma de

<sup>26</sup> KUNG, H. *A Igreja*. Lisboa, 1969. p. 88.

<sup>27</sup> TABORDA, F. o. c., p. 140.

4 + 3. Quatro é o símbolo do Cosmos: terra, água, fogo, ar, que são realidades imanentes. Três é o símbolo do Absoluto: Pai, Filho, Espírito, realidade transcendente. A soma das realidades imanentes com a realidade transcendente traz como resultado o sacramento, que é uma realidade transparente.

Com Santo Tomás de Aquino (Sum. Th. II Pars, Q. 66, a. 1) podemos, também, comparar os sacramentos a momentos importantes da vida humana que L. Boff chama de "eixos existenciais" e F. Taborda chama de "καιροι". São momentos onde se manifesta mais a dependência e a relação com o Absoluto, ou onde essa relação se torna mais intensa e mais consciente. Essa relação analógica pode ser, assim, percebida em cada um dos sacramentos:

No **nascimento**, a criança é pura gratuidade e é um ser totalmente dependente. No **Batismo**, que é o novo nascimento, recebe como dom gratuito a vida nova de Cristo. A interdependência se estabelece entre o humano e o divino.

No **crescimento**, a pessoa livre se decide e se insere na sociedade dos adultos. Na **Confirmação**, que é o sacramento da maturidade cristã, o jovem cresce na fé e assume responsabilidades na comunidade cristã, especialmente a de ser apóstolo e testemunha no mundo.

A vida nascida, crescida e maturada, necessita de **alimento** sólido. Alimentar-se é depender e participar da vida de outras pessoas. Pela **Eucaristia**, alimenta-se da vida eterna. Comunga da vida de Deus e da vida dos homens.

O **amor** une vidas e depende da liberdade consciente de dois "sim". O **matrimônio** explicita a presença de Deus no amor humano e o assume no amor divino.

Na **doença**, a vida é ameaçada e enfraquecida. Torna-se ainda mais dependente. A **Unção dos enfermos** expressa o poder salvífico de Deus e estabelece a solidariedade da comunidade.

Na vida humana ocorre, muitas vezes, o **pecado**: ruptura e divisão com o próprio homem, com os outros e com a divindade. A **Reconciliação** leva a fazer a experiência do perdão e voltar ao seio da comunidade.

O homem é chamado a **servir**: construir a comunidade humana, tornar a sociedade mais justa, descobrir o sentido da vida, reconciliar as pessoas entre si e com a divindade. Pelo sacramento da **Ordem**, pessoas são unidas e consagradas ao serviço de Deus na construção do Reino.

Os sete sacramentos, portanto, não são momentos estanques, mas se entrelaçam. Com o número sete se expressa que a plenitude da salvação se comunica à totalidade da vida humana e se manifesta de forma significativamente palpável nos eixos fontais da existência.

### *Alguns sacramentos são caracterizantes*

Os sacramentos irrepitíveis, Batismo, Confirmação e Ordem, imprimem caráter. Desde Agostinho, a Igreja ensina que o caráter é uma marca indelével que assinala a existência cristã como exigência de pertença a Cristo<sup>28</sup>. Para a Escolástica, o caráter é um sinal impresso na alma. O Concílio de Trento descreve o caráter como um "sinal espiritual e indelével" (DS 1609). É uma interpretação teológico-substancialista<sup>29</sup>.

Na verdade, existem acontecimentos que marcam a pessoa, não de maneira visível, mas no mais profundo de si mesmo. Os fatos decisivos são também marcantes para o ser humano. Assim, os sacramentos dão à pessoa uma posição determinada na constituição da Igreja e a marcam para uma função na comunidade. Essa marca é invisível, porque se dá em nível existencial e intersubjetivo. "Uma realidade existencial e relacional é tão real como a ação de Deus, a memória do sujeito e a memória da comunidade"<sup>30</sup>. O fato histórico, visível, social de receber os sacramentos caracterizantes é, enquanto fato histórico, irreversível. Mesmo que a pessoa se arrependa, pode voltar atrás, apostatar, mas ser sempre a pessoa que recebeu o sacramento em questão; foi marcada, e essa marca é irremovível, porque é um sinal espiritual.

<sup>28</sup> S. Agostinho recorre a metáfora do caráter, marca a ferro e fogo feita nos soldados do Imperador, e a aplica na causa do não rebatismo dos hereges. É, portanto, um *teologúmenon*, para explicar os sacramentos irrepitíveis.

<sup>29</sup> TABORDA, F. o. c., p. 157.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 159.



Os sacramentos caracterizantes são constitutivos da Igreja. O caráter sacramental exige, pois, um compromisso pessoal de seguimento a Cristo e um relacionamento visível e permanente com a Igreja, vale dizer, "o caráter sacramental é essencialmente salvífico, diz respeito à salvação ou perdição da pessoa na comunidade. O caráter sacramental exige que se viva o acontecimento que nos marcou"<sup>31</sup>.

Não obstante, não se pode ver o caráter como uma marca fatal ou fatalista da qual a pessoa não pode se livrar. Esse sinal espiritual, ou essa marca na alma, é o selo e a garantia da aceitação na fé para o próprio homem. Acolher os sacramentos na fé, é aceitar a aliança com o Deus da vida que sela sua amizade com esse sinal indelével chamado caráter. Os sacramentos irrepetíveis caracterizam a pessoa como filhos de Deus e membros da Igreja.

### *Jesus é o autor de todos os sacramentos*

Se formos procurar no sentido sintático (não semântico) a autoria de Cristo com respeito aos sacramentos, apenas encontraremos a instituição de três sacramentos: Batismo (Mt 28,19); Eucaristia (Mt 26,26); Penitência (Mt 16,18-19). Para esses sacramentos, Cristo estabeleceu uma referência específica e explícita a si mesmo. Eles estão na raiz da própria vida. O Batismo corporifica o nascer novo em Jesus Cristo; a Eucaristia, a alimentação da vida nova em Jesus Cristo, a Penitência, o renascimento da vida ameaçada. Nesse ponto situa-se, também, a problemática ecumênica a respeito dos sacramentos, pois, segundo os reformadores, "é sacramento somente aquela ação eclesial portadora da graça de Cristo que, comprovadamente, foi instituída por Jesus Cristo em pessoa"<sup>32</sup>. O Concílio de Trento, porém, definiu que "os sacramentos cristãos foram instituídos por Jesus Cristo Nosso Senhor" (DS 1601, c. 1804, 2536). Para entender a definição de Trento, não se pode considerar os sacramentos como átomos isolados. Eles são a densificação e a corporificação da "vontade do Pai" (Cf. Ef 1,9), portanto, da economia da Salvação.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>32</sup> AA. VV. *O novo livro da fé*. Petrópolis: 1976, p. 366.

Os Santos Padres falavam do único mistério-sacramento que tem o Verbo Eterno como autor. Todos os sacramentos, pois, em última análise, vem do Verbo Eterno, isto é, de Jesus Cristo. A fé cristã descobriu a relação dos sacramentos com o Deus encarnado. Descobriu que a dimensão vertical divina se cruzou com a dimensão horizontal humana, e insere os sacramentos na história de Cristo, de tal forma que Cristo assume uma autoria específica. Pode-se então afirmar, num sentido lato, que Cristo é o autor dos sacramentos enquanto dá eficácia a todos os sacramentos. A partir disso, batizar não significa apenas participar da vida da divindade, mas mergulhar na vida de Jesus Cristo. Celebrar a Eucaristia é comer o Corpo do Senhor. Casar é simbolizar a união de Cristo com a Igreja. Tudo passa, portanto, a ter referência a Jesus Cristo. É ele quem confere eficácia ao rito celebrado. A força salvífica do rito não provém de qualquer qualidade do fiel ou da comunidade, mas de Jesus Cristo presente. Por outro lado, querendo a Igreja como sacramento universal de salvação, ele quis também os sacramentos, pois os sacramentos são gestos seus na Igreja e, através da Igreja, para o mundo.

### **ECUMENISMO: SACRAMENTOS, UNIVERSALIDADE A SER CONQUISTADA**

Os sacramentos cristãos são sinais da Nova Aliança e sinais do Reino. Eles são gerados na Igreja para todos os homens. Assim, o diálogo com as outras igrejas deve contemplar a realidade sacramental. De fato, para o Guia Ecumênico da CNBB (Doc. 21 de 1979) os sacramentos, principalmente a Eucaristia, constituem o núcleo central da liturgia católica. Na compreensão teológica católica, eles "destinam-se à santificação dos homens, à edificação do Corpo de Cristo e ainda ao culto a ser prestado a Deus. Sendo sinais, destinam-se também à instrução... Conferem certamente a graça, mas a sua celebração também prepara os fiéis do melhor modo possível para receberem frutuosa e devidamente a Deus e praticarem a caridade" (SC 59). Desse modo, a compreensão dos sacramentos é um dos pontos onde mais se percebem as diferenças tradicionais entre as diversas confissões cristãs e as convergências alcançadas pelo diálogo ecumênico.

A praxe ecumênica tem procurado a concordância quanto à matéria e à forma do sacramento e quanto à fé e à intenção de fazer o que a Igreja de Cristo faz. Tome-se, por exemplo, o batismo: pode ser por imersão, infusão ou aspersão e com a fórmula trinitária é, de per si, válido. Deve-se também presumir o contexto de fé da comunidade cristã e o objeto da fé que é o próprio Cristo e ainda, a séria determinação de querer fazer o que fazem os cristãos. Uma confissão não católica que assim proceder, batiza validamente. A Igreja católica só rebatiza alguém se há dúvida sobre o fato ou sobre a validade do batismo já conferido<sup>33</sup>.

### As Igrejas Orientais

As Igrejas Orientais, embora separadas, têm verdadeiros sacramentos, principalmente – em virtude da sucessão apostólica – o Sacerdócio e a Eucaristia. Entre a Igreja Católica e as Igrejas Orientais separadas existe íntima união na fé. Há, portanto, um fundamento eclesiológico e sacramental para que “alguma comunicação nas coisas sagradas com essas igrejas, sem excluir o sacramento da Eucaristia, dadas as oportunas circunstâncias e com aprovação da autoridade eclesiástica não apenas seja permitida, mas algumas vezes até recomendada” (Ad Totam Ecclesiam, 55). Dessa forma, podem ser conferidos aos Orientais os sacramentos da Reconciliação, Eucaristia e Unção dos enfermos. Os católicos também podem receber esses sacramentos dos ministros orientais.

<sup>33</sup> Batizam validamente: Igrejas Orientais Separadas, Véteros Católicos, Anglicana, Luterana, Metodista. Igrejas que acreditam que o Batismo não justifica e por isso não é necessário, mas que, quando feitos, segundo a fórmula própria, podem ser aceitos pela Igreja Católica: Presbiteriana, Batista, Adventista, Congregacionista, Assembléia de Deus. Igrejas cujo Batismo é duvidosamente válido e, por isso, deve-se rebatizar: Pentecostal unida do Brasil, Mórmons, Igrejas Brasileiras. Com certeza, o Batismo é inválido nas Testemunhas de Jeová. Não tem Batismo: Ciência Cristã e Exército da Salvação.

### As Igrejas da Reforma

A eclesiologia da Idade Média se nutre principalmente em duas fontes patrísticas: em Cipriano de Cartago, para quem a integração do indivíduo na Igreja institucional, hierárquica, é condição indispensável para a salvação, e em Agostinho, que entende a Igreja como comunhão dos fiéis, ligados na caridade entre si e com Cristo. Estas duas concepções não se contradizem.

A Igreja, segundo Agostinho, é invisível no sentido de abranger vivos e mortos, militantes e triunfantes; mas ela é visível como manifestação da Cidade de Deus na ordem temporal, e nesta qualidade ela tem estrutura institucional, exerce autoridade e é – como também Cipriano admite – um *corpus permixtum*. Nos séculos posteriores se observava a tendência de acentuar a unidade da Igreja terrena e da celestial, culminando na bula *Unam Sanctam* (1302), que afirma a total coincidência da Igreja invisível com a instituição sacramental e salvífica na terra. Esta tendência é reforçada na polêmica contra as interpretações místicas e espiritualistas da Idade Média tardia.

Lutero, cujas primeiras reflexões eclesiológicas datam do tempo quando ainda não pretendiam criticar a Igreja papal, afirma com Agostinho que a Palavra e a fé são muito mais constitutivas para a Igreja do que a administração dos sacramentos ou a hierarquia. Herege é aquele que desobedece à Palavra, não aquele que é excomungado pelas autoridades eclesiásticas. A Igreja verdadeira é a comunhão dos santos, convocados pela Palavra e unidos em fé e amor. Esta comunhão é necessariamente invisível, porque só Deus conhece os corações; mas ela pode se tornar uma experiência real, sobretudo pelo poder da intercessão, que Lutero estima muito. A pregação pura da Palavra e o uso correto dos sacramentos são indícios infalíveis de que, lá onde acontecem, há Igreja verdadeira. A Igreja é a esfera do regimento espiritual de Deus. Segue-se disso que ali não há outra autoridade senão a Palavra. Os ministros da Igreja não exercem seu cargo para mandar, mas para servir. O uso da força coercitiva corresponde ao regimento temporal, ao Estado que, como Estado cristão, tem também o dever de estabelecer uma ordem externa, na qual a Palavra pode circular livremente.

Calvino, para quem a santificação da vida cristã pesa mais do que o protesto contra o institucionalismo sacramental, não se empenha tanto como Lutero em manter a distância entre Igreja visível e invisível. Observamos uma crescente valorização da primeira nas sucessivas edições da Instituição.

Calvino chegou a dizer que se trata de duas definições da mesma realidade: com respeito à comunhão interna com Cristo, a Igreja é invisível; com respeito ao testemunho externo, ela é visível. A Igreja visível é o instrumento de Deus para se chegar à verdadeira Igreja; ela é propriamente a “guardiã da verdade” e a “mãe dos fiéis” - expressões estas em que se revela a influência de Cipriano. Muito importante é para Calvino o exercício da disciplina cristã, que consiste na correção do pecador mediante a Palavra, e que em caso de necessidade, deve recorrer à ajuda do Estado.

No tocante aos sacramentos, existe na Igreja ocidental, desde Agostinho, uma interpretação espiritualista que distingue nitidamente entre o *signum*, ou ato externo, e a *res*, ou comunicação da graça divina. Ambos estão vinculados pela palavra que acompanha o sacramento e que deve ser aceita na fé para tornar o sacramento efetivo. A outra interpretação, que na Idade Média ganhou cada vez mais terreno, entende a graça como uma realidade substancial, da qual os sacramentos são portadores.

Consolidou-se a noção da Eucaristia como um sacrifício oferecido a Deus, assim como a compreensão dos sacramentos como necessários para a salvação e como efetivos *ex opere operato*, ou seja, independentes da qualidade moral de quem os administra. O número de atos qualificados como sacramentos é variável, mas desde o século XIII se fixa em sete (batismo, crisma, eucaristia, penitência, matrimônio, ordenação sacerdotal e extrema unção). O Concílio de Trento estabiliza toda esta evolução, perpetuando o caráter da Igreja como dispensadora dos sacramentos, e neste sentido, instituição salvífica.

Lutero renova a concepção agostiniana de que o sacramento é “Palavra visível”, eficaz para quem o aceita com fé. Deus atua por meio da Palavra tanto como por meio do sacramento, sendo que este apropria e confirma ao crente o que a Palavra lhe promete. Só valem como sacramentos os que foram textualmente instituídos por Cristo, limitando-se portanto o seu número

a dois. A polêmica contra os entusiastas levou Lutero a enfatizar cada vez mais o valor objetivo dos sacramentos.

Na opinião de Zuínglio, o sujeito agente nos sacramentos não é Deus, que confirma a fé do crente, mas o próprio crente, ou melhor: a Igreja, que recorda e representa simbolicamente os benefícios de Cristo, dando assim um testemunho público da sua fé. Calvino adota uma posição intermediária. Para ele, Deus é o sujeito agente nos sacramentos, mas a transmissão da graça se dá de maneira puramente espiritual. Os sacramentos são o selo e o penhor da promessa, dada na pregação.

Com respeito à *Santa Ceia*, todos os reformadores lhe rejeitam o caráter sacrificial, por considerarem-no como negação do sacrifício único de Cristo. Decorre disso a rejeição do sacerdócio, das missas particulares, da adoração isolada da hóstia. No entanto, há divergência de opinião no tocante à presença de Cristo na Santa Ceia. Lutero acredita na presença real: corpo e sangue de Cristo, que graças à *communicatio idiomatum* entre as naturezas divina e humana possuem o dom da ubiqüidade, ligam-se misteriosamente com os elementos, porém, sem provocar neles uma mudança física (*consubstanciação* em vez de *transsubstanciação*).

Calvino rejeita tanto a doutrina luterana da presença real como a interpretação simbólica de Zuínglio. Ele ensina que os fiéis que, ao receber os elementos, elevam o espírito para Cristo no céu, serão saturados com o alimento invisível da sua graça, tão certamente como eles comem e bebem os sinais visíveis da mesma. A doutrina sobre a Santa Ceia é considerada, talvez com pouco fundamento, como uma das principais diferenças entre os reformadores.

### *Os sacramentos exprimem a unidade da Igreja*

Por serem os sacramentos expressão da unidade de uma comunidade de fé, no culto e na vida, estabelece-se que, “onde faltar esse unidade de fé, quanto aos sacramentos, é proibida a participação dos irmãos separados com católicos, sobretudo nos sacramentos da Eucaristia, da Reconciliação e da Unção dos enfermos. De outro lado, como os sacramentos constituem não

apenas sinais da unidade como também fontes que proporcionam a graça (Cf. De Oecum, 8), a Igreja pode, com razão suficiente, permitir o acesso dum irmão separado a esses sacramentos. Tal fato se explica por algumas situações limites: perigo de morte, perseguição e prisão, impossibilidade de dirigir-se ao ministro de sua própria confissão. Outros motivos podem ser decididos pelo Ordinário ou pela Conferência Episcopal. "O católico, no entanto, só pode receber esses sacramentos das mãos de um ministro que validamente recebeu o sacramento da ordem" (*Orientalium Ecclesiarum*, 42-43).

### O SÍMBOLO E O RITO

Os sacramentos usam uma linguagem simbólica e se expressam através de símbolos (água, pão, vinho, luz, óleo). "A palavra símbolo era usada no sentido de uma senha. Um anel duplo, por exemplo, ou um caco de barro quebrado em dois. A aproximação das duas partes era sinal de reconhecimento, de unidade e amizade entre aliados"<sup>34</sup>. A primeira função do símbolo, portanto, é criar um vínculo; aproximar. O sacramento, como símbolo que é, cria um vínculo entre Deus e os homens. "Esse vínculo se manifesta pelo nosso inserimento na comunidade de culto, a Igreja, onde somos convidados a adorar o Pai em Espírito e em verdade"<sup>35</sup>.

O sacramento enquanto símbolo não só exprime, mas torna presente o significado. Faz compreensível e concreto o vínculo com Deus em seu núcleo central: Cristo e sua ação amorosa. Por isso, podemos dizer que o sacramento é o significante que contém o significado e o torna presente. É Cristo quem age na Igreja, seu sinal-símbolo mais próprio. "Ele age na Igreja através de homens e de homens pecadores"<sup>36</sup>. O sacramento, além de ser sinal-significante (o pão significa o desejo de Jesus em nos alimentar), produz o que significa. Aquilo que nos é significado nos é dado realmente (O Pão, Corpo de Cristo, nos alimenta ...e alimenta para a vida eterna).

<sup>34</sup> AA. VV. *Os Sacramentos*. São Paulo, 1980. (*Iniciação à Teologia*, 11). p. 25.

<sup>35</sup> HÄRING, B. *Livres e Fiéis em Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 438.

<sup>36</sup> AA. VV. *Une introduction a la foi catholic*. Paris, 1968, p. 328.

### O símbolo revela o mistério

O símbolo revela e desvela a mensagem do transcendente. A apreensão dessa mensagem exige do homem uma identificação com a mensagem ou, pelo menos, um desejo de acolhê-la no mais íntimo de seu ser. É preciso, portanto, que haja acolhida do significado mais profundo que só pode ser visto e apreendido por quem possui discernimento.

Foi assim com Jesus: Ele fez o bem, curou, perdoou os pecados, gerou esperanças, ressuscitou mortos, amou a todos, mas foi também motivo de escândalo, como preanunciava Simeão: "Esse menino será motivo de escândalo, de salvação e perdição para muitos em Israel" (Lc 2,34). Para uns ele foi Mestre, justo, santo, libertador, enviado de Deus, Salvador do mundo, Messias, Rei, o próprio Deus feito homem; para outros foi beberrão e comilão, freqüentador de círculos suspeitos, subversivo, herege, louco, possesso do demônio e blasfemo (Cf. Mt 11,19; Mc 2,7.16; 3,22; Lc 23,2; Jo 8,48). Os que, diante de Jesus, modificaram sua vida, descobriram nele O "Messias, o Filho do Deus vivo" (Mt 16,17), apesar dele ser o Filho do carpinteiro. Para esses ele diz: "Felizes os que não se escandalizaram de mim" (Mt 11,16; Lc 7,23). Os que estavam agarrados à tradição, aos interesses sociais, à religião estandartizada; os que esperavam um messias político e não tinham coragem de converter-se, viram nele um elemento perigoso que colocava em perigo a religião e o Estado.

### Fé e sacramento

O sacramento exige critério de discernimento e, sobretudo, de adesão e engajamento, por isso, supõe a fé e, ao mesmo tempo, expressa a fé. A fé é uma atitude fundamental, desde dentro, de abertura ao Transcendente. O sacramento será plenamente simbólico quando, em seus ritos, expressar a intimidade com esse mesmo transcendente, ou por outra, o diálogo do homem com Deus no sinal-símbolo. Os gestos, as palavras, os ritos, enquanto expressam a vida de toda a Igreja, alimentam e ampliam o âmbito da própria fé (Cf. SC 19). Da mesma forma, concretizam em cada gesto seu, a fé existente em toda a Igreja.

O sacramento é ainda simbólico quando rememora, trazendo presente a experiência da graça; comemora, através do rito, a presença perene na vida humana daquele que é o Sacramento Primordial e autor de todos os sacramentos; antecipa o futuro, presentificando a Parusia, a vida eterna, a comunhão com Deus e o convívio dos santos. Toda a liturgia sacramental, nesse sentido, antecipa a gloriosa liturgia celeste.

### *O Rito*

Os sacramentos se atualizam sempre dentro de um rito. Assumo, neste trabalho, a definição de rito proposta por Raymond Didier: "Rito é um agir social específico, programado, repetitivo e simbólico, mediante o qual se opera a identificação do indivíduo em seu grupo social e na sociedade global"<sup>37</sup>. É um agir social porque várias pessoas são envolvidas, desempenhando papéis diversificados e complementares. É uma atividade coletiva em que cada um tem o seu lugar. Exige, portanto, comunicação entre os participantes. No rito tudo é simbólico: personagens, objetos, fórmulas. É programado e repetitivo pois supõe determinações prévias. Não há rito sem rubricas. Ao celebrarmos um rito, sabemos o que vai acontecer porque já o fizemos antes e tornaremos a fazer. Opera a identificação no grupo social já que a pessoa descobre e afirma sua identidade através de um certo número de representações.

### *O sacramento e o rito*

Também o sacramento cristão, analogicamente, é um agir social específico, pois é celebrado numa comunidade com personagens possuidores de papéis diversificados. É bem verdade que o rito sacramental ultrapassa o grupo social restrito e faz referência à comunidade mais ampla que é a Igreja. Pela celebração, enquanto mediação da comunidade local, é a Igreja de todo o mundo e de todos os tempos que se acha presente no rito cristão.

<sup>37</sup> *Os sacramentos da fé: a Páscoa em seus sinais*. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 26.

O sacramento supõe uma estrutura interna estável e determinada. Supõe um ritual. Possui uma unidade organizada de elementos diferenciados e não pode ser celebrado por qualquer um nem em qualquer situação. É programado e repetitivo porque é sempre memorial do evento da salvação: "*Todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha*" (1Cor 11,26).

### *Rito, tradição e criatividade*

O rito pode facilmente degenerar em ritualismo se se preocupar apenas com o que está escrito ou prescrito. É preciso criatividade, entendida, porém, de maneira adequada. A criatividade não exclui a tradição, mas esta deve ser a raiz que sustenta o crescimento do que é novidade. Por exemplo, por mais que se possa criar no rito do batismo, o fundamental será sempre a água (por ablução, aspersão ou imersão) como matéria, e as palavras "*em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*", como forma.

Não há sacramento que não dependa da morte e da ressurreição de Jesus. Eis aqui a verdadeira Tradição. Hoje, falamos como o Cristo falou, fazemos como o Cristo fez. O rito sacramental proclama assim, que o evento Jesus domina a história e o tempo e é vivido hoje. Ele conduz o cristão a reencontrar sua identidade mais profunda a qual consiste na participação da própria vida do Ressuscitado e na comunhão com todos os membros de seu Corpo.

### *A Palavra é a força do sacramento*

No rito cristão é a Palavra que faz o sacramento. Torna eficaz o próprio rito. Essa Palavra não é uma palavra morta, é a *Palavra-que-fala*. É Jesus Cristo, Palavra de garantia que Deus deu ao homem. É a palavra que transfigura o rito da refeição repartida em comunhão do Corpo e do Sangue de Cristo. Assim, no rito do Batismo, por exemplo, não basta derramar água sobre a cabeça da criança; é preciso dizer: "*Eu te batizo, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*", cumprindo o que Jesus mandou. O rito seria

vazio se não fosse a Palavra. A Palavra está presente em todas as circunstâncias da vida cristã, mais ainda, nos sete gestos sacramentais. Ela estava presente desde o princípio: Deus falou e fez a luz, a terra, os animais, o homem... Assim também o Cristo fala nos sacramentos. Sua Palavra tem o selo de garantia do Pai.

### *Jesus opera nos sacramentos*

Jesus fala nos sacramentos, sua presença é pura dádiva do Pai. É graça. Desde o princípio, a Igreja crê que a graça divina está infalivelmente presente na realização do sacramento, desde que ele seja realizado na fé e na intenção de comunhão com a Igreja universal. A presença de Jesus Cristo, graça do Pai, não depende, portanto, da santidade do ministro nem da santidade de quem vai receber o sacramento. Não depende nem dos méritos humanos, mas age *ex opere operato*, isto é, uma vez realizado o rito sacramental, colocados os sagrados símbolos, Jesus Cristo se torna presente. Não em virtude dos ritos por eles mesmos (o que seria magia), mas em virtude da promessa de Deus mesmo. A causa da graça não é o homem, nem os símbolos por ele usados, mas unicamente Deus Pai e Jesus Cristo. Ao homem compete abrir-se à graça pela fé. Eis, portanto, a necessidade da fé para receber o sacramento.

Pode-se entender, pois, o *ex opere operato*: através de um enunciado negativo quando se diz, então, que a graça sacramental não é causada em virtude de alguma ação ou poder do administrante ou do beneficiado. É causada por Deus. É Cristo quem batiza, quem consagra, quem perdoa... O ministro lhe empresta seu ser. A graça acontece no mundo independente da situação dos homens; através de um enunciado positivo quando se diz que, realizado o rito, temos a garantia de que Deus e Jesus Cristo estão presentes pelo seu Espírito. O agir de Deus tem sempre o caráter de Palavra e mensagem. O *opus operato* fala do Verbo encarnado que se volta à inteligência e ao coração do homem. Foi nesse sentido que Santo Tomás introduziu seu tratado sobre os sacramentos: "Depois do que se refere ao mistério do Verbo encarnado, é necessário estudar os sacramentos da Igreja, cuja eficácia deriva do mesmo Verbo encarnado" (Sum. Th. III Pars, q. 60). Os sacramentos se

constituem, enfim, pela proposta de Deus e pela resposta livre e ativa do homem<sup>38</sup>.

### *O homem co-opera nos sacramentos*

É Deus quem age nos sacramentos apesar dos homens. Sua graça está presente independente dos homens, no entanto, ele quer contar com os homens. Criou-os livres e respeita sua autonomia. Ao homem cabe abrir-se em atitude de fé e não colocar obstáculo à ação de Deus em sua vida.

O Concílio de Trento afirmava que a graça divina jamais se nega, apesar da recusa humana. Lembrava também a necessidade da conversão e da remoção de todos os obstáculos para que o encontro divino-humano possa acontecer, a fim de realizar-se plenamente o sacramento (DS 1606). Em outras palavras, a graça está sempre presente em cada sacramento, no rito realizado, e é conferida àquele que não lhe opõe obstáculos (*non ponentibus obicem*).

A pastoral sacramentária, portanto, deve levar as pessoas a uma autêntica conversão, isto é, a acolher na fé e em consciência a gratuidade do dom de Deus presente em cada sacramento.

### *Concluindo*

Cada um dos sete gestos sacramentais da Igreja exige, pela sua própria índole, um compromisso sagrado. Exige conversão e novas atitudes. Exige ainda comprometimento com a causa da liberdade, da promoção integral do homem e de sua salvação.

Não se recebe um sacramento para obtenção de status, por tradição ou superstição, mas sim para se tornar testemunha do plano original de Deus. A lição vem dos primeiros cristãos: tinham consciência de que eram a alma do

<sup>38</sup> ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Directório dos Sacramentos*. São Paulo, 1982. p. 11.

mundo, indispunham-se com a ordem social vigente, comprometendo-se, por outro lado, com o martírio. Os sacramentos, para eles, não eram celebrados numa comunidade ritual apenas, mas expressavam toda a vida da comunidade de fé, culto e serviço.

Cristo mesmo, Sacramento Primordial, do qual emana todo sacramento e no qual cada sacramento encontra sua eficácia, inaugura o tempo novo da salvação (κοιπός), entregando plenamente e concretamente a sua vida para a salvação de todos.

Hoje, os sacramentos devem engajar na comunidade local e, mais ainda, na Igreja Universal, pois, ela é o sinal e instrumento profético e toda ação sua é ação libertadora. Assim, a vida eclesial, portanto, sacramental, deve iniciar um processo de libertação pessoal e comunitário-social. Deve levar à liberdade para a qual Cristo nos libertou. Lembra o Papa Paulo VI que o papel da evangelização é, precisamente, o de educar de tal modo para a fé, que esta leve cada um dos cristãos a viver os sacramentos como realmente eles são: verdadeiros sacramentos da fé (EM 47).

Quem recebe um sacramento é consagrado, ungido com Cristo para libertar o pobre, o cativo, e instituir o ano da graça do Senhor (Cf. Is 61) e se torna participante da santidade de Deus, configurando-se a Jesus Cristo. Desse modo, a graça conferida nos sacramentos – que salva e redime o homem – é dom do único Pai e do único Redentor, Jesus Cristo, no Espírito Santo.

Cón. José Adriano é Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana da Universidade Lateranense, Roma, e professor titular na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

## SEDE EM MASSA E MERIBA (Ex 17,1-7)

Dr. Matthias Grenzer

O projeto do êxodo com as suas perspectivas teológico-éticas é o fundamento da fé bíblica. Nele, o Deus de Israel revelou suas características identificadoras: atento aos sofrimentos dos oprimidos, Deus conduziu estes para fora da sociedade que os oprimia, deu-lhes o seu *ensino* (a Tora) e *terra* nova, a fim de que os libertados construíssem uma sociedade alternativa que garantisse dignidade a todas as pessoas. Os diversos escritos bíblicos referem-se, incansavelmente, ao êxodo como “modelo paradigmático”, em vista da construção de comunidade e sociedade em novos contextos históricos<sup>1</sup>.

Pretendo analisar, neste artigo, um trecho das narrações poéticas que apresentam o êxodo: *o milagre da água que brota da rocha em Massa e Meriba* (Ex 17,1-7)<sup>2</sup>. Meu interesse está, especificamente, nas perspectivas teológico-éticas: o que Ex 17,1-6 diz a respeito de Deus, e quais são os modelos de comportamento e de convivência indicados por este trecho?

A descoberta do conteúdo teológico-ético, no entanto, depende de outros estudos. Estou diante de um texto altamente literário. O autor mostra uma grande habilidade poética. Conduz seus leitores pela forma que deu ao texto. Usa os elementos estilísticos que a língua hebraica lhe fornece para realçar o que vê como importante. Cria imagens, convidando os leitores à contemplação das mesmas. Uma outra dificuldade encontra-se no fato de que os textos bíblicos nasceram no contexto sócio-histórico do antigo Oriente. Para chegar ao sentido original, preciso levar em conta o ambiente geográfico-cultural dos textos. Ainda existe um outro complicador: o nascimento do texto pode não ter se dado de modo uniforme, sendo ele o resultado de uma história de crescimento mais complexa, resultado do trabalho de vários autores.

<sup>1</sup> AZEVEDO, Walmor de Oliveira. Êxodo como paradigma para a compreensão da Bíblia na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 31, 2000, 19-44 (veja, em especial, p. 35-41: *Êxodo como paradigma na Bíblia*).

De fato, faz-se mister o muito trabalho para chegar a uma compreensão mais adequada de um texto bíblico, porém, este trabalho é enriquecedor. Descobrir a beleza literária de um texto é uma experiência estética que causa felicidade. Conhecer a cultura do mundo antigo possibilita ao homem moderno aumentar seu horizonte. Causa, porém, maior fascinação, ainda, a descoberta das perspectivas teológico-éticas dos textos bíblicos. Estas, a meu ver, podem revelar-se salvadoras para o mundo moderno. É a tarefa do estudo bíblico e da teologia, como um todo, colocá-las em discussão, tanto em vista das comunidades cristãs que querem seguir o projeto do Deus bíblico, como em vista da sociedade na procura da justiça.

### 1. TRADUÇÃO LITERAL DO TEXTO HEBRAICO EM Ex 17,1-7

- 1a *Partiram, toda a comunidade dos filhos de Israel, do deserto de Sin, para as suas etapas, conforme a palavra de Iahweh,*  
 1b *e acamparam em Rafidim.*  
 1c *E não (teve)<sup>3</sup> água para que o povo bebesse.*  
 2a *O povo discutiu com Moisés.*  
 2b *Disseram:*  
 2c *"Dai<sup>4</sup>-nos água para bebermos!"*  
 2d *Moisés disse-lhes:*  
 2e *"Por que discutis comigo?"*  
 2f *Por que pondes Iahweh à prova?"*  
 3a *E o povo teve sede de água, naquele lugar.*  
 3b *O povo resmungou contra Moisés*  
 3c *e disse:*

<sup>2</sup> Este texto encontra uma tradição paralela em Nm 20,1-13.

<sup>3</sup> A frase nominal, em hebraico, dispensa o verbo auxiliar.

<sup>4</sup> Conforme a nota da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, muitos manuscritos hebraicos, o Pentateuco Samaritano, a Septuaginta, a Peshitta, o Targum jerosolimita e a Vulgata atestam, no lugar do Qal Imperativo Plural Masculino (*dai-nos*), o Qal Imperativo Singular Masculino com a paragoge no final que indica ênfase (*dá-nos*).

- 3d *"Por que isto?"*  
 3e *Será que fizeste subi-nos do Egito, para fazer morrer-me<sup>5</sup>, meus filhos e meu gado, de sede?"*  
 4a *Moisés gritou a Iahweh:*  
 4b *"O que faço para este povo?"*  
 4c *Mais um pouco, e me apedrejarão!"*  
 5a *Iahweh disse a Moisés:*  
 5b *"Passa à frente do povo,*  
 5c *e leva contigo uns dos anciãos de Israel!*  
 5d *Teu bastão, com que bateste no Nilo, leva na tua mão,*  
 5e *e vai!"*  
 6a *Veja, (sou) Eu quem ficará de pé ali, à tua frente, sobre a rocha no Horeb.*  
 6b *Bate na rocha,*  
 6c *e águas sairão dela:*  
 6d *e o povo beberá".*  
 6e *Fez assim Moisés, sob os olhos dos anciãos de Israel.*  
 7a *E chamou o nome do lugar Massa (Prova) e Meriba (Discussão), por causa dos filhos de Israel terem discutido e por causa de terem posto Iahweh à prova, dizendo:*  
 7b *"Iahweh (está) sim no nosso meio, ou não?"*

### 2. O SOFRIMENTO FAZ PARTE DO ÊXODO (v. 1)

A narração poética inicia-se com a imagem do povo de Israel que, depois de sua saída da escravidão no Egito, atravessa o deserto, rumo a terra prometida. Vários elementos reforçam a idéia de um projeto organizado. O povo avança em etapas (v. 1a). *Partiram juntos: toda a comunidade dos*

<sup>5</sup> A Septuaginta, a Peshitta, o Targum jerosolimita e a Vulgata têm: *para fazer morrer-nos, nossos filhos e nosso gado.*



*filhos de Israel* (v. 1a). É apresentada a imagem de um grupo unido e obediente, pois, para o autor, o caminho de Israel, rumo à liberdade, reflete o projeto de Deus: *caminham conforme a palavra de Iahweh* (v. 1a).

Pelo contexto do livro do Êxodo, o leitor já sabe que esse caminho é marcado por perigos e sofrimentos. Ex 17,1-7 acrescenta mais um episódio nesse sentido<sup>6</sup>. Em *Rafidim*<sup>7</sup> (v. 1b), lugar escolhido para o descanso, *não teve água para que o povo bebesse* (v. 1c).

O narrador dá destaque a este tema. Com a figura da *falta de água*, o autor cria uma moldura para o seu texto, marcado pela repetição da mesma seqüência de palavras (*água – povo – beber*). A frase *não teve água para que o povo bebesse*, no início da narrativa (v. 1c), espelha-se no final: *sairão dela* (da rocha) *águas e o povo beberá* (v. 6c.d). O tema volta na fala do povo (v. 2c): *Dai-nos água para bebermos*. O mesmo motivo aparece através do termo *sede*: *o povo tem sede de água* (v. 3a) e acusa Moisés de *fazer morrê-lo de sede* (v. 3e).

Dentro do v. 1, o último meio-versículo é enfatizado no texto hebraico por ser uma frase nominal: *e não (teve) água para o povo beber* (v. 1c).<sup>8</sup> Na primeira posição encontra-se o advérbio negativo de existência (traduzido por: *não*), indicando a falta absoluta de água. O final da narração (v. 7b) é formulado paralelamente: o uso do advérbio de existência e do advérbio negativo de existência (*Iahweh [está] sim no nosso meio, ou não?*) faz referência ao advérbio negativo de existência no v. 1c. Além disso, como v. 1c, também o v. 7b é uma frase nominal, o que torna ainda mais visível a ligação entre os dois. Portanto, a forma do texto sublinha a falta de água e que esta miséria questiona a presença de Deus.

<sup>6</sup> Cf. as narrativas da perseguição dos israelitas pelos egípcios (Ex 13,17-14,31), da falta de água potável em Mara (Ex 15,22-27) e de comida entre Elim e o Sinai (Ex 16), como do ataque de Amalec (Ex 17,8-16).

<sup>7</sup> Rafidim é mencionado em Ex 17,1.8; 19,2; Nm 33,14.15. O lugar não é mais localizável.

<sup>8</sup> “Toda frase cujo predicado não é um verbo, é uma frase nominal” (cf. JOÛON, Paul e MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*, subsidia bíblica 14/II, Roma 1991, par. 154a. Além do v. 1c, apenas os vv. 3d.7b contém frases nominais).

O motivo da *água* (vv. 1c.2c.3a.6c), pelo seu contexto literário, puxa outras associações. Faz lembrar as diversas águas na história do êxodo. Os israelitas tinham experimentado as águas do rio Nilo como águas de morte. Por ordem do faraó, seus filhos foram lançados ao Nilo (Ex 1,22)<sup>9</sup>. Moisés e Aarão tinham demonstrado que no rio Nilo, ao invés de *água*, corre o *sangue* dos escravos (cf. Ex 4,9; 7,14-25). Outras águas que se tornaram ameaçadoras para os hebreus foram as águas do Mar dos Juncos (cf. Ex 13,17-14,31). Destas, Iahweh tinha salvo o seu povo.

Agora, porém, “depois da salvação feliz do poder mortal do Egito, o povo é confrontado com um tipo de morte que não é causado pelo faraó, mas é consequência do próprio êxodo. Israel experimenta que o caminho para a liberdade é muito perigoso”<sup>10</sup>. Pela segunda vez, depois das *águas amargas de Mara* (Ex 15,22-27), falta água para beber. Sem *água no deserto de Sin*, os israelitas, já em liberdade, são sujeitos à morte. A história do êxodo não deixa dúvidas de que o caminho à liberdade é doloroso, uma verdadeira via sacra. Riscos terão de ser enfrentados. A história da falta de água em Rafidim parece oferecer um modelo de comportamento para tal situação.

### 3. O POVO EXIGE A SOLUÇÃO DOS LÍDERES (v. 2a-c)

*E o povo discutiu com Moisés* (v. 2a). Não se acostuma com a miséria. Em vez de resignação ou silêncio, aproveita a liberdade que o êxodo lhes forneceu. São livres agora, podem protestar. No Egito, o protesto causava graves consequências. Quando *os escribas dos filhos de Israel foram reclamar (gritar) ao faraó* a respeito do trabalho pesado e da violência usada pelos inspetores egípcios, este os chamou de *preguiçosos* e lhes negou o pedido de diminuição de trabalho (cf. Ex 5,15-18).

Alvo da discussão é, primeiramente, Moisés. Ele tinha feito a proposta de sair do Egito. É normal que reclamem com ele. Chama, no entanto, atenção o uso do plural na primeira fala do povo: *Dai-nos água para bebermos* (v.

<sup>9</sup> Moisés é aquele que a princesa do Egito *tirou das águas* (Ex 2,10).

<sup>10</sup> ZENGER, Erich. *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge. 2. ed. 1985, 68.

2c). O protesto dirige-se, portanto, ao grupo dos líderes, não somente a Moisés.<sup>11</sup> A exigência dos que protestam é clara: os líderes devem fornecer o que o povo precisa para viver.

O leitor começa sentir a dramaticidade do pedido, pois *não tinha água para beber* (v. 1c). Quais possibilidades Moisés, Aarão e os escribas tinham, então, para resolver o problema?

#### 4. A INCOMPREENSÃO DE MOISÉS (v. 2d-f)

Moisés responde à exigência do povo com uma pergunta dupla: *Por que discutis comigo? Por que pondeis Iahweh à prova?* (v. 2e-f)<sup>12</sup>. A repetição do mesmo pronome interrogativo (*por quê*) indica a ligação interna entre as duas perguntas.

Moisés parece interpretar a exigência do povo negativamente. Sutilmente, insinua que *discutir* com ele significa *pôr Iahweh à prova*. Afinal de contas, Iahweh tinha lhe conferido autoridade para conduzir o povo. Moisés sente-se questionado pela discussão do povo, a qual vê como sinal de oposição a Iahweh. No mínimo, o duplo *por que* de Moisés indica sua incompreensão com respeito ao pedido do povo, seja esta verdadeira ou apenas politicamente oportuna. A continuação da história, porém, deixará claro que esta postura de Moisés não se justifica.

A expressão *pôr à prova* (v. 2f), em si, também estaria aberta a uma compreensão positiva, no sentido de *pedir algo insistentemente*. Nas narrações onde *Deus põe o povo à prova*, pressupõe-se, justamente, este en-

<sup>11</sup> Conforme a regra da crítica textual de que a variante mais difícil merece preferência, não favoreço a proposta do singular *dá-nos*, indicada por manuscritos hebraicos e traduções antigas (cf. a nota 4).

<sup>12</sup> São as falas diretas que formam o esqueleto da narração. São precisas e reduzidas ao necessário, o que sublinha a literariedade do texto. Muitas vezes, apresentam ordens através do uso do imperativo (cf. vv. 2c.5b-6d) ou perguntas pelo uso do pronome interrogativo (cf. vv. 2e-f.3d-e.4b.7b). Tanto a ordem como a pergunta esperam uma resposta. Desta forma, as falas diretas fazem a história avançar.

tendimento (cf. Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dt 4,34; 8,2.16; 13,4). Trata-se do pedido para que o povo *prove* sua fidelidade ao projeto do êxodo, pois somente assim terá um futuro melhor. No caso do rei Acaz, o profeta critica justamente a atitude de *não pedir nada para não pôr Iahweh à prova* (cf. Is 7,12), pois esta postura acha melhor não esperar nada de Deus, a fim de não ser incomodado por Ele.

Diante da miséria ameaçadora em *Rafidim - sem água no deserto*, o povo tem de formular seu grito, o que, por sua vez, é expressão da nova liberdade. O pedido é dirigido, primeiramente, a Moisés e ao grupo dos líderes, no entanto, fica claro que o verdadeiro destinatário da exigência é Deus. O povo *discute com Moisés e põe Iahweh à prova* (cf. Dt 6,16; Sl 91,9). Talvez esta postura possa ser interpretada como falta de paciência ou até de confiança imediata (cf. a fala do povo no v. 7b: *Iahweh (está) sim no nosso meio, ou não?*)<sup>13</sup>. Entretanto, a dor da *sede* não tem como esperar. O povo tem de pedir a solução com urgência.

#### 5. O RESMUNGO LEGÍTIMO DO POVO (v. 3)

Novamente, o autor coloca o motivo da miséria: *e o povo teve sede de água, naquele lugar* (v. 3a). No texto hebraico, o verbo *ter sede* e o substantivo *sede* são a primeira e a última palavras no v. 3. Formam uma inclusão que destaca v. 3a-e como pequena unidade literária. Na repetição do motivo, o autor varia entre as expressões *não ter água* (cf. vv. 1c.2c) e *ter sede de água* (v. 3a.c). Difícilmente os poetas hebreus repetem algo de forma igual, sem criar variações<sup>14</sup>.

A idéia que a *sede* continua, realça a dramaticidade da miséria sofrida pelos israelitas. É uma situação de morte. O verbo *fazer morrer* na fala do povo a Moisés sublinha este aspecto: *Será que fizeste subir-nos do Egito para fazer morrer de sede?* (v. 3e). Além disso, a insistência do autor na

<sup>13</sup> Cf. a reflexão em Sl 78,40-42; 106,13-14.

<sup>14</sup> Noth avalia a repetição do motivo como sinal claro para a origem da história em fontes diferentes. "V. 3 é evidentemente um novo início". Os vv. 1c-2 seriam da fonte do javista, v. 3 do eloísta (cf. NOTH, Martin, *Das 2. Buch Mose: Exodus*, Das Alte

notificação da *sede*, logo em seguida da resposta dupla de Moisés (v. 2e-f), deixa claro que a incompreensão do líder não trouxe nenhum benefício para o povo, pelo contrário, serviu apenas para agravar a situação: agora o povo *resmungo contra Moisés* (v. 3b).

O resmungo do povo é legítimo? Faz-se necessário dizer, primeiramente, que grito e protesto são a reação normal em vista da miséria. Estão em jogo vidas concretas. Justamente este aspecto parece ser sublinhado pela mudança de número na fala do povo: *Fizeste subir-nos do Egito: para fazer morrer-me, meus filhos e meu gado, de sede?* (v. 3e)<sup>15</sup>. Na segunda parte da frase, o *nos* é individualizado (*me – meus – meu*). Este modo de falar chama atenção para o sofrimento de cada indivíduo e sua família/casa (cf. *filhos e gado*)<sup>16</sup>.

O argumento principal, porém, para a legitimidade do protesto do povo, está no fato de “Deus responder o resmungo remediando a falta de água, sem castigar o povo”<sup>17</sup>. Isto faz aparecer a reação do povo como “realização

daquela liberdade que o próprio Deus do êxodo possibilitou ao seu povo. Trata-se da revolta de um povo que está sofrendo e que não está disposto a aceitar, passivamente, a miséria”<sup>18</sup>.

## 6. O ÊXODO DEPENDE DE DEUS (v. 4)

*E Moisés gritou a Iahweh* (v. 4a)<sup>19</sup>. Esta reação do líder tem a maior importância. Moisés começa a procurar a solução para o problema da miséria a partir de Deus, assumindo o protesto do povo. O mistério mais profundo da fé do êxodo é que Deus escuta o grito do povo sofrido (cf. Ex 2,23-25; 3,7.9; 14,10-31; 15,24-25; 22,22.26; Nm 11,3; 20,16). O credo do israelita encontra justamente no grito dos oprimidos seu centro: *Gritamos a Iahweh, o Deus dos nossos pais, e Iahweh escutou nossa voz* (Dt 26,7)<sup>20</sup>. Portanto, a decisão de Moisés de *gritar a Iahweh* causa esperança, pois o *grito* deu origem ao êxodo.

Formulando sua quinta pergunta em seguida (v. 4b: *O que faço para este povo?*), Moisés mostra-se agora preocupado com a miséria do povo, talvez por sentir o perigo do protesto na própria pele: *Mais um pouco, e me apedrejarão* (v. 4c). O resmungo do povo começa a transformar-se em violência. É pressuposta a noção de que um apedrejamento de Moisés não seria a solução para o problema. O motivo da ameaça parece estar em função de outros dois pensamentos: de um lado, ajuda reivindicar do líder, a necessidade de levar a sério o sofrimento do povo. A incompreensão (cf. v. 2e-f) não serve como resposta. No outro lado, o leitor percebe, novamente, que o êxodo

---

Testament Deutsch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (8ª. edição) 1988. Zenger vê nos vv. 1c-2 (deuteronomistas) e 3s (do jeovista) uma duplicação que obriga a uma operação literário-crítica: especialmente o motivo do murmúrio mostraria uma apresentação e avaliação teológica diferentes (cf. ZENGER, Erich. *Israel em Sinai*, 59). Também Childs fala de uma duplicação entre os vv. 1c-2 e o v. 3 (cf. CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphia 1974). A meu ver, Ex 17,1-7 não revela rupturas claras que obrigassem à procura da origem do texto em fontes diferentes. Portanto, continuo com a leitura sincrônica.

<sup>15</sup> As antigas traduções mudaram as formas singulares para o plural (cf. a nota 5). Provavelmente, trata-se da tentativa de facilitar a leitura do texto. A variante mais difícil é preferível como texto mais original

<sup>16</sup> KÖNIG, E. *Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur*. Leipzig, 1900, 51: “A individualização serve à ilustração”.

<sup>17</sup> LOHFINK, Norbert. “*Ich bin Jahwe, dein Arzt*” (Ex 15,26). *Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung* (Ex 15,25b.26), 96, em: LOHFINK, Norbert. *Studien zum Pentateuch*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament 4, Stuttgart 1988, 91-155. Lohfink distingue entre “dois tipos de histórias de resmungo: um tipo I, onde Deus elimina a causa do resmungo, e um tipo II, onde o resmungo é avaliado como rebelião e castigado”, *ibid*, 96.

<sup>18</sup> ZENGER, Erich. *Israel em Sinai*, 69.

<sup>19</sup> Veja *Moises gritando a Iahweh* em Ex 8,8; 14,15; 15,25; Nm 12,13.

<sup>20</sup> A estrutura do pequeno credo em Dt 26,5-10 é formada por quatorze elementos. O sétimo e oitavo elementos (*os egípcios nos impuseram dura servidão, e nós gritamos a Iahweh*), portanto, o sofrimento seguido pelo grito a Iahweh, são o centro do texto. Veja os estudos de Norbert LOHFINK, *Zum “kleinen geschichtlichen Credo” Dt 26,5-10 e Dt 26,5-9: Ein Beispiel altisraelitischer Geschichtstheologie*, em: LOHFINK, Norbert. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament 8, Stuttgart 1990, 263-290 e 291-303.

somente é realizável por Deus. A libertação, quando acontece, tem caráter de milagre: ela depende da *mão forte e do braço estendido de Deus*, quando Ele age *em meio a grande terror, com sinais e prodígios* (Dt 26,8). Nem o líder nem o povo são capazes de realizar o êxodo por conta própria. Se a libertação dependesse do homem, terminaria em apedrejamento e morte.

### 7. IR ATRÁS DA SOLIDARIEDADE DE DEUS (vv. 5-6d)

O discurso mais longo é reservado a Iahweh (vv. 5b-6d). Observando os verbos que marcam o ritmo do texto, a fala de Deus forma-se por oito elementos (sete mais um). Os vv. 5d.6b (o terceiro e sexto elementos) criam uma moldura em redor dos vv. 5d.6a, que ocupam o centro desta unidade literária. A conexão nasce do paralelismo formado pelo verbo *bater*: *confira teu bastão com que bateste no Nilo* (v. 5d) e *bate na rocha* (v. 6b)<sup>21</sup>. Esta moldura realça os dois elementos no centro, onde se espera o mais importante numa estrutura concêntrica. O primeiro elemento central é o meio-versículo mais curto no discurso: *Vai!* (v. 5f). O segundo destaca-se, no texto hebraico, por ser frase nominal. Além disso, a partícula deítica (traduzida por: *veja*) e a circunstância de Iahweh falar de si mesmo em primeira pessoa, dão ênfase ao v. 6a: *Veja, (sou) Eu quem ficará de pé ali, à tua frente, sobre a rocha no Horeb*<sup>22</sup>. O início e o fim do discurso de Iahweh (vv. 5b.6d) são marcados pela presença da palavra *povo*, fornecendo uma inclusão que emoldura toda a fala de Deus<sup>23</sup>. O último elemento, *e o povo beberá* (v. 6d), apresenta, por cima, a solução para o problema que deu origem a história: *não (teve) água para o povo beber* (v. 1c).

<sup>21</sup> No texto hebraico, o verbo *bater* aparece, as duas vezes, na mesma forma: Qal Perfeito 2ª Singular Masculino. No v. 6b, o vav consecutivo, acrescentado, faz com que o verbo dê continuação ao imperativo *leva* no v. 5d. Por ser a mesma escrita e pronúncia, a referência fica mais clara.

<sup>22</sup> Observando os verbos no texto hebraico, v. 6a também é realçado por interromper as duas formas verbais no Qal Perfeito com vav consecutivo (v. 5e: *vai*; v. 6b: *bate*) que dão continuidade aos imperativos anteriores (cf. vv. 5b.c.d).

<sup>23</sup> A palavra *povo* ocupa, nos dois meios-versículos, a última posição. Em todo o texto, o termo *povo* aparece sete vezes (vv. 1c.2a.3a.b.4b.5b.6d).

Com a fala de Iahweh, salientada por sua beleza literária, o autor apresenta as perspectivas teológico-éticas decisivas. A narração da *sede em Massa e Meriba* realça, sobretudo, “a misericórdia de Iahweh com seu povo necessitado. O grito de Moisés a Iahweh resulta numa resposta positiva”<sup>24</sup>. A presença salvadora de Deus é sublinhada no centro: *Veja, (sou) Eu quem ficará de pé ali, à tua frente, sobre a rocha no Horeb* (v. 6a)<sup>25</sup>. “Não é dito se Iahweh será invisível ou, de alguma forma, visível neste lugar. Em todo caso, Sua presença causará a dádiva da água”<sup>26</sup>. Nada se fala de um castigo do povo por ter *discutido com Moisés e resmungado* contra ele (vv. 2a.3b). Deus simplesmente elimina a causa da miséria.

Moisés torna-se, novamente, intermediário e instrumento na mão de Deus. Apesar de sua incompreensão, ele é chamado a *passar à frente do povo* (v. 5b), porém, não deve ir sozinho. Os *anciãos de Israel* (v. 5c) e o *bastão* (v. 5d), sinal visível da força do Deus do êxodo, devem acompanhá-lo. O líder simplesmente é chamado a continuar a caminhada: *vai!* (v. 5e). Este elemento é central no texto. *Iahweh estará à frente de Moisés* (v. 6a), o que deve ser motivo suficiente para o líder não parar. Exige-se confiança na providência divina. O caminho revelará a bondade de Deus para com o Seu povo.

### 8. A MEMÓRIA DO “DEUS NO NOSSO MEIO” (v. 6c-7)

O autor da história da *sede em Massa e Meriba* não está interessado em narrar os detalhes do milagre, de como *sáiram as águas da rocha* (v. 6b.c)<sup>27</sup>. Também não acrescenta nada sobre as reações dos israelitas. Simplesmente consta que *Moisés fez aos olhos dos anciãos de Israel* como

<sup>24</sup> CRAGHAN, John F. Êxodo, 106; BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. *Comentário Bíblico*, São Paulo, v. 1, 1999.

<sup>25</sup> Por ser frase nominal, v. 6a expressa o aspecto de permanência: *Sou Eu quem (sempre) estará ali*.

<sup>26</sup> NOTH, Martin. *Das 2. Buch Mose Exodus*, 111.

<sup>27</sup> O verbo *sair* lembra o projeto do êxodo.

Deus tinha lhe falado (v. 6e). Portanto, o ponto de focalização está em Deus, que eliminou a causa da miséria e garantiu assim a continuação do projeto do êxodo.

O comportamento de Moisés mudou durante a história. Sua primeira reação ao protesto do povo era marcada por incompreensão. O resultado dessa postura era a ameaça concreta de o povo usar violência. A solução apontada pelo texto, porém, é outra. A segunda reação de Moisés é *gritar a Iahweh* (v. 4a), procurar o caminho a partir de Deus: *O que posso fazer para este povo?* (v. 4b). Como consequência, povo e líder podem experimentar a providência divina, o cumprimento da promessa que *o povo beberá* (v. 6d). Moisés apenas *fez* o que Deus lhe ordenou (v. 6e).

No final, Moisés estabelece a memória da experiência da solidariedade de Deus com seu povo. Dá ao *lugar* do milagre o *nome de Massa (Prova) e Meriba (Discussão)*, por causa dos filhos de Israel terem discutido e posto *Iahweh à prova* (v. 7a)<sup>28</sup>. O nome do lugar lembra, primeiramente, a atitude de incompreensão por parte de Moisés: *Por que discutis comigo? Por que pondes Iahweh à prova?* (v. 2e-f). No outro lado, porém, o nome lembra a *prova* de amor que Deus deu ao seu povo. Não permitiu que a comunidade do êxodo *morresse de sede*. O leitor deve estar lembrado que Iahweh se revelou como aquele que *está no meio* do povo sofrido (v. 7b)<sup>29</sup>.

Matthias Grenzer é doutor em Teologia Bíblica. Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção e no Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes.

<sup>28</sup> Os dois substantivos *Prova* (a) e *Discussão* (b) são colocados de forma inversa na segunda parte da frase: *por terem discutido* (b') e *posto à prova* (a') Cria-se uma pequena estrutura concêntrica: a-b-b'-a'.

<sup>29</sup> Dedico este artigo a Marcel Beaudry (+2000), professor na École Biblique et Archéologique Française de Jerusalem.

Preencha o cupom de assinatura abaixo e envie junto com um cheque nominal ao Instituto Educacional Seminário Paulopolitano, Av. Nazaré, 993 - CEP 04263-100 - Ipiranga - São Paulo - SP, Faculdade Assunção, ou se preferir, faça o depósito do valor referido e mande-nos o comprovante junto com a ficha de renovação, via fax: (11) 272-7630. Depósito: **R\$25,00** - Banco: **Itaú** - Agência: **0644** - Conta nº: **98.580-6**.

## CUPOM DE ASSINATURA

*Assinatura por 1 ano R\$25,00*

NOME \_\_\_\_\_

ENDEREÇO \_\_\_\_\_

CEP

CIDADE \_\_\_\_\_ ESTADO \_\_\_\_\_

DATA \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

ASSINATURA \_\_\_\_\_