



- Artigos

The nāḥāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b-3:24): Malevolent or Benevolent?
Wilson de Angelo Cunha

Teologia cristã latino-americana – Anotações sobre a Área de Concentração do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP
Antonio Manzatto e Matthias Grenzer

Tecnologias de comunicação e informação na prática docente do professor de ensino religioso
Ivanaldo Santos e Jarbas Vargas Nascimento

Páscoa ou páscoas judaicas?
Gilvan Leite de Araujo

As práticas judaicas e a fé cristã no Diálogo com Trifão, de São Justino mártir
Daniel Marques Giandoso

O católico ocupante de cargo público de alto escalão à luz do código canônicos
Edson Luiz Sampel

In persona Christi servi: sobre a diaconia de Cristo e o ministério diaconal
Luciano Rocha Pinto

Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso
Rafael Lopez Villasenor

A ratio studiorum jesuítica no espírito do trivium
Murilo Alves

A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã: testemunhos bíblicos
Manoel Pacheco de Freitas

- Comunicações

A evangelização como definidora da identidade da Igreja: deixar-se ser evangelizada para evangelizar
Alzira Munhoz e Marcel Alcleante Alexandre de Sousa

Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica
Jefferson Zeferino

Escola católica: uma escola em pastoral!
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira e Valéria Andrade Leal

As estruturas retóricas paulinas em traduções em português: um estudo de 1 Coríntios 1,17-25
Vicente Artuso, Vera Lúcia Membrive Casagrande e Fabrizio Zandonadi Catenassi

A "opção preferencial pelos pobres" como chave hermenêutica da Exortação Apostólica Evangelii Gaudium
Vitor Hugo Lourenço

- Resenhas

Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação

- Teses e Dissertações

Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC/SP, defendidas no primeiro semestre de 2016



Revista de Cultura Teológica

Ano XXV • Nº 89

Revista de Cultura Teológica

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA – PUC-SP

Revista de Cultura Teológica

Ano XXV • Nº 89 • Jan/Jun 2017

Alzira Munhoz
Antonio Manzatto
Daniel Marques Giandoso
Edson Luiz Sampel
Emerson Sbardelotti
Fabrizio Zandonadi Catenassi
Gilvan Leite de Araujo
Ivanaldo Santos
Jarbas Vargas Nascimento
Jefferson Zeferino
Luciano Rocha Pinto
Manoel Pacheco de Freitas

Marcel Alcleante Alexandre de Sousa
Matthias Grenzer
Murilo Alves
Pedro K. Iwashita
Rafael Lopez Villasenor
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Valéria Andrade Leal
Vera Lúcia Membrive Casagrande
Vicente Artuso
Vitor Hugo Lourenço
Wilson De Angelo Cunha

A Revista de Cultura Teológica, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP, com mais de 20 anos de existência, é um veículo de difusão da pesquisa acadêmica na área de Teologia, mas também de Filosofia, destinada a professores e alunos de Teologia, a sacerdotes, a religiosos e religiosas, a leigos e leigas, e a todos que se interessam por temas teológicos. E a partir deste ano, passa a ter um novo formato, com duas publicações anuais, passando de trimestral para semestral, com a implantação de melhorias necessárias para um Periódico Científico em sua versão impressa, mas também eletrônica no Portal de Periódicos da PUC-SP.



Revista de
Cultura Teológica

Ano XXV • Nº 89 • Jan/Jun 2017



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

GRÃO-CHANCELER

ARCEBISPO DE SÃO PAULO

Dom Odilo Pedro Scherer

REITORA

Profa. Dra. Maria Amalia Pie Abib Andery

VICE-REITOR ACADÊMICO

Prof. Dr. Fernando Antonio de Almeida

PRÓ-REITORES (AS)

Profa. Dra. Alexandra Fogli Serpa Geraldini (Graduação)

Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca (Pós-Graduação)

Profa. Dra. Cláudia Elisabete Schwerz Cahali (Educação Continuada)

Prof. Ms. Antônio Carlos Malheiros (Cultura e Relações Comunitárias)

Profa. Dra. Marcia Flaire Pedroza (Planejamento, Desenvolvimento e Gestão)

COORDENADOR DO PROGRAMA DE ESTUDOS

PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA

Prof. Dr. Matthias Grenzer

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA - PUC-SP

Revista de Cultura Teológica

Ano XXV • Nº 89 • Jan/Jun 2017

Alzira Munhoz
Antonio Manzatto
Daniel Marques Giandoso
Edson Luiz Sampel
Emerson Sbardelotti
Fabrizio Zandonadi Catenassi
Gilvan Leite de Araujo
Ivanaldo Santos
Jarbas Vargas Nascimento
Jefferson Zeferino
Luciano Rocha Pinto
Manoel Pacheco de Freitas
Marcel Alcleante Alexandre de Sousa
Matthias Grenzer
Murilo Alves
Pedro K. Iwashita
Rafael Lopez Villasenor
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Valéria Andrade Leal
Vera Lúcia Membrive Casagrande
Vicente Artuso
Vitor Hugo Lourenço
Wilson de Angelo Cunha



FICHA CATALOGRÁFICA

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Semestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA

ISSN: 0104-0529

Revista de Cultura Teológica

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA – PUC/SP

Ano XXV– N. 89 – Jan/Jun 2017

ISSN: (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307

Diretor: Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa

Coordenador do Programa: Prof. Dr. Matthias Grenzer

Editor Científico: Prof. Dr. Pe. Pedro K. Iwashita CSSp

CONSELHO CIENTÍFICO:

1. Prof. Dr. Pe. André Wénin, Université Catholique de Louvain, Belgique.
2. Prof. Dr. Pe. Antonio Ignacio Madera, Xaveriana, Colombia.
3. Prof. Dr. Pe. Camille Focant, Université Catholique de Louvain, Belgique.
4. Prof. Dr. Eric Gaziaux, Université Catholique de Louvain, Belgique.
5. Prof. Dr. Geraldo L. Borges Hackmann, PUC-RS.
6. Prof. Dr. Pe. Hermann Rodriguez Osorio, Xaveriana, Colombia.
7. Prof. Dr. Pe. James Chukwuuma Okoye, Duquesne University, Pittsburgh, USA.
8. Prof. Dr. Pe. Jean Sinsin Bayo, Université Catholique, Abidjan, Côte d'Ivoire.
9. Prof. Dr. Pe. Mabundu Masamba Fidèle, Université Catholique du Congo, Kinshasa.
10. Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-RJ.
11. Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP.
12. Prof. Dr. Rainer Kessler, Universität Marburg, Deutschland.
13. Prof. Dr. Pe. Ronaldo Zacharias, UNISAL, SP.

CONSELHO REDACIONAL E PARECERISTAS:

1. Prof. Dr. Côn. Antonio Manzatto, PUC-SP.
2. Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, PUC-SP.
3. Prof. Dr. Pe. Denilson Geraldo, PUC-SP.
4. Prof. Dr. Pe. Edelcio Serafim Ottaviani, PUC-SP.
5. Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, PUC-SP.
6. Prof. Dr. Pe. Luiz Antonio Lopes Ricci, FAJOPA, SP.
7. Prof. Dr. Ir. Maria Freire da Silva, PUC-SP.
8. Prof. Dr. Fr. Luiz Carlos Susin, PUC-RS.
9. Prof. Dr. Matthias Grenzer, PUC-SP.
10. Prof. Dr. Pe. Manoel Pacheco de Freitas, FAJOPA, SP.
11. Prof. Dr. Marcelo Furlin, Metodista, SP.
12. Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP.
13. Prof. Dr. Sergio Azevedo Rogerio Junqueira, PUC-PR.
14. Prof. Dr. Pe. Tarcísio Justino Loro, PUC-SP.
15. Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, PUC-SP.
16. Prof. Dr. Waldir Souza, PUC-PR.

IMPRESSÃO: Paulinas

DIAGRAMAÇÃO: Jéssica Diniz Souza

CONTATO PARA ASSINATURA DA REVISTA IMPRESSA: Rita Miyagui

E-MAIL: rmiyagui@pucsp.br

TEL.: (11) 2065-4614; 2065-4619 TEL./FAX: (11) 2065-4600

ACESSO À VERSÃO ELETRÔNICA: <http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/current>

QUALIS CAPES B1; PREFIXO DOI: 10.19176

INDEXADORES: Capes; Latindex; DOAJ; REDIB.

FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO – PUC-SP

Av. Nazaré, 993 – Ipiranga – 04263-100 – São Paulo – SP, Brasil.
www.pucsp.br – <http://www.pucsp.br/teologia> – secteologia@pucsp.br
Tel.: (11) 2065-4614; 2065-4619; 2065-4600

Sumário

Editorial 7

Pedro K. Iwashita

Artigos

The nāhāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b-3:24): Malevolent or Benevolent? 10

O nāhāš no Jardim do Éden (Gn 2,4b–3,24): malévolo ou benévolo?

Wilson de Angelo Cunha

Teologia cristã latino-americana – Anotações sobre a Área de Concentração do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP 27

Latin-American Christian Theology Notes on the area of concentration of the Program of Post-Graduated Studies in Theology of PUC-SP

Antonio Manzatto e Matthias Grenzer

Tecnologias de comunicação e informação na prática docente do professor de ensino religioso 54

Information and Communication Technologies in the teaching practice of religious teacher education

Ivanaldo Santos e Jarbas Vargas Nascimento

Páscoa ou páscoas judaicas? 78

Passover or Jewish Passovers?

Gilvan Leite de Araujo

As práticas judaicas e a fé cristã no *Diálogo com Trifão*, de São Justino mártir 98

Jewish practices and the Christian faith in the Dialogue with Trypho of Saint Justin Martyr

Daniel Marques Giandoso

O católico ocupante de cargo público de alto escalão à luz do código canônico 120

The catholic occupants of high-ranking public office in light of the Canonical Code

Edson Luiz Sampel

In persona Christi servi: sobre a diaconia de Cristo e o ministério diaconal 144

In persona Christi servi: the diakonia of Christ and the diaconal ministry

Luciano Rocha Pinto

Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso 172

Theological paradigms towards interreligious dialogue

Rafael Lopez Villasenor

A *ratio studiorum* jesuítica no espírito do *trivium* 198

The Jesuit ratio studiorum in the spirit of the trivium

Murilo Alves

A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã: testemunhos bíblicos	219
The Lord's Supper in the Christian Community: Biblical Testimonies	
Manoel Pacheco de Freitas	

Comunicação

A evangelização como definidora da identidade da Igreja: deixar-se ser evangelizada para evangelizar	265
The Evangelization as definition of the identity of the Church: leave be evangelized to evangelize	
Alzira Munhoz e Marcel Alcleante Alexandre de Sousa	
Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica	309
Karl Barth: a brief introduction to his thinking on the horizon of theological ethics	
Jefferson Zeferino	
Escola católica: uma escola em pastoral!	332
Catholic School: A Pastoral in school!	
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira e Valéria Andrade Leal	
As estruturas retóricas paulinas em traduções em português: um estudo de 1 Coríntios 1,17-25	355
The Pauline rhetorical structures in translations in Portuguese: a study of 1 Corinthians 1,17-25	
Vicente Artuso, Vera Lúcia Membrive Casagrande e Fabrizio Zandonadi Catenassi	
A “opção preferencial pelos pobres” como chave hermenêutica da Exortação Apostólica Evangelii Gaudium	381
The “preferential option for the poor” as the hermeneutical key of the Apostolic Exhortation <i>Evangelii Gaudium</i>	
Vitor Hugo Lourenço	

Resenhas

Ao lado dos pobres: Teologia da libertação	411
Emerson Sbardelotti	

Teses e dissertações

Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC/SP, defendidas no 1º semestre de 2016	415
---	------------

Prezado(a) leitor(a),

A Revista de Cultura Teológica cumpre sua missão de divulgar a produção científica de pesquisadores da área de Teologia, e nesta edição traz as seguintes pesquisas: Wilson de Angelo Cunha em “O nãhãš no Jardim do Eden (Gen 2:4b-3:24): Malévolo ou Benévolo?” pesquisou sobre a figura da serpente (Hebraico nãhãš), que tem sido interpretada como um símbolo negativo, mas essa visão negativa é questionada. Antonio Manzatto e Matthias Grenzer em “Teologia cristã Latino Americana. Anotações sobre a Área de Concentração do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC/SP” acolhe o debate atual sobre a presença da teologia no mundo acadêmico, e apresenta um estudo que descreve a proposta epistemológica que o Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP faz à comunidade científica. Ivanaldo Santos e Jarbas Vargas Nascimento em « Tecnologias de comunicação e informação na prática docente do professor de ensino religioso” refletem sobre a relação do uso das Tecnologias de Informação e Comunicação na prática docente do professor de ensino religioso. Gilvan Leite de Araújo em “Páscoa ou páscoas judaicas?” pesquisou sobre a celebração da Páscoa em Israel, que relembra o evento histórico no qual os hebreus, escravos do Egito, foram libertados pelas mãos forte de Iahweh e conduzidos para a Terra Prometida. Daniel Marques Giandoso em “As práticas judaicas e a Fé cristã no Diálogo com Trifão de São Justino mártir” analisou as argumentações de Justino contrárias à circuncisão e os argumentos de Trifão contrários à messianidade de Jesus. Edson Luiz Sampel em: “O católico ocupante de cargo público de alto escalão à luz do código canônico” demonstra como o funcionário público católico de alto escalão pode animar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do evangelho, praticando o chamado “ato administrativo discricionário”. Luciano Rocha Pinto em “In persona Christi servi:

sobre a diaconia de Cristo e o ministério diaconal” constata que Inácio de Antioquia foi, possivelmente, o primeiro a aproximar e relacionar o ministério dos diáconos a Jesus Cristo ao afirmar que devem ser respeitados como o próprio Cristo. Rafael Lopez Villasenor em: “Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso” pesquisou sobre os caminhos e pressupostos necessários para o diálogo inter-religioso para o cristianismo a partir dos desafios da teologia em um mundo globalizado marcado pela intolerância, a desconfiança e o preconceito. Murilo Alves pesquisou em “*A ratio studiorum* jesuítica no espírito do *trivium*” constatou que a pedagogia da *Ratio Studiorum*, inspirada no espírito do *trivium* escolástico, remonta ao humanismo dos clássicos greco-latinos, para desvitalizá-los e instrumentalizá-los a serviço de uma Retórica “cristianizada”. Manoel Pacheco de Freitas em “A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã – testemunhos bíblicos” se concentra sobre os problemas das questões das fontes e da estratificação dos textos relacionados à Ceia do Senhor, com o objetivo principal de aprofundar a fé da igreja. Além desses artigos temos as comunicações, escritos também com critérios científicos, de Alzira Munhoz; Marcel Alcleante Alexandre de Sousa; Jefferson Zeferino; Sérgio Rogério Azevedo Junqueira; Valéria Andrade Leal; Vicente Artuso; Vera Lúcia Membrive Casagrande; Fabrizio Zandonadi Catenassi e Vitor Hugo Lourenço. A Revista de Cultura Teológica foi contemplada com o DOI institucional da PUC/SP, e recebeu o prefixo: 10.23925, que passa a valer para os artigos publicados a partir deste ano, e para os artigos publicados nos anos anteriores, continua valendo o prefixo: 10.19176. Boa leitura.

Pedro K. Iwashita
Editor científico

Artigos

The nāhāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b-3:24): Malevolent or Benevolent?¹

○ nāhāš no Jardim do Éden
(Gn 2,4b–3,24):
malévolo ou benévolo?

Wilson de Angelo Cunha*

Abstract: Traditionally, the serpent (Hebrew nāhāš) has been interpreted as a negative symbol, in some sources as the vehicle used by the tempter to cause the fall of mankind. This negative view of the serpent has been questioned recently again. Two main points are raised in relation to the narrative of Genesis 2-3. First, in the literature and iconographic material of the Near East, snakes function as positive symbols of life and wisdom. Second, it is argued that the narrative of Genesis 2-3 gives no indication that the serpent should be interpreted negatively. The present article argues against this recent stance and shows that both from the perspective of the Near Eastern material and the narrative itself, the snake is best interpreted as a negative symbol.

Keywords: nāhāš; Eden narrative; Fall; Ancient Near East Literature; Genesis 3:1-6, 13.

Resumo: Tradicionalmente, a serpente (hebraico nāhāš) tem sido interpretada como um símbolo negativo, em algumas fontes como o veículo usado pelo tentador para causar a queda da humanidade. Essa visão negativa da serpente tem sido questionada recentemente de novo. Dois pontos principais são levantados com relação à narrativa de Gênesis 2–3. Primeiro, na literatura e no material iconográfico do Antigo Oriente Próximo, serpentes funcionam como símbolos positivos, de vida e de sabedoria. Segundo, argumenta-se que a narrativa de Gênesis 2–3 não oferece indicações de que a serpente deva ser interpretada de modo negativo. O presente artigo argumenta contra essa postura recente e mostra que, tanto da perspectiva do material do Antigo Oriente Próximo e da narrativa própria, a serpente é melhor interpretada como um símbolo negativo.

Palavras-chave: Nāhāš, *Narrativa do Éden, Queda, Antiga Literatura do Próximo Oriente, Gênesis 3,1–6,13.*

1. Introduction

The nāhāš in the Garden of Eden narrative has been traditionally seen in negative terms. A cursory look at its early history of interpretation in both Jewish and Christian sources will provide a picture of the nāhāš as a deceiver, destroyer, and as the devil.

The view of the serpent as a deceiver is prevalent and it is based on the woman's reply to YHWH's probe: "the nāhāš deceived me" (Gen 3:13). The Old Greek version of Genesis used the verb ἀπατάω, "to lead astray,"² to translate the *hiphil* of nāša' "to deceive." A number of early sources will use ἀπατάω or its cognates in connection with the nāhāš. For instance, Sib. Or. 1:39-41, dated to the "turn of the century,"³ refers to the serpent as "terrible" (αἰνός) and one that "treacherously deceived (ἐξαπατάω)" Adam and Eve to "go to the fate

¹ A version of this article was read at the 2015 Annual Meeting of the Society of Biblical Literature in Atlanta. Abbreviations of primary and secondary sources are taken from the SBL Handbook of Style.

* Associate Professor for Biblical Studies and Theta Alpha Kappa chapter coordinator. Le Tourneau University, School of Theology. Texas, USA.

² See Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 66.

³ See Collins, *The Sibylline Oracles*, 1:331. Book 1:387-400 is viewed as belonging to a Christian redaction (see Collins, *Oracles*, 1:331).

of death and receive knowledge of good and evil.” Later in lines 59-64, the serpent is considered the “cause of the deceit” (ἀπάτη). In the Apocalypse of Moses, dated in between 100 B.C. and 200 A.D.,⁴ Eve refers to the serpent as “our enemy” (ὁ ἐχθρὸς ἡμῶν) the one who “deceived (ἀπατάω) us” (Apoc. Mos. 15:1). This document goes on to relate how the “devil” (ὁ διάβολος) induced the serpent to “deceive” (ἐξαπατάω) Adam through his wife (see Apoc. Mos. 16:1-5). In this composition, the serpent is an instrument in the hands of the devil – (see “the devil answered me through the mouth of the serpent” in Apoc. Mos. 17:4) – the one who “enticed” (δελιάζω) Eve (see Apoc. Mos. 19:1). Later on, Eve acknowledges that the serpent “deceived” (ἀπατάω) her (Apoc. Mos. 23:5). In the scene of divine sentences, God accuses the serpent of “misleading (πλανάω) the weakened of heart” (Apoc. Mos. 26:1) and of “enticing” (δελιάζω) Adam and Eve (Apoc. Mos. 26:3). The Latin version of the same document, known as the Life of Adam and Eve, lacks Eve’s retelling of the story of the Fall⁵ but it does contain Adam’s version of that story. Whereas in the Greek version the nāhāš is called an “enemy,” in the Latin version he is termed “the adversary, the devil” (*adversarius diabolus*), the one who seduced Eve (see *L.A.E.* 33:1-2; see also 10:1-4). Besides, the Latin version contains an account of the devil’s motivation against the humans. Because of his refusal to worship Adam, who had been created in YHWH’s image, the devil was expelled from his “glory.” His motivation was to have Adam expelled from the “bliss” of paradise (see *L.A.E.* 12:1-16:3). In 4 Maccabees, dated somewhere in between 63 B.C. and 70 A.D.,⁶ the serpent is referred to as “destructive and deceitful” (λυμῶν ἀπάτης) and one who was not able to lead the “mother” to defile her chastity

(4 Macc 18:8).⁷ The Wisdom of Solomon, which some scholars date to the reign of Caligula in 37-41 A.D.,⁸ identifies the serpent of Gen 3 with the devil (διάβολος; see Wis 2:24).⁹ In NT sources, the serpent is said to have “deceived” (ἐξαπατάω) Eve (see 2 Cor 11:3; 1 Tim 2:14). In the somewhat later, Christian composition of the Apocalypse of Ezra, dated in between the 2nd and 9th centuries A.D., the theme of the serpent as “deceitful” also appears (see Gk. Apoc. Ezra 2:16).¹⁰ This brief summary of early sources shows that the serpent was, by and large, seen in a negative way, sometimes being represented as an animal that was an instrument in the hands of the devil (see Apocalypse of Moses) while at other times being the devil itself (see Wisdom of Solomon and Life of Adam and Eve).

This negative view of the nāhāš has been recently challenged anew. In her 2012 book, *The Storyteller and the Garden of Eden*, for instance, Ellen A. Robbins argues that the serpent should not be seen as a villain in the story as the history of interpretation has made him to be.¹¹ For her, the snake acted, at best, as an enabler, leading to the humans increased capabilities.¹² She also finds no villainy in the Garden of Eden story as there was no villain: “No one is particularly good or evil; the categories of good and evil are irrelevant. We can’t even say that each of the characters acts out of self-interest. God is

⁷ See Charlesworth, *The Good & Evil Serpent*, 21.

⁸ For this dating, see Vriezen and van der Woude, *OudIsraëlitische & VroegJoodse Literatuur*, 1:417: “Het werk is mogelijk in de laatste decennia vóór het begin van onze jaartelling ontstaan..., maar waarschijnlijker tijdens de regering van keizer Caligula (37-41 n. Chr.).”

⁹ Charlesworth, *The Good & Evil Serpent*, 490 n. 71, credits the Wisdom of Solomon with the first identification of the serpent with the devil. On the other hand, Robbins, *The Storyteller and the Garden of Eden*, 107, credits the Life of Adam and Eve as the first document to make that equation.

¹⁰ For the dating, see Stone, *Greek Apocalypse of Ezra*, 2:563.

¹¹ See Robbins, *Eden*, 105-109.

¹² *Ibidem*, 141.

⁴ For this dating, see Johnson, *Life of Adam and Even*, 2:252.

⁵ See Johnson, *Life of Adam and Even*, 2:249. The Latin text is estimated to have been produced anywhere from 100 B.C. to 400 A.D., see Johnson, *Life of Adam and Even*, 2:252.

⁶ For this dating, see Anderson, *4 Maccabees*, 2:533.

simply maintaining the order He (sic!) created...”, while humans are simply disrupting that order.¹³

Two main points have become important in the discussion of the nāhāš in Gen 2-3. First is the symbolism of the serpent in the broader Ancient Near East and, more particularly, its symbolism in the Hebrew Bible. Robbins argues that, differently from the perspective of modern readers, the ancients did not view snakes in a negative light. She cites the narrative in Num 21 in which those who looked at the “fiery snake (*sárap*)” lived. For her, the story in Num 21 functions as the origin for the *Nehushtan* in the temple in Jerusalem (see 2 Kings 18:4). She claims that this positive view of snakes reached even to NT times when the “symbolism of the snake was more associated with life than with death.”¹⁴ And, second, details about the serpent in the narrative of the Garden have also played a role. One of them is the meaning of the word ‘arûm. In Robbins’ view, there is not “... anything wrong with being ‘arûm in and of itself” and that “... it is basically a good thing... except when it leads someone to fail to take God into account...”¹⁵ The other issue is the seemingly unfulfilled threat of death in Gen 2:17. The famous scholar James Barr has argued that “it is God who is placed in a rather ambiguous light. He has made an ethically arbitrary prohibition, and backed it up with a threat to kill which, in the event, he does nothing to carry out.”¹⁶

In light of these comments, this article will first briefly discuss the symbolism of the serpent in the Ancient Near East by paying attention to selected iconographical sources. Then, it will turn to a discussion of specific details in the Eden narrative.

2. Serpent Symbolism in the Ancient Near East

In his ground-breaking discussion of iconographical material from the Ancient Near East, Othmar Keel grasped well the equivocal nature of serpent symbolism:

The ambiguous nature of the lion and the bull is even more marked in the case of the serpent. The serpent incorporates the most manifold and contradictory significances... The serpent is thus a savior-deity... but also the embodiment of the primeval evil.¹⁷

Among the types of sources from which to attempt a reconstruction of the “serpent symbolism” prevalent in the ANE, this article will focus only and briefly on literary and iconographical material.

2.1. The Serpent as a Symbol of Life and Protection

Fragments of a ceramic vessel bearing a serpent with its mouth open were unearthed in Jericho. Its estimated date is around 1700 BCE. The vessel fragments were found in a chamber that “stored temples objects” and it belonged “to a group of vessels reserved for sacred use.” In a recent publication, Charlesworth accepted the interpretation of the site’s original excavator, viewing the serpent in the vessel as “an emblem of the Mother-goddess, symbolizing Life within the Earth.”¹⁸

That the serpent represents life is clear from the “Epic of Gilgamesh.” In this epic, Gilgamesh attempts to gain immortality, despite the fact that he was two-thirds god (ANET, I.ii.1).¹⁹ After the death of Enkidu, his friend (ANET VIII.ii.2), Gilgamesh sets out on a journey

¹⁷ Keel, *Symbolism*, 87. See also Stordalen, *Echoes*, 237.

¹⁸ Charlesworth, *The Good & Evil Serpent*, 63.

¹⁹ The line that demarcates the fundamental difference between gods and humans in the literature of the Ancient Near East is that gods have both wisdom and immortality, whereas humans have only wisdom. Clear evidence for this claim can be found in “The Adapa Story,” which tells the story of how the semi-divine Adapa lost the opportunity to attain immortality. For the story, see COS, 1:449 and further discussion in Mettinger, *The Eden Narrative*, 107-109.

¹³ *Ibidem*, 142-143.

¹⁴ *Ibidem*, 111-112.

¹⁵ *Ibidem*, 111.

¹⁶ Barr, *The Garden of Eden*, 12.

to attain immortality. He meets Utnapishtim, the only human to have survived the flood and who was then made immortal by the gods (see tablet XI in ANET). Utnapishtim tells Gilgamesh a secret of the gods, of a plant that is capable of giving life. Although Gilgamesh seized the plant, he lost it to a snake on his way back to Uruk. The snake, upon eating from the plant, shed its skin and rejuvenated itself. It is this ability of serpents that turn them into symbols of life.²⁰ Another Mesopotamian story that is relevant here is the myth of Adapa. In it, the gods Tammuz and Gizzida (also known as Ningishzida) offer Adapa “the bread and water of life to make him immortal.”²¹ This is important because Ningishzida is a “serpent-god” and one who offers immortality to Adapa.²²

A ceramic vessel with two serpents was found in a tomb in Jericho and its estimated date is circa 2000-1800 BCE. Because the mouths of the serpents “are directed to the opening from which water would pour out,” one scholar has interpreted them as “non-threatening” and as symbols of “protection of the contents that embody health and life.” The serpent, thus, was appealed to for protection against potential sickness lying in the elements poured out of the cup, like water and milk.²³

In an Egyptian depiction of the world (Tutankhamun (1358-1349 BCE), a central figure appears with a coiled serpent encircling both its head and its feet. This figure has been identified with the creator-god Ptah based on the hieroglyphic sign *imn wnw*, which

reads as “he who conceals the hours.” The function of this deity is to seize “into himself all the hours of the day and night, in order to release them again as a new creation.” This is the function of Ptah, the creator-god. Farther evidence is found on the mummy-form of the figure and a comparison with the Berlin hymn to Ptah, which refers to his feet being on the earth while his head is set in the heavens. A sign for *mḥn* “the coiled one” accompanies the serpent surrounding the head. This serpent “is an antitype of Apophis” and its function is to guard “the sun god at his setting against the monstrous, evil serpent”.²⁴

This function of the serpent as a protector of the sun-god is well illustrated in an Egyptian Papyrus of Heruben (1085-950 BCE) dating to c. 1085 BCE. In it, a coiled serpent appears on top of the head of the sun-god Re as he enters into the netherworld. Interestingly, a wavy serpent attacks Re’s sun-bark but seems to be defeated by Seth.²⁵

2.2. The Serpent as a Symbol of Chaos

In the The Tell Asmar Cylinder Seal (ca. 2350-2150), found in Eshnunna, modern Tell Asmar, in central Mesopotamia and place of Sumerian and later Akkadian city-states, there is a seven-headed dragon-serpent being killed by a divine-like figure holding a spear. Four of its heads are limb, while the remaining three remain upstretched as if still fighting against the divine figure. Scholars disagree as to whether the serpent must be identified with Ugaritic Lotan and Hebrew Leviathan or not.²⁶ Irrespective of the identification of the seven-headed serpent, the seal does portray it in a negative fashion.

In the Kudurru, limestone (12th BCE), housed at the Louvre, there are two serpents: one at the top and one at the bottom. They

²⁴ Keel, *Symbolism*, 45.

²⁵ *Ibidem*, 54-55.

²⁶ See a detailed discussion of this seal in Barker, *Isaiah’s Kingship Polemic*, 130-139. For a critical review of this monograph, see Cunha, *Review*: 197-201. On the seal, see also more briefly, Keel, *Symbolism*, 52-53.

²⁰ See Joines, “The Serpent”, 2.

²¹ See *ibidem*, 2. Schüle makes the important observation that serpents often appear in the environment of a tree or plant that has the power to give immortality. This seems to indicate that serpents were, at times, symbols of immortality. See Schüle, *Die Urgeschichte*, 74.

²² Ningishzida is an underworld god whose origins can be traced back to Mushkhusu, a “snake-dragon,” and the beast of the underworld god Ninazu, who was worshipped in city of Eshnunna since the 3rd millennium BCE (see Green, “Ancient Mesopotamian Religious Iconography,” 4:1841.

²³ Charlesworth, *The Good & Evil Serpent*, 62-63.

have been interpreted as representing “the lower and upper oceans”.²⁷ The lower serpent is depicted at the bottom of a citadel-like structure. This structure has been interpreted as a representation of “the city of the nether world”.²⁸ If this is correct, then, the serpent symbolizes “the waters of Chaos”.²⁹

In literary sources, the serpent can also be portrayed negatively. In the *Enuma Elish*, Tiamat, the personification of chaos, prepares for battle against Marduk by preparing “matchless weapons”, among which are “monster-serpents, sharp of tooth, unsparing of *fang*”, filled with “venom for blood”.³⁰

2.3. Summary

This brief overview of the “serpent” symbolism in iconographical and literary sources of the Ancient Near East confirms the claim that the “serpent” is a multi-dimensional symbol. It carries with it positive and negative connotations. However, one must reject the claim that the serpent was associated “more with life than with death” as the picture one gets from the Ancient world does not allow for such a conclusion. One can better say that the serpent was overall associated with both death and life. Therefore, any assessment of the nāḥāš in our narrative will have to be based on its current literary context.

3. The nāḥāš in the Garden of Eden Narrative

Important for an understanding of the depiction of the nāḥāš in the narrative of Gen 2-3 is the dialogue section between the woman and the nāḥāš (Gen 3:1-6) and the woman’s evaluation of what happened in Gen 3:13. This section will briefly analyze details in each

one of these passages in order to gain a better picture of the nāḥāš in the Eden narrative.

3.1. The Dialogue (Gen 3:2-6)

The dialogue between the woman and the nāḥāš In Gen 3:1-5 are part of the narrator’s strategy to illustrate the description of the nāḥāš as ערום.³¹ The present discussion will, therefore, pay close attention to details in that dialogue.

3.2.1. לא מות תמותון (Gen 3:4)

The nāḥāš starts its dialogue with the woman with an incomplete sentence about what YHWH had said concerning the trees in the garden.³² By the use of “all the trees,” the nāḥāš makes the prohibition not to eat from one tree universal and exaggerates it,³³ while implying that such a prohibition is also “unreasonable.”³⁴ But it is the nāḥāš’s denial that the humans would not die by partaking from the prohibited tree that introduces the main tension in the narrative flow of this story.³⁵ This is even more so given the fact that the humans do not cease to exist after they both eat from the tree. This raises the question as to whether it is YHWH or the nāḥāš who speaks the truth.

³¹ See e.g. Hess, “Roles,” 16: “The first seven or eight verses of Genesis 3 provide an account of the garden incident which is as subtle as the serpent in its allusions and implications.” The fact that the nāḥāš speaks is an indication of it being described as “shrewd, clever,” see Stordalen, *Echoes*, 239.

³² See Alter, *Genesis*, 11; and, more recently, Cotter, *Genesis*, 34. The use of the first two words in the mouth of the nāḥāš, אָרָא, כִּי, have presented problems for interpreters since ancient times. The LXX (τί ὅτι) and Vulg. (*cur*) read them as a question: “why did God say...” and many commentators have followed: “has God really said...” or similarly. See, e.g., Cassuto, *Genesis*, 1:144 (Cassuto takes the particle כִּי as the indicator of a question mark and אָרָא as the one marking emphasis); von Rad, *Genesis*, 88; Wenham, *Genesis* 1-15, 1:73; Coats, *Genesis*, 54.

³³ See Schüle, *Die Urgeschichte*, 74; Chaine, *Genèse*, 47.

³⁴ See, e.g., Moberly, “Interpreters,” 24.

³⁵ See *Ibidem*, 25. See also Barr, *Eden*, 8: “But still more central to our theme is the matter of *death*” (italics his).

²⁷ *Ibidem*, 46.

²⁸ *Ibidem*, 47.

²⁹ *Ibidem*, 47.

³⁰ ANET, 65 (italics theirs).

Scholars have been divided on this issue. For instance, James Barr claims that it was the nāḥāš who “was right in such matters”. The man did not die and the divine punishment focused “in the area of *work*”, namely, making it unpleasant for humankind.³⁶ Further, Barr rejected the view that the humans were “condemned to death” when they ate from the forbidden tree. He considers this explanation as “evasion of the text and its evidence.” For him, the warning was to be fulfilled rather sooner than later or, at least, much sooner than Adam’s 930 years. In an almost comical way of putting things, Barr claims: “None of us will be deterred from evil-doing if we are told that ‘if you do this, you will be a dead man (or woman) a hundred years from now’.”³⁷ Death, therefore, is not the consequence for the disobedience, while Barr does concede that the manner of death may be.³⁸

Conversely, R. W. L. Moberly interprets the warning of “death” as metaphorical, whose main point is “alienation” from God and the “diminishing of life.”³⁹ For him, the question has to do with the genre and purpose of the story. Moberly reads the story as a parable or fable and one “whose purpose is to promote reflection and learning on the part of the reader/hearer...” It is the non-fulfillment of the threat to cease to exist that leads the reader to “construe ‘die’ metaphorically”. He points to Deuteronomy for the equation of “life” with “blessing” and “death” with “curse” and draws the conclusion “that it is the quality of Israel’s existence that is at stake”.⁴⁰ As for the nāḥāš, Moberly sees it as attacking both God’s truthfulness and trustworthiness.⁴¹ For him, God remains the one who speaks the truth as the man’s quality of life is diminished by the curses and by his alienation, while the nāḥāš assumes a malevolent role.

³⁶ *Ibidem*, 8-9.

³⁷ *Ibidem*, 10.

³⁸ *Ibidem*, 11.

³⁹ Moberly, “Interpreters,” 37.

⁴⁰ *Ibidem*, 37.

⁴¹ *Ibidem*, 24.

This discussion raises the question as to what to do with the words of the nāḥāš: “you will certainly not die.” I wish to address this issue from the perspective of the Deuteronomistic History. In his *The Eden Narrative*, Tryggve N. D. Mettinger sees affinities with Deuteronomistic theology in the following aspects of Gen 2-3: (a) the use of divine commandment in Gen 2:16-17; 3:11, 17; (b) the use of the expression “to listen to the voice of Yahweh.” Although Gen 3:17 uses the expression שָׁמַע לְקוֹל, the Deuteronomistic phrase is שָׁמַע בְּקוֹל. However, Exod 15:25-26 also has שָׁמַע לְקוֹל as a divine commandment; (c) the motif of curses (see Deut 11:26-28). Mettinger argues that “when the humans transgress the divine prohibition, they are expelled from the garden and its blessings.”⁴² And, (d), the presence of a divine test. In the light of Deut 8:1-3; Exod 16:4; 15:25-26; Gen 22; Job 1:8-9, Mettinger sees the Eden narrative as a divine test of the first couple.⁴³ He further claims that the main theme of the narrative under discussion is “disobedience and its consequences”. Whereas obedience would lead to life, symbolized by the tree of life, disobedience led to evil, which encompasses “death and the human condition at large.” As for the question as to why none of the terms for “law” appear in Gen 2-3, Mettinger advances that this was due to a universalizing spin that was given to the Eden narrative: “The law is for Israel; the commandment in the primeval garden is for humanity”.⁴⁴ Mettinger argues Gen 2-3 must be seen as a “corollary” to the Deuteronomistic History:

... the Eden narrative displays a close connection between disobedience to God’s very first commandment and the expulsion from the Garden of Bliss. The story produces a paradigmatic case. The disobedience of Israel in the Deuteronomistic History is here transformed into the disobedience of the first human couple. The consequences of this primeval act of disobedience by the first humans are understood to affect all human life. Having missed the

⁴² Mettinger, *Eden*, 51-52.

⁴³ *Ibidem*, 52-55.

⁴⁴ *Ibidem*, 57.

chance to attain immortality, the first man and woman succumb to the fate of having to die. In this, they are representative of the whole human race. Thus, *while DH supplies an etiology for the loss of the land, the Eden Narrative serves as an etiology for the loss of the Garden of Bliss.*⁴⁵

To Mettinger's points, I would like to add the following two: (e) the Deuteronomistic History describes the exile of Northern Israel (722BCE) and Southern Judah (587BCE) as one of being expelled from the presence of YHWH (see 2 Kings 17:18; 24:20). As such, one can say that the narrative complex extending from Gen 2:4-2Kings starts and ends of exile. And, (f), exile is in fact used as a metaphor for "death" elsewhere in the Hebrew Bible. For instance, Isa 26:19 refers to the "dead" of YHWH: "May your dead live o Lord... wake up and shout, you who dwell in the dust." Ezek 37 describes the exiled community as a "valley of dry bones." That they are as good as dead is evident in YHWH's question: "can these bones live." As such, in my view, the warning of death in Gen 2:17 is indeed fulfilled and it takes shape in the humans' expulsion from the Garden of Eden/presence of YHWH. As this garden has been seen as a place of abundant life, to be expelled from it means certain death to come.

3.2. "The nāḥāš deceived me" (Gen 3:13)

As the brief overview of the reception of Gen 2-3 has shown (see above), it is the woman's declaration that the nāḥāš deceived her that led to a negative view of the nāḥāš. Recently, one scholar has argued that the woman was in fact not deceived and this "despite her protestations to the contrary."⁴⁶ Two reasons are advanced in support of this interpretation. First, the woman's attempt at "self-defense" indicates that her words cannot be taken at face value because "... taking the woman's testimony at her word is precisely what the context of

blame-shifting asks us *not* to do".⁴⁷ And, second, the woman's claim that the nāḥāš deceived her contradicts Gen 3:4-5, which records her "thought-process:" she saw, took, ate..., although one can easily say that her "thought-process" was induced by the nāḥāš.

The key to determine whether the woman was blame-shifting in her response to YHWH is the use of the expression *מה זאת עשית* "what is this that you have done?" In a recent study, Ziony Zevit argues that this type of question "... was often used rhetorically when something bad and unexpected occurred and when the details were obvious and the identity of the responsible parties was beyond dispute".⁴⁸ He points, for instance, to Gen 12:18, where Pharaoh asks Abraham as to why he did not inform him that Sarah was his wife (see also Gen 26:10 for a similar episode between Abimelech and Isaac in relation to Rebecca). See also Gen 29:25, where Jacob questions Laban after he discovered that he had given him Leah instead of Rachel. Zevit further argues that the soliciting of "actual information" was conveyed with the use of the masculine form of the demonstrative pronoun *zeh* instead of *zo't* (see, for instance, Gen 44:15; Judg 8:1; 2 Sam 12:21; Nehemiah 2:19; 3:17). As such, Zevit concludes that "God's question to the woman is rhetorical, a plaint rather than a request for information" and proposes to render such an expression as "how could you do such a thing, upsetting the order that I established". And, most importantly, he concludes that "since the question is not a true one, the woman does not respond".⁴⁹ As such, there is no blame-shifting in the woman's answer. Her words must be taken at face value and they certainly offer a window into how the narrator views the nāḥāš.

⁴⁷ *Ibidem*, 137.

⁴⁸ Zevit, Eden, 181.

⁴⁹ *Ibidem*, 182.

⁴⁵ *Ibidem*, 59 (italics his).

⁴⁶ Robbins, Eden, 135.

4. Conclusion

From this discussion, the following points are important:

- (a) While, strictly speaking, it is correct that the nāḥāš should not be identified with Satan, as it was done in some Early Jewish and Christian sources, the author(s) of this story portrays it in a rather negative way;
- (b) In my view, the main window to his views of the nāḥāš are to be found in the words he put in the woman's mouth: "the nāḥāš deceived me."
- (c) I have argued that the woman's answer is not a maneuver to shift the blame onto the nāḥāš because the expression *mah + zo't + asah* is not used in Hebrew to require unknown information. Rather, it functions rhetorically as an expression that can be translated as "how could you have done such a thing?"
- (d) I have also argued that the words of Yahweh in Gen 2:17 do indeed come to fruition in the form of the expulsion of the humans from the garden. In light of other passages in the Hebrew Bible, "exile" is equated with "death." In a sense, the humans die "on the day" they are driven out of the garden.
- (e) I have also shown that the multifaceted symbolism of the serpent in the broader literature and artifacts of the Ancient Near East does not help in the decision as to whether the nāḥāš in the garden was malevolent or benevolent. That decision must be made by paying careful attention to details in the narrative itself.

Bibliography

- ALTER, Robert. Genesis: Translation and Commentary. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- ANDERSON, H. 4 Maccabees (First Century A.D.). The Old Testament Pseudepigrapha. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983.

- BARKER, William D. Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24-27. Forschungen zum Alten Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- BARR, James. The Garden of Eden and the Hope of Immortality. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- CASSUTO, Umberto. A Commentary on the Book of Genesis. Jerusalem: The Magnes Press, 1961.
- CHAINED, J. Le Livre de la Genèse. Les Éditions du Cerf. Collection Lectio Divina. Paris: Les Éditions du Cerf, 1949.
- CHARLESWORTH, James H. The Good & Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized. The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven and London: Yale University Press, 2010.
- COATS, George W. Genesis with an Introduction to Narrative Literature. Forms of the Old Testament Literature, vol. 1. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- COLLINS, J. J. The Sibylline Oracles. The Old Testament Pseudepigrapha. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983.
- COTTER, David W. Genesis. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2003.
- CUNHA, Wilson de Angelo. Review of William D. Barker. Isaiah's Kingship Polemic. Forschungen zum Alten Testament 2/70. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. Bibliotheca Orientalis, vol. LXXIII/1, n. 2, p. 197-201, Janeiro/April 2016.
- GREEN, Anthony. Ancient Mesopotamian Religious Iconography. Civilizations of the Ancient Near East. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006.
- HALLO, William W. and K. Lawson Younger, Jr. The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden: Brill, 2003.
- HESS, Richard S. The roles of the woman and the man in Genesis 3. Themelios, vol. 18, p. 15-18, 1993.
- JOINES, Karen Randolph. The Serpent in Gen 3. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 87, p. 1-11, 1975.
- JOHNSON, M. D. Life of Adam and Even (first-century A.D.). The Old Testament Pseudepigrapha. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983.

- KEEL, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Translator Timothy J. Hallett. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.
- METTINGER, Tryggve N. D. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2007.
- MOBERLY, R. W. L. Did the Interpreters Get It Right? Genesis 2-3 Reconsidered. *Journal of Theological Studies*, vol. 59, n. 1, p. 22-40, 2008.
- MURAOKA, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain: Peeters, 2009.
- PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- ROBBINS, Ellen A. *The Storyteller and the Garden of Eden*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2012.
- SCHÜLE, Andreas. *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009.
- STONE, M. E. *Greek Apocalypse of Ezra (Second to Ninth Century A.D.). The Old Testament Pseudepigrapha*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983.
- STORDALEN, T. *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. *Biblical Exegesis & Theology*, vol. 25. Leuven: Peeters, 2000.
- VON RAD, Gerhard. *Genesis*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1972.
- VRIEZEN, Th. C. and A. S. van der Woude. *OudIsraëlitische & VroegJoodse Literatuur: De Literatuur van Oud-Israël*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2000.
- WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary, vol. 1. Nashville, Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 1987.

Recebido em: 06/03/2017

Aprovado em: 28/04/2017

Teologia cristã latino-americana Anotações sobre a Área de Concentração do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP

Latin-American Christian Theology
Notes on the area of concentration
of the Program of Post-Graduated
Studies in Theology of PUC-SP

*Antonio Manzatto**
*Matthias Grenzer***

Resumo: Acolhendo o debate atual sobre a presença da teologia no mundo acadêmico, o estudo aqui apresentado descreve a proposta epistemológica que o Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP faz à comunidade científica. Ao intitular sua única Área de Concentração de “Teologia cristã”, é preciso destacar o significado do termo “teologia” e, especificamente, o

* Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Docente-permanente no PEPG em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa “Literatura, Religião e Teologia” (LERTE).

** Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha. Docente-permanente no PEPG em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa “Tradução e Interpretação do Antigo Testamento” (TIAT).

núcleo fundante e identitário da teologia cristã. Como a fé cristã e a prática que ela produz sempre se dão em determinados contextos histórico-sociais, também a teologia, como ciência hermenêutica e estudo crítico de tais realidades, assume traços característicos. Nesse sentido, a teologia cristã pesquisada no PPG em Teologia da PUC-SP se caracteriza, epistemologicamente, como latino-americana, sendo que sua reflexão adquire, justamente a partir dessa identidade, uma capacidade dialogante maior com relação às demais realidades humanas.

Palavras-chave: Teologia; Cristianismo; América-Latina; Universidade; Estudos avançados.

Abstract: Considering the current debate about the presence of theology in the academic world, this study will describe the epistemological proposal that the Program of Post-Graduated Studies in Theology of PUC-SP does to the scientific community. “Christian Theology” is the new title for the single area of concentration. Though, it is necessary to highlight the meaning of the term “theology”, and specifically the foundational and identity nucleus of Christian Theology. As the Christian faith and its practice always take place in certain historical-social contexts, theology as a hermeneutical science and critical study of these realities assumes characteristic traits as well. In this sense, the Christian Theology researched in the Program of Post-Graduated Studies in Theology of PUC-SP is epistemologically characterized as Latin American. Its reflection acquires, due of its identity, a greater capacity of dialogue in relation to other human realities.

Keywords: Theology, Christianity, Latin America, university, advanced studies

Introdução

Nos últimos anos, tem ocorrido no Brasil um debate intenso sobre a *teologia*, especialmente sua epistemologia, e, ligada a essa

questão, sua presença no mundo acadêmico, sobretudo no espaço universitário e na sociedade atual. Existem, portanto, perguntas sobre quais seriam, exatamente, os objetos materiais passíveis de investigação teológica, e sobre de que forma, com qual método e, conseqüentemente, com qual cientificidade a teologia os pesquisa?

Existem, atualmente, nove *Programas de Estudos Pós-Graduados* (PPGs) em *Teologia* no Brasil, sendo que sete deles se configuram como acadêmicos e dois como profissionais. Junto a outros doze PPGs em *Ciência(s) da(s) Religião(ões)*, os PPGs em Teologia são membros da *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião* (ANPTECRE).¹ Além disso, reconhecidos pela *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), do *Ministério da Educação* (MEC), os PPGs em Teologia e em Ciências da Religião formam, juntos, uma área de saber. Justamente em 2016, a CAPES criou a *Área da Teologia*, através da Portaria CAPES 174/2016, publicada no Diário Oficial da União de 13 de outubro de 2016, desmembrando a anterior Subcomissão de Teologia da Área de Filosofia.² Tal reorganização deu ainda mais visibilidade ao fato de que a Teologia se encontra integrada no chamado “Colégio das Humanidades” e na Grande Área das “Ciências Humanas”, acompanhando, nesta última, as Áreas de Antropologia/Arqueologia, Ciência Política e Relações Internacionais, Educação, Filosofia, Geografia, História, Psicologia e Sociologia. Sobra apenas a aparente infelicidade de que os PPGs em Ciências da Religião, embora sejam constitutivos dessa nova Área de Teologia, por enquanto não apresentam visibilidade no nome da Área.³

¹ Veja a lista dos PPG's em Teologia e Ciências da Religião, membros da ANPTECRE, no site oficial da Associação (<http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=associado&tela=14>).

² Veja o mapa das quarenta e nove Áreas, distribuídas em três Colégios e nove Grandes Áreas, no site da CAPES (<http://www.capes.gov.br/avaliacao/sobre-as-areas-de-avaliacao>).

³ A respeito do nome da Área, confira a discussão em Flavio SENRA. O teólogo e o cientista da religião: religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião

Os PPGs em Teologia, com sua presença em universidades comunitárias e faculdades, são importantes centros para a realização de pesquisas avançadas. É especialmente nesses espaços que há que se debater e formular o estatuto epistemológico da teologia. Nesse sentido, o estudo aqui apresentado busca descrever, pormenorizada-mente, a proposta feita pelo PPG em Teologia da PUC-SP. Afirma-se, comumente, que a teologia, “no contexto brasileiro, carece ainda de uma exposição clara de seu estatuto epistemológico para que possa adquirir a legitimidade plena, para além das legitimidades políticas já conquistadas”.⁴ Dessa forma, talvez seja até possível que a teologia, num futuro não tão distante, conquiste seu lugar também em universidades públicas, como já é o caso em diversos outros países.

1. Teologia – um conceito ligado ao cristianismo

O conceito *teologia* provém da junção de duas palavras gregas. No caso, os termos *deus* (θεός) e *palavra* (λόγος) se unem. Pela primeira vez, a expressão *teologia* surge com Platão (428/7–348/7 a.C.) no período clássico da antiga Grécia – veja o termo na obra *República* (Πολιτεία), Segundo Livro, 379 –, quando o personagem Sócrates discursa sobre “os tipos com respeito à teologia” (οἱ τύποι περὶ Θεολογίας), ou seja, sobre as marcas, formas ou concepções que deveriam fazer parte de um discurso autêntico sobre Deus.⁵

Desde o século II d.C., por sua vez, os autores cristãos usam o termo “teologia” para falarem de tudo o que se relaciona à sua fé e à forma de vivenciá-la. Sem descrever agora as concepções e configurações diferentes da disciplina teológica no decorrer da história do cristianismo, pode-se dizer que o conceito “teologia” se encontra,

ou Religiologia e Teologia no Brasil. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, ano 16, n. 1, p. 109-136, 2016.

⁴ João Décio PASSOS. Teologia na universidade: coisa eclesial ou coisa pública? *Rever: Revista de Estudos da Religião*, ano 16, n. 1, p. 80, 2016 (veja a mesma reivindicação nas páginas 84 e 93 a 94).

⁵ Michael BORDT. *Platons Theologie*. Freiburg: Herder, 2006.

de modo específico, ligado a esta tradição religiosa, sobretudo no Ocidente. São praticamente dois mil anos de argumentação sobre os conteúdos da fé cristã que estabeleceram ampla tradição, da qual, de uma maneira ou de outra, é herdeira a cultura contemporânea. Não é sem interesse notar o espaço de inter-relação da teologia cristã nascente com os ambientes culturais onde se situava. Nascido dentro do judaísmo, o cristianismo guardou relação com ele na utilização de seus conceitos-chave e matrizes teológicas, ainda que, com o passar do tempo, fosse se separando de maneira mais pronunciada. Em contato com o mundo da filosofia grega, o cristianismo não apenas traduziu-se em uma nova linguagem, mas configurou-se nessa nova realidade de forma praticamente completa, assumindo novas categorias e procedimentos teórico-metodológicos. Em contato com a estrutura social romana e, posteriormente, da advinda dos povos bárbaros, soube também ali entender-se e adaptar-se. Mas não só, porque de tal forma provocou a união entre judaísmo, helenismo e modos de existência romana e bárbara que se tornou matriz da cultura ocidental, que leva a marca cristã desde seu nascimento até os dias atuais. Afinal, o que chamamos de Ocidente é uma cultura fortemente marcada pelo cristianismo, com sua maneira de pensar, de argumentar e de propor valores para a convivência humana.

A partir do século XIII d.C., com o nascimento das universidades “no seio da cristandade”, a *teologia* também ocupa um lugar nesse espaço privilegiado em que “a razão busca sua autonomia”, sendo que “o caráter público da universidade abre os estudos teológicos, assim como os filosóficos, jurídicos e médicos, para um público mais amplo que habita as cidades e pode, agora, associar-se na busca do reconhecimento”.⁶ No decorrer da história das universidades, praticamente todas as religiões se tornaram nelas objeto de estudo científico. Surpreende, no entanto, que isso não tenha ocorrido sob

⁶ João Décio PASSOS. Teologia na universidade, p. 88.

o nome de *teologia*. Observa-se, por exemplo, o termo *Estudos Judaicos* para as pesquisas sobre judaísmo na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, ou *Estudos Hebraicos e Judaicos* na Faculdade de Letras da UFRJ. Ainda não existe um curso reconhecido de *Ciência Islâmica* no Brasil, mas é com este nome que os conteúdos da religião do Islã são estudados em importantes centros universitários no exterior. Semelhantemente se encontram estudos do Budismo, do Hinduísmo etc.

Enfim, o termo “teologia” não é propriedade exclusiva do cristianismo. Aliás, isso nem seria desejável, uma vez que um cristianismo mais consciente de sua fé sempre irá reconhecer a importância das outras religiões, valorizando as reflexões e os discursos delas sobre Deus, para assim “dialogar” e “agir conjuntamente” com elas pelas maiores causas da humanidade.⁷ A ação conjunta das religiões em benefício da humanidade é uma busca que tem marcas não apenas ocidentais mas também cristãs, na medida em que o próprio cristianismo é matriz cultural ocidental.

Observa-se aqui apenas que o termo “teologia”, sobretudo na cultura ocidental, historicamente chegou a ocupar significativos espaços a partir da presença do cristianismo. Como dito, isso não impede ninguém de usar a expressão fora desse espaço específico, atribuindo-lhe talvez uma relevância sem limites. O próprio cristianismo nunca pensou a teologia como ciência interna, oculta, destinada exclusivamente a seus fiéis ou à sua estrutura hierárquica. Sinal disso é que a reflexão cristã-teológica sempre ocorreu em diálogo, por excelência, com a filosofia, mas também com as demais ciências. Na verdade, o cristianismo não compreende sua fé vivida sem uma referência à comunidade, que ao longo do tempo se estruturou como Igreja. Esta se institucionalizou, ocupou espaço público importante e, ainda que com diferentes denominações, constitui referência necessária à elaboração teológica, como mostraremos a seguir. Mais

ainda, o cristianismo não compreende a vivência de sua fé sem referência à sociedade na qual vivem os crentes. Tanto do ponto de vista ético quanto do ponto de vista político, a afirmação da fé cristã tem consequências sociais, mais ainda pela força de suas estruturas eclesiais. Se isso, de um lado, traz compreensível receio acadêmico em relação a um possível controle institucional – fato do qual não está isento nenhum pesquisador acadêmico, qualquer que seja sua filiação institucional –, do outro lado, garante um espaço de atuação social bastante interessante à própria pesquisa teológica, que ultrapassa seus limites para alcançar a dinâmica social. Assim, a teologia dialoga não apenas com as ciências de forma acadêmica, mas também com a sociedade de forma vivencial.

Mais ainda: pode-se dizer que, “etimologicamente, *theo-logia* é discurso, pensamento, reflexão sobre Deus”.⁸ E, sublinhando o termo “palavra”, seja oral, seja escrita, “falar sobre Deus é a tarefa primeira da teologia”.⁹ Ao mesmo tempo, no entanto, a teologia está consciente da seguinte condição: “Trata-se de uma empreitada humana, não divina”, sendo que a teologia “apresenta o que percebe da verdade com argumentos que podem ser discutidos e questionados”, sabendo que, como teologia, “nunca possuirá a verdade nem a encontrará de forma absoluta”.¹⁰

Agora, por sua vez, é preciso dizer, de acordo com o propósito deste Artigo, como o *PPG em Teologia* da *PUC-SP* compreende a cientificidade das pesquisas realizadas por quem nele atua e onde imagina oferecer uma contribuição específica no âmbito dos estudos pós-graduados.

⁸ Roger HAIGHT. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 238.

⁹ Cesar KUZMA. A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. In: Afonso Maria Ligorio SOARES; João Décio PASSOS (org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 239.

¹⁰ Rudolf von SINNER. Teologia pública no Brasil. In: Afonso Maria Ligorio SOARES; João Décio PASSOS (org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 271.

⁷ Marcial MAÇANEIRO. *Religiões & Ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 185.191.

2. O núcleo fundante e identitário da teologia cristã

Do ponto de vista histórico, Jesus de Nazaré, em torno do ano 30 do século I de nossa era, tornou-se pregador itinerante, dando início a um movimento que imediatamente provocou reações e se prolongou mesmo depois de sua morte. Herdeiro das tradições do povo judeu, insistiu nas antigas promessas religiosas presentes na Torá, nos Profetas e nos Salmos, textos estimados pelos judeus como Sagradas Escrituras (Lc 22,44-45), mas as reinterpreto e atualizou para seu próprio ambiente existencial, de forma que atraiu seguidores e opositores por sua radical opção de propor outra forma de organização social que privilegiasse os mais pobres e sofridos.¹¹ Isso, que está contido na própria história e confissão do povo judeu, tem base em sua fé em Deus e foi por Jesus levado às últimas consequências, de forma que muitos o identificaram com o Messias prometido e o seguiram, enquanto outros trataram de eliminar sua influência social e, por isso, o condenaram à morte. Vale lembrar que o conceito de “Messias” também é de origem hebraica e indica um personagem acreditado como ungido de Deus para governar o povo em nome do próprio Deus, de maneira justa e definitiva. A tradução grega da palavra “Messias” é “Cristo”, que, a rigor, significa apenas “ungido”. Nota-se, então, que há uma elaboração na aproximação de conceitos distintos (Messias e Cristo) mais do que uma simples tradução. De

¹¹ Confira alguns dados bibliográficos mais significativos, com respeito à temática histórico-teológica aqui circunscrita, fazendo referência a títulos que, nos últimos anos, foram traduzidos para a língua portuguesa: Guiseppe BARBAGLIO. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2015; John Dominic CROSSAN; Jonathan L. REED. *Em busca de Jesus*: debaixo das pedras, atrás dos textos. São Paulo: Paulinas, 2012; Gerd THEISSEN. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009; John Dominic CROSSAN. *O nascimento do cristianismo*: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004; Ekkehard W. STEGEMANN; Wolfgang STEGEMANN. *História do protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 1999. A ausência de títulos nacionais indica o quanto, em termos nacionais, podem crescer os estudos histórico-teológicos de Jesus de Nazaré, favorecendo-se pesquisas de cunho científico.

alguma forma, já se faz aqui uma “elaboração teológica”, porque há deslize de significação na tradução dos conceitos.¹²

Fato é que, depois da morte de Jesus, a fé cristológica de seus seguidores resultou na continuação do movimento. Acreditando e anunciando sua ressurreição e a permanência de seu espírito como início do novo tempo para a humanidade, surgiram as comunidades cristãs, primeiramente dentro do judaísmo e, em pouco tempo, abrindo-se ao acolhimento dos não judeus para, logo depois, situar-se decisivamente no mundo greco-romano. Nascido, sobretudo, como movimento de escravos, camponeses e pobres, o cristianismo foi-se esparramando por todo o Império como uma nova proposta de vida, até chegar a atrair, por isso mesmo, outras classes sociais, como dos intelectuais, nobres e políticos.¹³ Afinal, o anúncio da chegada de Deus e de seu Reino e, mais, a forma de organização da vida da comunidade cristã, testemunhando a presença efetiva deste Reino na história humana, transformaram corações e mentes e proporcionaram uma nova maneira de as pessoas, os pequenos em primeiro lugar, referirem-se a Deus e à experiência de construção da humanidade.

Por outro lado, a fé dos primeiros cristãos em Jesus de Nazaré como o Messias ressuscitado, Filho de Deus e do homem, deu, ainda no primeiro século, origem a um novo tipo de literatura. No caso, os quatro *Evangelhos*, parte integrante dos escritos reunidos no Novo Testamento, expõem as tradições ligadas à pessoa de Jesus de Nazaré e à fé dos primeiros cristãos. Mais tarde, acompanhados por outros escritos epistolares, pela narrativa dos Atos dos Apóstolos e pela profecia do Apocalipse de João, os Evangelhos formariam o acervo dos vinte e sete textos históricos e literários que configuram

¹² Cf. Bernard Sesboué, *Le Christ dans la tradition de l'Église*: édition revue, corrigée et mise à jour. Tournai: Desclée, 2000.

¹³ Cf. Emilio Voigt. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus*: as razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.

o Novo Testamento, sendo que neles se transmitem a fé e a reflexão teológica a respeito de Jesus de Nazaré no período do cristianismo primitivo. Estes textos permaneceram como referência fundamental do cristianismo e foram sendo relidos e reinterpretados pelas subseqüentes gerações de cristãos inseridos nos mais diferentes lugares do Império Romano, ajudando o cristianismo a se difundir pelos diversos ambientes imperiais. Muitos desses cristãos, intelectuais e pensadores, passaram a elaborar um corpo de reflexão que queria entender e explicar, além de defender, os princípios fundamentais da fé cristã em referência à antiga religião de Israel, ao ambiente do mundo greco-romano e às diferentes experiências religiosas vividas pelas pessoas e comunidades que passavam a confessar a fé cristã. Estavam, então, definidas as bases da elaboração teológica cristã no horizonte de sua profissão de fé: a vida e a pessoa de Jesus de Nazaré, os textos que a ele se referem e o pensamento interpretativo dos Padres da Igreja.¹⁴

Em outras palavras, a teologia cristã, ao estudar a fé enquanto esforço humano, sempre o faz com vistas ao encontro interpessoal original e revelador entre Jesus e seus primeiros seguidores, sendo que este adquiriu, como experiência humana, as dimensões de uma proposta capaz de originar, de forma surpreendente, novas respostas marcadas pela mesma fé. No caso, essa fé pode levar as pessoas a se arriscarem em novos encontros interpessoais, os quais outra vez, ao avistarem o que há de mais humano neste mundo, proporcionam ao homem a oportunidade de se encontrar com o sentido de sua existência.

Portanto, a teologia cristã, ao estudar criticamente a fé cristã, deve se encontrar, primeiramente, com o modelo de fé original e revelador, narrado, por excelência, nos Evangelhos. Nesse sentido, torna-se plausível que, embora sejam “inseparáveis” e somente

existam “em unidade reciprocamente causada”, a fé e a revelação são os dois “fundamentos da teologia”.¹⁵ Comumente, ao se descrever o estatuto epistemológico da teologia, a fé é mencionada sem que se mencione sua origem. Assim também ocorre nos *Requisitos para a Apresentação de Propostas de Cursos Novos* (APCN) para a *Área de Teologia* na CAPES, publicados em 2016, onde se afirma, acolhendo a expressão cunhada por Santo Anselmo, que a “Teologia pesquisa a *inteligência da fé*”.¹⁶ Enfim, isso não é errado. No entanto, não descreve satisfatoriamente o que pode ser estudado ao se falar de teologia cristã.

Jon Sobrino afirma a teologia como *intellectus amoris*,¹⁷ o que não está em contradição com o *intellectus fidei*, mas, ao contrário, mostra melhor seu alcance. Na verdade, ao falarmos de fé não dizemos apenas crença, no sentido daquilo em que se acredita ou se sabe, mas dizemos também confiança, no sentido daquilo que se espera e se pratica. Sem negar a dimensão da fé como conhecimento, e, em referência à Revelação, a fé efetivamente conhece, é preciso entendê-la também como *éthos* que ocasiona uma práxis.¹⁸ Em outras palavras, pode-se dizer que a fé é um comportamento que testemunha a confiança do crente naquilo que é proposto e afirmado na Revelação de Deus (Hb 11,1).

Aqui se tem mais amplamente esboçado aquilo que o PPG em Teologia da PUC-SP se propõe a estudar em relação à afirmação da fé cristã. Porque, se, por um lado, há que se entender a Revelação de

¹⁵ Roger HAIGHT. *Dinâmica da teologia*, p. 239.

¹⁶ Confira os *Critérios de APCN 2017 – Teologia*, na p. 2 (http://www.capes.gov.br/images/documentos/Criterios_apcn_2semestre/Crit%C3%A9rios_de_APCN_2017_-_Teologia.pdf).

¹⁷ Jon SOBRINO. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996.

¹⁸ A perspectiva é clássica e tradicional, sobretudo na América Latina. Veja-se, por exemplo, Leonardo Boff. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980. Mais recente e aproximando a teologia da prática cristã, Christoph Schneider-Harpprecht; Roberto E. Zwetsch (org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

¹⁴ Por exemplo, Bernard SESBOUÉ. *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2002-2006. 4 vols.

Deus na história, sobretudo na pessoa e na ação de Jesus de Nazaré, por outro há que se compreender que isso deve ser feito de maneira, ao mesmo tempo, tradicional e atual. Ou seja, há uma tradição, a cristã, que entende e compreende as afirmações de sua fé de maneira contínua ao longo da história, em fidelidade ao conteúdo dessas afirmações. Mas cada época, cada geração, cada sociedade precisa entender, em relação a seu contexto próprio e a seus aspectos existenciais, o significado dessas afirmações de fé. Por isso, aquilo que se afirma como conteúdo da fé se historiciza na prática dos cristãos, incluindo as repercussões sociais que pode causar.

Resumindo os elementos aqui expostos, pode-se dizer que a proposta do PPG em Teologia da PUC-SP vê no estudo metodologicamente “justificado e científico de Jesus de Nazaré e de seu Evangelho” o ponto de partida e a referência para as pesquisas teológicas nele promovidas.¹⁹ Com a presença do adjetivo “cristão” no nome de sua única *Área de Concentração*, nomeada *Teologia cristã*, o PPG em Teologia da PUC-SP explicita que este “núcleo fundante e identitário quer favorecer o foco cristológico das pesquisas”.²⁰ Ou seja, estuda-se a fé a partir de sua configuração em relação às narrativas sobre Jesus de Nazaré e aos outros textos neotestamentários, cujo sentido só pode ser apreendido em referência às tradições de Israel, relidas e reinterpretadas a partir de Jesus. Estuda-se também a evolução da compreensão dessa fé ao longo da história, o que normalmente se chama de teologia estrita, seja na formação do corpo doutrinal, seja nas diferentes maneiras de os cristãos se comportarem em seus respectivos contextos.

Claro que a referência a Jesus de Nazaré, aos cristãos e a suas comunidades conduz inevitavelmente à compreensão do

compromisso eclesial da fé e da teologia.²¹ Diferentemente de outras crenças, o cristianismo não se compreende sem a referência fundamental à comunidade, ao coletivo. O “eu creio” sempre se liga ao “nós cremos”.²² Porque a proposta de Jesus de Nazaré é a de reorganização da vida social; a confissão de fé em sua pessoa não pode ser feita de maneira isolada da comunidade. Essa comunidade não será simples conceito, pois sua institucionalização é necessária em função da historicização da prática dos cristãos, que afirma que o Reino já está presente na história, ainda que de maneira simbólica.

No Brasil, com a separação entre Igreja e Estado e a consequente afirmação da laicidade do Estado, o mundo acadêmico teme possível controle da instituição eclesial, seja sobre o conhecimento da fé, seja, mais largamente, sobre o conhecimento produzido por outras ciências e que poderia ser controlado pela instituição eclesial ou pelas “verdades teológicas”. De um lado há um grande mito nisso, uma vez que as universidades nasceram, ainda no medievo, como órgãos da Igreja e em torno do ensino da teologia. Se evoluíram e alcançaram autonomia, tanto acadêmica quanto institucional, é uma prova de que tal controle, se existiu esporádica e localmente, não é comum nem é a tônica. Por outro lado, não se deve desconhecer que as instituições, mesmo as acadêmicas, sempre são governadas e financiadas por algum tipo de organização que, por isso, pode controlá-las, sim, por razões ideológicas, políticas ou financeiras, como também já vimos acontecer na história.

As Igrejas cristãs, de longa data, estão presentes no mundo da educação e realizam trabalhos de excelência. Esta é uma característica do ensino confessional, buscado ainda hoje por tantas pessoas exatamente por sua qualidade. No mundo universitário, é conhecido o trabalho exemplar desempenhado pelas universidades

¹⁹ Confira o Artigo 17, § 2º, Inciso III, no Regulamento do PPG em Teologia da PUC-SP (<http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/teologia#regulamento>).

²⁰ Artigo 17, § 2º, Inciso II, no Regulamento do PPG em Teologia da PUC-SP.

²¹ Assim, por exemplo, em Bernard Lauret; François Refoulé (org.). *Iniciação à prática da teologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

²² João Batista Libânio. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000.

confessionais, que se colocam entre as melhores do país, segundo os critérios do próprio Ministério da Educação. Na área de teologia e ciência(s) da(s) religião(ões) da CAPES, a maioria dos PPGs é de universidades confessionais, e tão bem avaliada como os PPGs de outras áreas que fazem parte das mesmas universidades. A questão toda se resume em analisar a proposta do PPG para saber se é meramente proselitista ou apologética, ou se ela se reveste de caráter e valor acadêmico, como é o caso do PPG em Teologia da PUC-SP.

3. A hermenêutica latino-americana

A teologia não é simples enunciado ou defesa de doutrina religiosa. Ela é uma reflexão crítica sobre a fé – *fides quaerens intellectum* – e sobre a prática que ela produz – *intellectus amoris*. As afirmações de Santo Anselmo e de Jon Sobrino marcam os pontos referenciais iniciais do trabalho teológico, que é desenvolvido, como foi dito, de maneira pertinente aos diferentes contextos históricos e sociais. Não se trata de relativizar conteúdos, mas de historicizar a compreensão sistemática da fé e a prática cristã.

Efetivamente a teologia fez enormes avanços no século passado, sobretudo, em termos católicos, no período do Concílio Vaticano II e naquilo que se lhe seguiu historicamente.²³ Se a sociedade evoluiu, e ela o fez rapidamente em vários e diversos setores, como a comunicação, a tecnologia, as ciências médicas etc., então a Igreja e a teologia que é desenvolvida em seu interior também precisaram evoluir para continuar pertinentes e significativas para a sociedade na qual se inserem. Esta foi uma das grandes percepções do Vaticano II, entendido como grande esforço de *aggiornamento* da compreensão da fé e da forma de a Igreja situar-se no mundo.²⁴ Daí se seguiu uma

elaboração teológica que, guardando fidelidade à tradição, se descobria inserida em contextos socioculturais bastante diferenciados no mundo que se tornava uma “aldeia global”. Apareceram, então, as teologias contextuais e, nesse movimento, o grande trabalho de elaboração de uma teologia de marca latino-americana, conhecida na época como teologia da libertação.

Fazer teologia latino-americana não é uma questão geográfica, mas epistemológica. Claro que a base da fé permanece a mesma, na referência à história de Jesus de Nazaré e à experiência de Deus que as comunidades crentes, na perspectiva de seu seguimento, viveram na história. Mas o pensamento latino-americano desenvolveu uma forma própria de compreendê-la e vivenciá-la, de forma que isso passou efetivamente a identificar a maneira de pensar a teologia cristã no continente. Mais ainda, a teologia aqui elaborada e a Igreja na qual se inseriu, sem restrição apenas à confissão católica, contribuíram enormemente para as transformações sociais que a sociedade conheceu – cultural, política, social e economicamente – em praticamente todos os países do continente. Não é exagero histórico afirmar que a sociedade latino-americana é o que é hoje por conta, também, da teologia que ela conheceu nas décadas passadas.

O que caracterizou o procedimento teológico cristão latino-americano, sua forma de compreender e praticar sua fé em Jesus e, assim, sua maneira de afirmar sua identidade de pertença à tradição eclesial, foram alguns pontos que podemos resumir em dois passos epistemológicos bem definidos.²⁵ O primeiro é o de compreender a

²³ Em vista da importância do Concílio Vaticano II, confira: FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS (FIUC). *50 anos após o Concílio Vaticano II: Teólogos do mundo inteiro deliberam*. São Paulo: Paulinas, 2017.

²⁴ Veja-se o *Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II*, em 7 de dezembro de 1965. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>.

²⁵ É conhecida a compreensão segundo a qual a leitura não se faz apenas em função do entendimento do texto, mas em função de o leitor se entender diante do texto, com as narrativas assumindo aqui importância capital. Paul Ricoeur trabalha de maneira bastante desenvolvida estes aspectos em vários de seus textos, e muitos de seus comentadores continuam na mesma perspectiva, inclusive com a questão da compreensão da identidade narrativa. Veja-se, por exemplo, Paul Ricoeur. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994-1997. 3 vols.

teologia como “ato segundo”,²⁶ ou seja, momento teórico de reflexão sobre a prática histórica dos cristãos, de maneira a compreendê-la, orientá-la e incentivá-la em direção à sua transformação para se aproximar do ideal do Reino de Deus. Por isso, a teologia da libertação existe porque há uma Igreja da libertação, e é latino-americana porque se refere à Igreja que aqui existe e atua. A metodologia teológica utilizada preferencialmente foi aquela conhecida como “ver, julgar e agir”,²⁷ porque a prática cristã, ao mesmo tempo base e objetivo da reflexão teológica, precisava se desenvolver de acordo com a sociedade onde os cristãos se inseriam, com os princípios e afirmações da fé eclesial e com eficácia histórica para a transformação social. Outras características da forma de fazer teologia na América Latina, como a referência bíblica, a hermenêutica histórico-filosófica, as alianças sociais e o incentivo às Comunidades Eclesiais de Base, tinham também como ponto nevrálgico o envolvimento com a prática cristã, ainda que a teologia permanecesse como elaboração teórica.

Outro passo epistemológico bem definido e praticado na teologia latino-americana foi aquele conhecido como “ruptura epistemológica”.²⁸ Tal ruptura insere a opção preferencial pelos pobres como chave de leitura da Revelação e, portanto, da compreensão da fé e da prática dos cristãos. Tal dado não vem apenas da realidade social, de forma a compor a estratégia pastoral ou política para guardar influência junto às classes menos favorecidas, mas constitui elemento essencial da hermenêutica teológica, pois está “implícita na fé cristológica”.²⁹ É verdade que, sob este aspecto, não apenas a teologia

latino-americana, senão toda teologia cristã leva esta marca. Na América Latina isso assumiu, em tempos de teologia da libertação, forte conotação política e ideológica, com amplos setores da sociedade sendo influenciados por este pensamento, independentemente da confissão religiosa, e vários mecanismos de poder a ele se opondo. Todos conhecemos o resultado que a história nos reservou.

O que vale destacar é que esta forma de fazer teologia, de modo contínuo, permaneceu no interior dos trabalhos teológicos desenvolvidos no continente, embora velada em determinados momentos e latitudes. Assim, constitui também o horizonte no qual se desenvolve a proposta e o trabalho do PEPG em Teologia da PUC-SP, sendo que este é herdeiro desse trabalho teológico latino-americano. Aliás, seja lembrado que a então Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, hoje reintegrada à PUC-SP, tem sido um dos centros mais importantes da elaboração da teologia da libertação no continente, com o trabalho sendo desenvolvido de forma acadêmica, sistemática e ecumênica. O saber fazer adquirido da experiência permite continuar a realizar um trabalho teológico que se faz em relação à prática eclesial e à realidade social existente no continente latino-americano.

É claro que existem, também, aportes diferenciados que advêm do próprio avanço da ciência e das transformações sociais. Embora exista em outros tempos, o estudo das narrativas adquire hoje caráter mais importante como forma de abordagem do texto bíblico, dos estudos da história, da forma de conhecer a sociedade e as ações dos cristãos. Ainda se trabalha dentro da atenção à prática dos cristãos a partir da preferência pelos pobres, mas se dá outro valor ao instrumental de outras ciências que ajudam o desenvolvimento do trabalho teológico. Assim como no passado a sociologia, a filosofia e a história foram importantes para o trabalho de elaboração teológica,

²⁶ Assim Gustavo Gutierrez. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁷ Cf. Agenor BRIGHENTI. Método Ver Julga e Agir. In: João Décio PASSOS; Wagner Lopes SANCHEZ (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

²⁸ Assim em Clodovis Boff. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

²⁹ Assim em Bento XVI. Discurso na Sessão Inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência*

Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 2008. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>.

hoje se tornam também importantes as artes, a arqueologia, a antropologia, a linguística e outros ramos do conhecimento, exigindo do teólogo uma grande capacidade de abertura e diálogo para poder, aprendendo com outras ciências e realidades, desenvolver seu trabalho de forma própria e adequada.

4. O princípio do diálogo

Uma leitura mais atenta dos Evangelhos já permite perceber o quanto, aparentemente, o próprio Jesus de Nazaré, ao comunicar sua mensagem, insistia no diálogo com seus ouvintes. De qualquer forma, as narrativas neotestamentárias apresentam amplamente perguntas críticas, incompreensões e resistências aos discursos proferidos e gestos realizados por Jesus, sendo que os diálogos culminaram em controvérsias, acusações e condenação à morte. Mesmo assim, Jesus de Nazaré, em princípio, não desistiu do diálogo, embora, em alguns momentos, tenha optado por não responder mais nada.

Contudo, a necessidade do diálogo surgiu concomitantemente ao projeto anunciado. Acolhendo, pois, as dimensões exodais e proféticas da religião do antigo Israel, Jesus de Nazaré insistiu, centralmente, na inversão do destino das pessoas mais sofridas. E tal processo histórico, com suas dimensões político-sociais, contava com o engajamento corajoso e corresponsável de todos. Talvez a narrativa sobre a multiplicação dos pães, única seis vezes contada nos quatro Evangelhos, seja um dos melhores exemplos para ilustrar a dinâmica prevista. No caso, a narrativa bíblica, de forma literária, sublinha justamente que é o diálogo entre Jesus e seus seguidores que leva estes últimos à compreensão da importância do ensino, da reorganização da sociedade em grupos menores, da existência de lideranças preocupadas com o povo sofrido, e à visão sábia de que os recursos existentes são suficientes para provocar o milagre da superação da miséria, fazendo todos experimentarem a abundância. Enfim, torna-se evidente que esse diálogo histórico,

de forma inteligente, poderia continuar na atualidade, a fim de os avanços com a construção de um “Brasil sem fome” se encontrarem cada vez mais favorecidos.

Seja aproveitado mais um pouco o exemplo aqui dado para ilustrar as dimensões amplas desse diálogo. Quando, pois, a teologia realiza seu exercício exegético-hermenêutico de compreensão das narrativas bíblicas, ela descobre que, na vida de Jesus de Nazaré, o projeto político-social do combate à fome se abre à experiência mística de Deus. Afinal, ele repete o gesto quíntuplo realizado no momento de multiplicar os pães – tomando o pão, olhando para o céu, agradecendo a Deus, dividindo o pão e dando-o a seus discípulos – também na última ceia, sendo que agora, segundo suas palavras, se identifica de tal forma com o pão partilhado que este traz presente a sua pessoa. Sem poder estender a reflexão aqui, é, por sua vez, possível imaginar as dimensões político-sociais que as celebrações religiosas da Eucaristia a partir desse paralelismo adquirem. Torna-se claro que não é possível limitar a celebração da fé cristã a qualquer espaço meramente interno, sem que o mistério aí pensado e/ou acreditado se tornasse um impulso para o diálogo com a sociedade.³⁰

O que foi descrito aqui, ou seja, o fenômeno de os conteúdos da fé cristã se dirigirem ao mundo, e não somente a um grupo particular, limitado e fechado, é amplamente estudado na teologia, sendo que o PPG em Teologia da PUC-SP, através das pesquisas nele realizadas, procura participar vivamente desse processo. Seja mencionada, a título de exemplo, a questão ecológica ou a realidade das migrações e dos imigrantes.³¹ Com isso, a teologia, junto às demais ciências

³⁰ Cf. Matthias GRENZER. Multiplicador dos pães (Mc 6,30-44). In: Ney de SOUZA (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 9-24.

³¹ Em vista da questão ecológica, veja a contribuição importante do Papa FRANCISCO (*Carta Encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015), sendo que a teologia, por sua vez, tem a tarefa de investigar a reflexão teológica presente nas colocações magisteriais (confira Antonio MANZATTO. O Papa

estudadas na universidade, se coloca a serviço das pessoas, da sociedade e da humanidade como um todo, consciente, de um lado, da atualidade da fé cristã estudada por ela, sabendo que os modelos de comportamento resultantes dessa tradição religiosa podem se tornar um ganho significativo para quem se interessa pela sobrevivência digna de todos. De outro lado, a teologia é enriquecida por esse diálogo, sendo que “a inteligência do amor” como verdade afirmada por ela é constantemente testada. Todavia, para que esse diálogo possa acontecer, é preciso investir em “consciência da história” e “teologias contextuais”, indo ao encontro do homem que vive na modernidade, disposto a enfrentar a tarefa de contínua “atualização” e “refontização”.³² Mais ainda: nesse processo de diálogo, a teologia, de um lado, estuda e expõe sua reflexão para ajudar as pessoas na busca de um conhecimento mais autêntico da fé cristã, sabendo, de outro lado, o quanto “os teólogos dependem do *sensus fidelium*” e “refletem sobre o *sensus fidelium*”.³³

Continuando o pensamento anterior, percebe-se também a importância de haver um diálogo entre os teólogos, no sentido de nenhum deles ser excluído de sua eventual participação no debate, uma vez que, com competência intelectual e vontade refletida, se proponha a enriquecer os estudos teológicos. Embora, na teoria, pareça ser algo óbvio, no mundo de pesquisa realmente existente sabe-se da necessidade de aumentar o número de quem ainda é minoria, especialmente das mulheres.

Francisco e a Teologia da Libertação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, p. 183-203, 2015). Sobre a temática dos imigrantes, veja Matthias GRENZER; Francisca Cirlena Cunha SUZUKI. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia*, v. 46, p. 159-178, 2016; Matthias GRENZER. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22): traços característicos do personagem Moisés. *Atualidade Teológica*, v. 49, p. 75-89, 2015.

³² Antonio MANZATTO. O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia. *Cadernos Teologia Pública*, n. 107, v. 13, p. 6.10-12, 2016.

³³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Sensus Fidei na vida da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2015. p. 53-55.

Há ainda outro aspecto em relação ao princípio do diálogo aqui descrito. Além do diálogo com as pessoas, a sociedade e a humanidade em geral, a teologia procura dialogar com as demais ciências. Uma das razões para tal diálogo se encontra no fato de a teologia, em muitos momentos, precisar realizar investigações específicas de cunho linguístico-literário, histórico-arqueológico, sociopolítico etc. Nesse sentido, é óbvio que as demais ciências, com seus conhecimentos e suas pesquisas, se tornam endereço para um amplo intercâmbio. Além disso, o “debate” interdisciplinar e qualificado favorece que, “aprendendo os valores do ambiente democrático”, se busque “sempre apresentar a autoridade dos argumentos, e não argumentos de autoridade”, sendo que assim se pode participar da “busca do bem comum, da universidade e da sociedade, de braços dados com pessoas, grupos e realidades diferentes que também querem o bem comum da humanidade”.³⁴

Enfim, querendo e precisando participar dos mais diversos diálogos – também no âmbito do mundo da cultura e da arte, algo ainda não mencionado até aqui –, percebe-se o quanto a teologia precisa assumir determinada responsabilidade. Enquanto o Estado e suas instituições são laicos, algo muito útil e necessário, as pessoas e o povo, em geral, continuam a ter sua fé religiosa. A teologia, ao ser, como descrito acima, a ciência que estuda criticamente a fé cristã, se torna um instrumento bem-vindo no sentido de cuidar desse patrimônio cultural e singular da humanidade. Além disso, o Estado e suas instituições não estão isentos do perigo de se corromperem, deixarem de ser democráticos e insistirem na opressão violenta dos cidadãos. Também as Igrejas cristãs hão de enfrentar esse mesmo perigo. A teologia, por sua vez, ao insistir na verdade libertadora da “inteligência do amor”, adquire aqui a tarefa de ajudar, de forma responsável, na defesa irrestrita da justiça, da liberdade e da

³⁴ Antonio MANZATTO. A teologia na universidade: perspectivas. *Revista de Cultura Teológica*, v. 69, p. 71, 2010.

sobrevivência digna de todos, de acordo com o encontro original e revelador entre Jesus de Nazaré e seus seguidores, tão estudado por ela.³⁵ Assumindo esse compromisso, ela deixa de ser “uma teologia de gabinete” e, “em diálogo com outras ciências e experiências humanas”, começa, de forma corajosa e com sua “finalidade” definida, participar dos debates mais decisivos em vista das construções de convivências alternativas, fazendo “as culturas no seu conjunto” vislumbrarem a salvação da humanidade.³⁶

Considerações finais

É verdade que a teologia elaborada na universidade não se define estritamente por sua ligação ou seus procedimentos eclesiais. Ela se torna acadêmica e, mesmo seguindo suas próprias exigências de cientificidade, como que adquire direito de cidadania e torna-se reconhecida como membro dos que compõem a sinfonia do conhecimento humano. Teologia não é simples discurso religioso proselitista nem se define por seus parâmetros confessionais. No entanto, ela se refere a uma fé enquanto se define, em sua própria natureza, como reflexão crítica sobre essa mesma fé e a prática que ela desencadeia. Dessa forma, a teologia, mesmo a acadêmica e cidadã, sempre se referirá a uma fé historicamente situada e concretizada, inclusive em relação à instituição confessional. Como isso está em sua natureza mesmo e em seu procedimento epistemológico, o risco de seu desvirtuamento é deixar de ser o que é.

Assim sendo, não há impedimentos para que a instituição que abriga o Programa em Teologia siga os mesmos critérios determinados para a organização e avaliação dos cursos e pesquisas desenvolvidos no âmbito da pós-graduação. Não há impedimentos

para que a CAPES avalie, como consta em seus documentos e no próprio documento da área, os Programas de Teologia com os critérios eminentemente técnicos e acadêmicos que utiliza para a avaliação dos outros programas de pós-graduação. A nova área definida pela CAPES – Área de Teologia – não corre o risco de ser menos produtiva ou menos qualificada que outras por suas ligações eclesiais e religiosas.

Claro que o termo “teologia” não é propriedade exclusiva do cristianismo, mas ele se desenvolveu no ambiente acadêmico em relação estrita com o cristianismo, e por isso não é estranho que se fale de uma “teologia cristã”. A natureza mesma da teologia, já foi dito, refere-se a uma confissão de fé específica, e nesse caso o PPG em Teologia da PUC-SP elabora sua teologia com a especificidade cristã. Claro que uma reflexão que enfoque o diálogo inter-religioso tem ali espaço, mesmo porque o cristianismo sabe que sua proposta não é exclusiva no mundo contemporâneo.

Sendo cristã, não é de estranhar que o cerne da teologia aqui desenvolvida tenha uma referência central explícita a Jesus Cristo, sem o que ela não seria cristã. Mas não é um discurso hermético, mas refere-se à experiência de humanidade e de convivência que vem da pregação e da referência a Jesus. Por isso ela se abre, de um lado, à realidade contemporânea latino-americana e, de outro, à capacidade dialogante de sua reflexão com relação a outras realidades humanas. O fato de ser cristã e latino-americana não a limita, mas a situa. E, por situar-se conhecendo sua identidade, pode mais fácil e amplamente dialogar, e mesmo produzir diálogo, com outras ciências e realidades do mundo do conhecimento ou de outras áreas do agir humano.

Note-se, por fim, que a recente história da teologia latino-americana, sobretudo em tempos de teologia da libertação, mostrou exatamente que uma reflexão teológica que leve a sério a realidade histórico-humana seja importante para a compreensão do mundo

³⁵ Confira Antonio MANZATTO. O teólogo, responsável pelo mundo. *CiberTeologia*, v. 10, p. 67-73, 2007.

³⁶ Papa FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. n. 133.

e a ação que o transforma. Outras ciências se interessaram por essa reflexão teológica, até mesmo passaram a refletir sobre seu conteúdo. Isso mostra apenas que a teologia se refere ao humano e, como tal, faz, sim, parte do universo de campos de conhecimento que querem conhecer o humano e ajudá-lo a se situar no mundo onde habita. Daí que o diálogo com as ciências, com as artes, com a política, enfim, com amplos campos do agir humano, é próprio da reflexão teológica que não fica presa, por sua própria natureza, ao hermetismo de discursos religiosos proselitistas.

O PPG em Teologia da PUC-SP, assim, afirma não apenas sua razão de ser, mas a amplitude de seu trabalho e a diversidade de sua produção. Inserido na universidade, efetivamente faz-se presente no universo das ciências que se propõem a fazer a humanidade prosseguir em seu caminho na história. Nem por isso deve renunciar à sua identidade, porque então já não seria mais teologia. A proposta de Jesus continua repercutindo hoje em dia, e não apenas muitos são tocados por sua figura e mensagem, como o mundo continua ainda perscrutando o significado de sua existência humana enquanto proposta de reorganização da vida em benefício de todos, em primeiro lugar dos pobres e mais fracos, exatamente para que todos “tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Bibliografia

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BORDT, Michael. *Platons Theologie*. Freiburg: Herder, 2006.
- BRIGHENTI, Agenor. Método Ver Julga e Agir. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Sensus Fidei na vida da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2015. p. 53-55.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo*: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus*: debaixo das pedras, atrás dos textos. São Paulo: Paulinas, 2012.
- FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS (FIUC). *50 anos após o Concílio Vaticano II*: teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: a alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. n. 133.
- GRENZER, Matthias. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22): traços característicos do personagem Moisés. *Atualidade Teológica*, v. 49, p. 75-89, 2015.
- GRENZER, Matthias. Multiplicador dos pães (Mc 6,30-44). In: SOUZA, Ney de (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 9-24.
- GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia*, v. 46, p. 159-178, 2016.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- KUZMA, Cesar. A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (org.). *Teologia pública*: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 231-247.
- LAURET, Bernard; REFOULE, François (org.). *Iniciação à prática da teologia*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000.

- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões & Ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MANZATTO, Antonio. A teologia na universidade: perspectivas. *Revista de Cultura Teológica*, v. 69, p. 71, 2010.
- MANZATTO, Antonio. O Papa Francisco e a Teologia da Libertação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, p. 183-203, 2015.
- MANZATTO, Antonio. O teólogo, responsável pelo mundo. *CiberTeologia*, v. 10, p. 67-73, 2007.
- MANZATTO, Antonio. O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia. *Cadernos Teologia Pública*, n. 107, v. 13, p. 6.10-12, 2016.
- PASSOS, João Décio. Teologia na universidade: coisa eclesial ou pública? *Rever: Revista de Estudos da Religião*, ano 16, n. 1, p. 80-93, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994-1997. 3 vols.
- SCHNEIDER-HARPPRECH, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sínodal, 2005.
- SENRA, Flavio. O teólogo e o cientista da religião: religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, ano 16, n. 1, p. 109-136, 2016.
- SESSBOUÉ, Bernard. *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2002-2006. 4 vols.
- SESSBOUÉ, Bernard. *Le Christ dans la tradition de l'Église*. Tournai: Desclée, 2000.
- SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 264-276.
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História do proto-cristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

VOIGT, Emilio. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus: as razões do seguimento*. São Paulo: Loyola, 2014.

Sites

- ANPTECRE. Disponível em: <<http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=associado&tela=14>>.
- BENTO XVI. Discurso na Sessão Inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 13-31 de maio de 2007. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 2008. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>.
- CAPES. Disponível em: <<http://www.capes.gov.br/avaliacao/sobre-as-areas-de-avaliacao>>.
- CRITÉRIOS DE APCN 2017 – Teologia, p. 2. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/documentos/Criterios_apcn_2semestre/Crit%C3%A9rios_de_APCN_2017_-_Teologia.pdf>.
- DISCURSO do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II, em 7 de dezembro de 1965. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>.
- REGULAMENTO DO PPG em Teologia da PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/teologia#regulamento>>.

Recebido em: 06/03/2017

Aprovado em: 09/05/2017

Tecnologias de comunicação e informação na prática docente do professor de ensino religioso

Information and Communication Technologies in the teaching practice of religious teacher education

*Ivanaldo Santos**
*Jarbas Vargas Nascimento***

Resumo: O objetivo desse estudo é refletir sobre a relação sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação na prática docente do professor de ensino religioso. As principais vozes teóricas do estudo são: Levy, Masetto, Mercado, Cysneiros, Passos, Queiroz e Casseb. Por fim, afirma-se que as Tecnologias de Informação e Comunicação são uma possibilidade do professor do ensino religioso cumprir a missão ética de refletir e analisar o fenômeno religioso, de promover a convivência e o diálogo aberto e fraterno entre as diversas e diferentes confissões religiosas, incluindo aqueles indivíduos que não possuem uma confissão ou credo religioso, e ser um promotor da cidadania ativa.

* Pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

** Doutor em Letras pela PUC-SP, professor do Departamento de Português e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: jvnf1@yahoo.com.br.

Palavras-chave: Tecnologias de Informação e Comunicação; Professor; Ensino Religioso.

Abstract: The aim of this study is to reflect on the relationship on the use of Information and Communication Technologies in the teaching practice of religious education teacher. The main theoretical voices of the study are Levy, Masetto, Mercado, Cysneiros, Passos, Queiroz and Casseb. Finally, it is stated that the Information and Communication Technologies are a possibility the teacher of religious education fulfill the ethical mission to reflect and analyze the religious phenomenon, to promote coexistence and open and fraternal dialogue between the various and different religious denominations including those individuals who do not have a confession or creed, and be a promoter of active citizenship.

Keywords: Information and Communication Technologies; Teacher; Religious education.

1. Introdução

Atualmente existe um debate em torno das competências da educação religiosa no espaço escolar.¹ Dentre outros fatores, esse debate visa a estabelecer algumas linhas gerais sobre que competências que o professor de ensino religioso deve possuir, sobre a questão de um currículo mínimo e das exigências que o aparelho escolar deve possuir e deve, ao mesmo tempo, requisitar dos discentes.

Esse debate acontece em um momento histórico muito peculiar, na segunda década do século XXI, ou seja, em um momento onde vários atores no campo político-educacional (pedagogos, teóricos políticos, sociólogos, teólogos, etc) procuram superar antigos

¹ CAMARGO, M. M.; SERRANO, J. M. T. Las competencias em la educación religiosa escolar: algunas cautelas y proyecciones. In: *Ciberteologia*, ano VIII, n. 37, 2012, p. 197-213.

preconceitos contra o ensino da religião no espaço escolar e, com isso, refletir e tentar construir uma epistemologia do ensino religioso.²

Além disso, as primeiras duas décadas do século XXI presenciaram a formação de uma tríada que impulsiona tanto os processos e debates no campo da educação como também em outros setores da sociedade, como, por exemplo, o desenvolvimento de novas tecnologias e os desafios no espaço da comunicação e das mídias. Essa tríada é formada pela comunicação, pela educação e pelas novas tecnologias.³

O presente estudo não pretende exaurir o debate em torno dos temas e das competências da educação religiosa no espaço escolar. Algo que em tese é quase impossível. O objetivo é bem mais simples, deseja-se debater uma competência específica do professor de ensino religioso, ou seja, o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) na prática docente do professor de ensino religioso.

Para alcançar o objetivo o estudo foi dividido em três partes, sendo elas: Tecnologias de Informação e Comunicação e a mediação pedagógica; Atual situação do ensino religioso no Brasil; Tecnologias de Informação e Comunicação na prática docente do professor de ensino religioso. Por fim, afirma-se que as Tecnologias de Informação e Comunicação são uma possibilidade do professor do ensino religioso cumprir a missão ética de refletir e analisar o fenômeno religioso, de promover a convivência e o diálogo aberto e fraterno entre as diversas e diferentes confissões religiosas, incluindo aqueles indivíduos que não creem, que não possuem uma confissão ou credo religioso, e ser um promotor da cidadania ativa.

2. Tecnologias de Informação e Comunicação e a mediação pedagógica

As Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) têm, com algumas exceções, ocupado cada vez mais espaço no mundo globalizado, de modo que sua presença se faz marcante nas esferas da sociedade. No campo educacional também não podia ser diferente. Embora, com mais ou menos intensidade de acordo com as localidades e públicos diversos, as TICs têm sido usadas como instrumento de mediação pedagógica, na busca de facilitar o processo de ensino e de aprendizagem.

As Tecnologias de Informação e Comunicação são ferramentas pedagógicas capazes de potencializar as situações educativas. São consideradas TICs, dentre outras: os computadores pessoais (PCs, *personal computers*), as câmeras de vídeo e foto para computador ou webcams, gravação doméstica de CDs e DVDs, os diversos suportes para guardar e portar dados como os disquetes (com os tamanhos mais variados), discos rígidos ou hds, cartões de memória, pendrives, zipdrives e assemelhados, a telefonia móvel, a TV, o correio eletrônico (e-mail), as listas de discussão (*mailing lists*), a internet, principalmente através da world wide web (principal interface gráfica da internet), os websites e home pages, os quadros de discussão (*message boards*), o *streaming*, o *podcasting*, uma enciclopédia colaborativa (a wikipedia, possível graças à Internet, à www e à invenção do wiki), as tecnologias digitais de captação e tratamento de imagens e sons, a captura eletrônica ou digitalização de imagens (*scanners*), a fotografia digital, o vídeo digital, o cinema digital (da captação à exibição), o som digital, a TV digital e o rádio digital, as tecnologias de acesso remoto (sem fio ou wireless: Wi-Fi, Bluetooth, RFID, EPVC).⁴

² PASSOS, J. D. Epistemologia do ensino religioso: a inconveniência política de uma área de conhecimento. In: *Ciberteologia*, ano VII, n. 34, 2011, p. 108-124.

³ GÓMES, G. O. Comunicação, educação e novas tecnologias: tríade do século XXI. In: *Comunicação & Educação*, São Paulo, v. 23, jan./abr., 2002, p. 57-70.

⁴ PASSOS, A. P. O uso das TICs como estimulante do processo ensino-aprendizagem. In: *Intercursos*, Revista Científica, Ituiutaba, MG: UEMG, v. 11, n. 2, jul-dez, 2012.

Esse aparato tecnológico pode e deve ser usado a serviço da educação. Por isso, ele pode ser considerado como Tecnologia Educacional. Nesse contexto, a Tecnologia Educacional é formada pela informática, computadores, internet, CD-ROM, hipermídias, multimídias, ferramentas de Ensino a Distância (EaD), tais como: chats, grupos ou listas de discussões; correio eletrônico e outros tantos recursos e linguagens hoje disponíveis podem contribuir significativamente para um processo de educação mais eficiente e eficaz, podendo ser utilizadas como ferramentas de mediação pedagógica tanto em aulas presenciais, quanto na EaD.⁵

Devido as suas características interativas, as TICs proporcionam experiências que se aliadas ao processo educativo trazem consigo a possibilidade de efetivar aprendizagens mais eficazes, haja vista que são elas que possibilitam a seus usuários o acesso ao ciberespaço, o qual, segundo Pierre Levy,⁶ é definido como:

Espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial de computadores e das memórias dos computadores. Essa definição inclui o conjunto de comunicação eletrônicos (aí incluídos os conjuntos de redes hertzianas e telefônicas clássicas), na medida em que transmitem informações provenientes de fontes digitais ou destinadas a digitalização. Insisto na codificação digital, pois ela condiciona o caráter plástico, fluido, calculável com precisão e tratável em tempo real, hipertextual, interativo e, resumindo, virtual da informação que é, parece-me, a marca distintiva do ciberespaço.

Essa informação virtual característica do ciberespaço é partilhada, acessada, modificada de várias formas. Assim, estão entre os principais modos de comunicação e interação possibilitados pelo ciberespaço: o acesso a distância a informação, tais como: banco

⁵ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. In: MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. *Novas tecnologias e mediação pedagógica*. 14 ed. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 133-173.

⁶ LEVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 85.

de dados e outros computadores mais potentes; o acesso a textos, imagens, vídeos e áudios, tanto para consulta como para criação de novos dados; a comunicação entre membros, principalmente de modo simultâneo; a transferência de arquivos ou uploads, através do qual se pode ter acesso a informações e programas (*software*) de domínio público ou privado (de modo condicional); o correio eletrônico e as conferências eletrônicas em tempo real, que superam o limite do espaço físico.⁷

Com relação ao potencial educacional das TICs, ressalta-se:

As novas tecnologias exploram o uso da imagem, som e movimento simultaneamente, a máxima velocidade no atendimento as nossas demandas e o trabalho com as informações em tempo real. Colocam professores e alunos trabalhando e aprendendo a distância, dialogando, discutindo, pesquisando, perguntando, respondendo, comunicando informações.⁸

Entretanto, deve-se observar que as TICs são apenas instrumentos e sua aplicabilidade só será efetiva dentro do contexto educacional se estiver coerente com os objetivos educacionais e com os novos papéis que professores e alunos exercem na escola hoje. Ao se falar em mediação pedagógica, está se referindo indiretamente a quatro facetas presentes nesse processo: o conceito de aprender, o papel do professor, o papel do aluno e o uso das tecnologias.⁹

O conceito de aprender está ligado ao próprio desenvolvimento humano e atualmente assume um novo papel na relação cognitiva.¹⁰ Se antes, a ênfase dos estudos se dava na didática, entendida aqui como *ciência da prática de ensinar*,¹¹ atualmente, as atenções se

⁷ LEVY, P. *Cibercultura*. op. cit., p. 86-87.

⁸ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. op. cit., p. 152.

⁹ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. op. cit., p. 153.

¹⁰ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. op. cit., p. 154.

¹¹ COMENIUS, J. A. *Didática magna*: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

voltam para o processo de aprender. Isso se deve ao novo paradigma social, pois, a sociedade contemporânea está mergulhada em profundas transformações socioculturais e, por isso, exige novas respostas. Atualmente, produz-se de forma tão acelerada os conhecimentos, que é urgente o desenvolvimento de competências que auxiliem o indivíduo a se relacionar com isso. Existe uma impossibilidade de um indivíduo abarcar todo o conhecimento produzido contemporaneamente tendo em vista a velocidade e a quantidade de informações produzidas e difundidas na atualidade. Esse alarmante processo de produção e difusão da informação fica evidente em um artigo publicado na revista *Time International*:¹²

Cada dia se guardam aproximadamente 20 milhões de palavras de informação técnica. Um leitor capaz de ler 1.000 palavras por minuto necessitaria de um mês e meio, lendo oito horas por dia, para poder ler a informação recolhida num só dia. O que significa que as possibilidades de acesso à informação vão além do professorado e dos livros-texto. [...] produziu-se mais informação durante os últimos 30 anos que nos últimos 5.000. Mais de 9.000 revistas são publicadas a cada ano nos Estados Unidos, e quase 1.000 livros se publicam a cada dia no mundo. O que quer dizer que é necessário aprender a selecionar a informação que se produz e da qual dispomos. [...] A edição do fim-de-semana de *The News York Times* contém mais informação do que a que uma pessoa média poderia ter acesso ao longo de sua vida na Inglaterra no século XVII. O que leva a estabelecer-se como ensinar a interpretar a informação e relacioná-la criticamente com outras fontes.

Por esta razão factual é que se fala na criação de competências relacionadas ao *aprender a aprender*,¹³ haja vista que diante do montante de informações produzidas a uma velocidade extasiante, a aprendizagem não pode e não deve se focar na simples aquisição

de conhecimentos, mas na capacidade de lidar criticamente e metodologicamente com esses conteúdos.

Dentro desse contexto, o aprender está ligado à atividade do sujeito aprendiz, pois é ele que através de suas ações e interações com os outros sujeitos (professores, colegas, por exemplo) e os conteúdos, constrói sua aprendizagem. Assim, o aluno:

[...] busca e adquire informações, dá significado ao conhecimento, produz reflexões e conhecimentos próprios, pesquisa, dialoga, debate, desenvolve competências pessoais e profissionais, atitudes éticas, políticas, muda comportamentos, transfere aprendizagem, integra conceitos teóricos com as realidades práticas, relaciona e contextualiza experiências, dá sentido às diferentes práticas da vida cotidiana, desenvolve sua criticidade, a capacidade de considerar e olhar para os fatos e fenômenos sob diversos ângulos, compara posições e teorias, resolve problemas.¹⁴

Em outras palavras, o aluno tem papel ativo e se desenvolve a partir das suas interações e experiências, não é mais um simples receptor e repetidor, mas, em tese, um sujeito de ações que lhes propiciam a aprendizagem. Neste novo paradigma, proposto pelas pedagogias críticas, pragmáticas e pela pedagogia de projetos, o professor assume o papel de mediador, facilitador, tendo sua prática como objetivo o auxiliar o aluno a criar, desenvolver, aplicar o seu senso crítico.¹⁵ É exercendo esse papel que o professor deve fazer uso das tecnologias em sua prática docente. Ser professor, no entanto, não significa abdicar da posição de especialista, mas abandonar a posição de transmissor e detentor integral do conhecimento, para se dedicar a práticas de orientações, de consultoria e de facilitação dos processos de aprendizagem dos alunos.¹⁶ Por isso, desempenhará

¹² HERNÁNDEZ, F.; VENTURA, M. *A organização do currículo por projetos de trabalho: o conhecimento é um caleidoscópio*. Porto Alegre: Artmed, 1998, p. 65.

¹³ DELORS, J. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da comissão internacional sobre educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 2001.

¹⁴ MASETTO, M. T. *Mediação pedagógica e o uso das tecnologias*. op. cit., p. 139-140.

¹⁵ FRANCO, M. A. R. S. *Pedagogia e prática docente*. São Paulo: Cortez, 2012. (Coleção Docência em Formação. Saberes Pedagógicos).

¹⁶ MASETTO, M. T. *Mediação pedagógica e o uso das tecnologias*. op. cit., p. 140.

uma prática em conjunto com os alunos, em um trabalho de equipe. Como bem define Luís Paulo Leopoldo Mercado,¹⁷ o novo papel do professor exige dele que saiba orientar os educandos sobre onde e como colher informações, como dar-lhes o devido tratamento e como utilizá-las, sendo assim, ele no exercício de sua docência, um encaminhador da autopromoção do aluno e seu experiente conselheiro.

Conseqüentemente, o uso da tecnologia poderá também absorver o sentido que impregna a relação ensino-aprendizagem dentro dos novos padrões exigidos pela sociedade. Não se trata aqui de apenas substituir algumas técnicas obsoletas (quadro negro, giz, etc) por técnicas modernas (lousa digital, PCs), como bem denuncia a charge em vídeo intitulada de *Metodologia e Tecnologia*,¹⁸ na qual se critica o uso pelo uso da tecnologia, evidenciando que onde não houver método diferenciado, o uso da tecnologia não alcançará os frutos desejados para uma educação atualizada. É preciso ter em mente que a integração do trabalho com as novas tecnologias no currículo, como ferramentas para o ensino, exige uma reflexão sistemática acerca dos objetivos, das técnicas, dos conteúdos escolhidos, das habilidades e seus pré-requisitos, isto é, da própria educação. Por isso, é necessário que este inserir as TICs dentro do processo de ensino não seja algo assistemático, mas se preste realmente a contribuir com as novas exigências educativas. Por esta razão, as “técnicas precisam estar coerentes com os novos papéis tanto dos

alunos, como do professor”.¹⁹ Elas precisam estar relacionadas a estratégias que fortaleçam o papel ativo do aluno e favoreçam o papel de mediador do professor.

Deste modo, de alguma forma, o uso das TICs deve favorecer ao aluno condições para sua autoaprendizagem e interaprendizagem. As tecnologias devem ser usadas visando que o aluno: trabalhe individualmente para aprender; que colabore com a aprendizagem dos demais colegas; que ele forme uma visão de grupo, no qual estão incluídos os colegas e os professores. Como também, as TICs devem facilitar o desenvolvimento de atividades como a pesquisa, o debate, o diálogo, o desenvolvimento de competências profissionais, o desenvolvimento de atitudes e valores éticos, a criticidade, sensibilidade e a responsabilidade.²⁰

E aos professores, seu uso deve favorecer o desempenhar de seu papel de mediador nas diversas facetas do ensino. O professor deve ser: o orientador/mediador intelectual, que informa e orienta onde e como pesquisar; o orientador/mediador emocional, que motiva, incentiva e estimula; o orientador/mediador gerencial e comunicacional, que organiza os grupos, as pesquisas, os ritmos, as metodologias; e, o orientador ético, que auxilia na construção de valores e atitudes morais.²¹

Em suma, pode-se afirmar que a introdução e o uso das TICs, como ferramentas de mediação pedagógica, é importante para a educação atual. Entretanto, ensinar com novas mídias e tecnologias só será uma revolução se forem mudados simultaneamente os paradigmas convencionais de ensino, do contrário, apenas se dará uma nova roupagem, sem mudar o essencial.

¹⁷ MERCADO, L. P. L. Formação docente e novas tecnologias. In: MERCADO, L. P. L. (Org.). *Novas Tecnologias na educação: uma reflexão sobre a prática*. Maceió: EDUFAL, 2002, p. 11-28.

¹⁸ Neste pequeno vídeo, de duração de 2 minutos e 45 segundos, o roteirista apresenta uma professora ministrando uma aula de matemática à turma, cujo tema é a tabuada e o recurso usado é um quadro contendo a tabuada, os alunos apenas repetem oralmente as operações. Depois a escola passa por um processo de adaptação tecnológica, cada aluno recebe um computador e a professora passa a dispor de um projetor de mídias, quadro e outros recursos mais modernos, entretanto, a metodologia aplicada é a mesma, da repetição e da tabuada. Conferir: METODOLOGIA OU TECNOLOGIA. Roteiro de José Cubero Allende. Narração de Cristovam Abranches. Teófilo Otoni, MG: GTRIC, 2000. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=xLRt0mvvpBk>>. Acesso em: 10 maio 2015.

¹⁹ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. op. cit., p. 143.

²⁰ MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. op. cit., p. 145-146.

²¹ MORAN, J. M. Ensino e aprendizagem inovadores com tecnologias audiovisuais e telemáticas. In: MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. *Novas tecnologias e mediação pedagógica*. 14. ed. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 11-65.

3. Atual situação do ensino religioso no Brasil

No presente artigo utiliza-se como base teórico-analítica do “estudo do fenômeno religioso no ambiente escolar”²² os documentos oficiais que tratam do fenômeno religioso enquanto um discurso pedagógico. Esses documentos são os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* (PCNER)²³ e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* (DCEBER).

Os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* afirmam que a missão do ensino religioso está inserida na própria missão histórica e fundamental da escola, ou seja, a transmissão do conhecimento e a promoção do diálogo ético e civilizacional entre os indivíduos e as culturais.

Assim, a razão de ser do ensino religioso tem sua fundamentação na própria função da escola: o conhecimento e o diálogo. [...] conhecer significa captar e expressar as dimensões da comunidade de forma cada vez mais ampla e integral. Por isso, à escola compete integrar, dentro de uma visão de totalidade, os vários níveis de conhecimento: o sensorial, o intuitivo, o afetivo, o racional e o religioso.²⁴

Já as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* orientam que a escola deve proporcionar ao educando um conhecimento ético e equilibrado da religião. Nesse contexto, a escola deve apresentá-lo as diversas manifestações do sagrado, com o intuito de interpretar e analisar as suas múltiplas formas e significados.

²² COSTA, I. G.; REIS, J. B. Ensino religioso nas escolas públicas: tolerância ou exclusão. In: SANTOS, I.; POZZOLI, L. *Direito e educação: uma abordagem interdisciplinar*. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014, p. 60.

²³ Para uma análise mais aprofundada dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, recomenda-se consultar: AMARAL, T. C. I. *Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas Brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2003.

²⁴ FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997, p. 3.

[...] qualquer religião deve ser tratada como conteúdo escolar, uma vez que o sagrado compõe o universo cultural humano e faz parte do modelo de organização de diferentes sociedades. A disciplina de ensino religioso deve proporcionar a compreensão, comparação e análise das diferentes manifestações do sagrado, com vistas à interpretação dos seus múltiplos significados. Ainda, subsidiará os educandos na compreensão de conceitos básicos no campo religioso e na forma como as sociedades são influenciadas pelas tradições religiosas.²⁵

Observa-se que os postulados centrais dos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* (PCNER) e das *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* estão em comunhão direta com o Artigo XVIII da *Declaração Universal dos Direitos dos Humanos*,²⁶ de 1948. Essa declaração se propõe a configurar e assegurar o respeito ao ser humano, em razão da sua dignidade. O Artigo XVIII da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* assegura a “liberdade de crença ou de religião, por sua vez consiste, na plena liberdade de convicção religiosa, assim como na sua exteriorização, por meio dos cultos, do ensino [religioso] ou de qualquer outra manifestação”.²⁷

Além disso, salienta-se que as discussões e proposições feitas pelos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* (PCNER) e pelas *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*, então ligados e fundamentados diretamente pela *Lei de*

²⁵ GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2008, p. 47.

²⁶ O conteúdo do Artigo XVIII da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, afirma: “Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância isolada ou coletivamente, em público ou em particular”. DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. In: *Portal Gov*. Disponível em http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acessado em 30/08/2011.

²⁷ LIMA, C. A. S. Artigo XVIII e a liberdade religiosa. In: BALERA, W. *Comentários à Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 2 ed. São Paulo: Conceito, 2011, p. 124.

*Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB).*²⁸ Sobre a questão do ensino religioso a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, afirma:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do ensino religioso.²⁹

De acordo com a LDB o ensino religioso no Brasil obrigatoriamente, por força da Lei, está aberto à diversidade religiosa existente no país e, ao mesmo tempo, promoverá a existência e a convivência dessa diversidade.

Sobre as determinações e as relações existentes entre a LDB e o ensino religioso, os *Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs)* enfatizam:

Quanto ao ensino religioso, sem onerar as despesas públicas, a LDB manteve a orientação já adotada pela política educacional brasileira, ou seja, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas, mas é de matrícula facultativa, respeitadas as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis (art. 33).³⁰

²⁸ Sobre a fundamentação, a relação e as influências da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB)*, sancionada em 1996, e o atual modelo de ensino religioso no Brasil, recomenda-se consultar: CARON, L. *O ensino religioso na nova LDB*. Petrópolis: Vozes, 1998. CASSEB, S. A. Ensino Religioso: legislação e seus desdobramentos nas salas de aula do Brasil. In: *III Fórum Mundial de Teologia da Libertação*. Belém, 2009. JUNQUEIRA, S. R. A. A concepção de uma proposta: o Ensino Religioso em uma perspectiva pedagógica a partir do Artigo 33 da LDB. In: *Relegens Thréskeia*, v. 1, n. 1, p. 102-129, 2012.

²⁹ BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9.394, 20 dez. 1996*. Brasília: Diário Oficial da União, 1996.

³⁰ BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997a, p. 14.

É justamente pelo fato da orientação pedagógica ser o ensino, no ambiente escolar, das múltiplas formas, manifestações e significados do sagrado, incluindo o respeito com os que “não creem”,³¹ que o objetivo do ensino religioso não é o ensino do credo e da doutrina de alguma religião. Neste sentido, o ensino religioso escapa do “uso ideológico, doutrinal ou catequético”³² e “desprende-se do seu histórico confessional catequético”.³³ Por isso, o discurso religioso, no ambiente escolar, é dissociado da catequese ou de qualquer outra forma de pregação e de proselitismo religioso.³⁴ Nessa perspectiva, deve-se compreender que a “catequese, por sua vez, vai oferecer o aprofundamento da fé religiosa, cujo lugar apropriado não é a escola. E sim, a comunidade de fé”.³⁵

O objetivo central do ensino religioso é fazer que o educando mantenha contato com o fenômeno religioso, enquanto uma busca universal, genuinamente humana do “desconhecido, o mistério, transcende”,³⁶ a “construção do respeito à diversidade cultural

³¹ FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. op. cit., p. 4. Sobre as crenças dos indivíduos que não possuem uma crença religiosa que pode ser chamada de *tradicional*, historicamente conhecidos como *ateus*, recomenda-se consultar: CONTE-SPONVILLE, A. *L'Esprit de l'athéisme: introducion à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006. BOTTON, A. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011. VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004. ECO, U.; MARTINI, C. M. *Em que creem os que não creem?* 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009. Com relação às ideias, os princípios e as correntes de pensamento existentes dentro do ateísmo, recomenda-se consultar: CANCIAN, A. D. *Ateísmo e liberdade: uma introdução ao livre pensamento*. 7. ed. São José do Rio Preto: ADC, 2002. MINOIS, G. *A história do ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2014. THROWER, J. *Breve história do ateísmo ocidental*. São Paulo: Edições 70, 1982.

³² FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. op. cit., p. 4.

³³ GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*. op. cit., p. 45.

³⁴ POLIDORO, L. F.; STIGAR, R. A distinção de ensino religioso e catequese. In: *Ciber-teologia*, ano III, n. 23, 2009, p. 44-54.

³⁵ KOAIK, E. Ensino Religioso e a exceção da Regra. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15/04/1996, p. 3.

³⁶ FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. op. cit., p. 4.

e religiosa”³⁷ e, com isso, contribuir, de forma decisiva, para a superação das “desigualdades étnico-religiosas, para garantir o direito constitucional de liberdade de crença e de expressão e, por conseguinte, o direito à liberdade individual e política”.³⁸ Neste sentido, compreende-se que a “religião é inerente ao ser humano e que a tarefa da escola é explicitar o fenômeno religioso nas suas mais diversas manifestações possibilitando o estabelecimento de diálogo entre as religiões”.³⁹

Desde a Constituição de 1988,⁴⁰ passando pela *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, em 1996, e culminando com a promulgação dos *Parâmetros Curriculares Nacionais*, em 1997, a educação no Brasil passou a ser percebida como um processo contínuo e constante de formação do indivíduo com o intuito de construir um espaço e um sujeito cidadão.

Neste sentido, os documentos oficiais que tratam do ensino religioso, especificamente os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*, vão colocar o processo educativo, especialmente ligado ao fenômeno religioso, voltado para a constituição do sujeito cidadão. Por isso, deve-se compreender que a “escola compete prover os educandos de oportunidades de se tornarem capazes de entender os momentos específicos das diversas culturas, cujo substrato religioso colabora no aprofundamento para autêntica cidadania”.⁴¹

As discussões e propostas pedagógicas realizadas pelos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e pelas *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* sobre o tema da cidadania, estão fundamentadas e inseridas nos *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Nesse contexto, os PCNs afirmam:

O conjunto das proposições aqui expressas responde à necessidade de referenciais a partir dos quais o sistema educacional do País se organize, a fim de garantir que, respeitadas as *diversidades culturais, regionais, étnicas, religiosas* e políticas que atravessam uma sociedade múltipla, estratificada e complexa, *a educação possa atuar, decisivamente, no processo de construção da cidadania*, tendo como meta o ideal de uma crescente igualdade de direitos entre os cidadãos, baseado nos princípios democráticos.⁴²

Dentro da diversidade cultural existente no Brasil, os PCNs apontam o fenômeno religioso como uma das reais possibilidades, dentre outras, da educação atuar como elemento decisivo para a construção de um processo de efetivação da cidadania.

Ainda sobre o tema da cidadania, os *Parâmetros Curriculares Nacionais – Temas Transversais e Ética* apontam o papel a religião, e outras estruturas da sociedade, como um importante elemento para a efetivação da cidadania ativa, ou seja, entre a necessária relação entre as estruturas político-sociais tradicionais e a participação do indivíduo no âmbito dos governos (federal, estadual e municipal) e nos diversos ambientes socioculturais que compõem a sociedade civil. Sobre a relação entre a religião e a cidadania ativa os *Parâmetros Curriculares Nacionais – Temas Transversais e Ética*, afirmam:

Como princípio democrático, traz a noção de cidadania ativa, isto é, da complementaridade entre a representação política tradicional e a participação popular no espaço público, compreendendo que

³⁷ GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*. op. cit., p. 45.

³⁸ GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*. op. cit., p. 46.

³⁹ TOLEDO, C. A. A.; AMARAL, T. C. I. Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas. In: *Linhas*, v. 6, n. 1, 2005, p. 4.

⁴⁰ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1991.

⁴¹ FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. op. cit., p. 4.

⁴² BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997a, p. 13, destaque nosso.

não se trata de uma sociedade homogênea e sim marcada por diferenças de classe, étnicas, religiosas, etc.⁴³

Dentro das atuais *perspectivas epistemológicas* (cf. PASSOS, 2011) e *pedagógicas*,⁴⁴ o ensino religioso tem como “pressuposto fundamental a formação básica do cidadão”,⁴⁵ visando a ensinar o “respeito e a tolerância pela diversidade do outro como forma de se adotar a fraternidade universal”.⁴⁶

4. Tecnologias de Informação e Comunicação na prática docente do professor de ensino religioso

Nesse estudo realizam-se três reflexões sobre as relações entre as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) e a prática docente do professor de ensino religioso.

A primeira reflexão é que dentro do ensino religioso, e em outros ramos das ciências humanas (história, filosofia, sociologia, etc), as TICs não podem ser uma mudança meramente cosmética, só de aparência. É preciso, como observa Paulo Gileno Cysneiros, que as TICs sejam utilizadas para mergulhar o aluno no mundo novo das tecnologias, dos debates interculturais e interdisciplinares.⁴⁷ Ao mesmo tempo, as TICs não podem se transformarem no novo espaço aonde professores e alunos vão apenas reatualizar a educação tradicional, marcada por um forte espírito de repetição e, em muitos casos, uma repetição vazia, sem uma meta a ser alcançada.

⁴³ BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética*. Brasília: MEC/SEF, 1997b, p. 21.

⁴⁴ QUEIROZ, C. A. L.; RODRIGUES, E. M. F. Novos rumos do ensino religioso para a educação básica. In: *Ciberteologia*, ano IX, n. 41, 2013, p. 28-45.

⁴⁵ TOLEDO, C. A. A.; AMARAL, T. C. I. Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas. op. cit., p. 2.

⁴⁶ COSTA, I. G.; REIS, J. B. Ensino religioso nas escolas públicas: tolerância ou exclusão. op. cit., p. 74.

⁴⁷ CYSNEIROS, P. G. Novas tecnologias em sala de aula: melhoria do ensino ou inovação conservadora. In: *Informática Educativa*, v. 12, n. 1, 1999, p. 11-24.

Além disso, não se pode confundir o domínio e o uso das TICs com a presença, mesmo que maciça, no universo Web. Muitas vezes, área do conhecimento, como o próprio ensino religioso,⁴⁸ possuem certa presença e visibilidade na Web, sem, no entanto, implicar presença e domínio efetivo das TICs.

É preciso observar que atualmente, em muitos ambientes e espaços escolares no Brasil, tanto públicos como privados, existe o preocupante fenômeno da *inovação conservadora*, ou seja, é quando dentro dos espaços escolares, de ensino-aprendizagem, fala-se nas TICs, criam-se espaços de uso das TICs (laboratórios de informática, salas multimídias, etc), mas a prática pedagógica, a forma como é ministrado o ensino e até mesmo o conteúdo a ser ensinado é tradicional. Neste contexto, existe uma inovação que é apenas aparente, as TICs funcionam para dar uma *aparência* de modernidade, de inovação dentro de um modelo de ensino que, por questões diversas, permanece tradicional, tem dificuldade de incorporar os avanços tecnológicos e encontra-se distante do cotidiano da vida do cidadão e do educando.

Dentro desse contexto, o uso das TICs pelo ensino religioso pode funcionar apenas como *inovação conservadora*. De um lado, o ensino religioso precisa realmente ter consciência e fazer uso das TICs. Do outro lado, esse uso não pode ser apenas uma mudança aparente, mas sim uma forma de introdução de novos métodos de ensino-aprendizagem, métodos que propiciem uma aprendizagem mais eficiente por parte do educando e que, ao mesmo tempo, aproxime o ambiente escolar da vida cotidiana e dos problemas socio-culturais do cidadão.

Uma possibilidade de se pensar e, ao mesmo tempo, combater esse problema são as TICs, assim como outros problemas do mundo

⁴⁸ JUNQUEIRA, S. R. A. [et al]. Apontamentos preliminares para o estudo da presença do ensino religioso na WEB. In: *Interações*, Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, v. 8, n.14, p. 329-347, Jul./Dez., 2013.

contemporâneo, entrarem para as discussões teóricas, didáticas e curriculares que envolvem o ensino religioso. Não basta unicamente desenvolver e oferecer cursos de TICs para os professores do ensino religioso. É necessário ir um pouco além desse conjunto de ações. É preciso que as TICs, enquanto ferramenta e problema didático-curricular, entrem nas discussões e na elaboração dos livros, artigos e cartilhas que envolvem o fenômeno religioso, o material teórico de formação e apoio didático ao professor de ensino religioso.

A segunda reflexão é que o professor de ensino religioso, assim como a maioria dos professores das disciplinas humanísticas no Brasil, precisa ser capacitado para o real e correto uso das TICs. Em grande medida, o professor de ensino religioso conhece as teorias que investigam o fenômeno religioso, conhece as relações interdisciplinares e outras relações que envolvem as ciências humanas. No entanto, existe um nível de desconhecimento do uso cotidiano das TICs. Não basta equipar escolas e outros espaços oficiais de ensino-aprendizagem com TICs, é preciso que o professor seja capacitado para o uso dessas tecnologias. Entre as formas de capacitação citam-se: minicursos ou cursos explicativos sobre o uso das TICs, curso, em nível de especialização, sobre TICs e questões que envolvem as múltiplas relações de ensino-aprendizagem (currículo, didática, jogos, etc).

Um fenômeno que se verifica nos centros de formação de professores (universidades, faculdades, etc) é que, muitas vezes, o professor é preparado para conhecer e dominar as teorias, dentre outras, filosóficas, históricas, antropológicas e didáticas. No entanto, muitas vezes, falta uma formação mais específica para o exercício de sala de aula, para a prática pedagógica no ambiente escolar. Dentro desse contexto, o professor de ensino religioso não foge a regra, ele também é alvo do problema da falta de uma formação mais específica no campo do exercício docente em sala de aula. Por isso, é necessário, dentro dos esforços de formação e capacitação do corpo

docente, haver maiores esforços para oferecer uma formação mais voltada para os dilemas e os desafios da prática docente dentro da sala de aula. Nesse esforço, é preciso investir na relação entre o uso das TICs e a formação do professor de ensino religioso.

A terceira e última reflexão é que existe no mercado de produtos educativos um bom número de aplicativos para celulares e computadores, jogos educativos e outros meios didático-pedagógicos para a aplicação das TICs em várias disciplinas do currículo escolar (matemática, física, história, etc). No entanto, no campo específico do ensino religioso, quase não existem esses aplicativos e outras modalidades de TICs. Por causa disso, existe a necessidade de se desenvolver e se colocar a disposição, tanto do professor como também do grande público, de TICs voltadas para o ensino religioso. Existem no Brasil algumas boas iniciativas de construção e aplicação de TICs voltadas ao ensino religioso. Entre essas iniciativas citam-se: a Biblioteca Virtual do Ensino Religioso (<http://www.cnbb.org.br/ensinoreligioso/>), o Portal Educação – Ensino Religioso (<http://www.portal.santos.sp.gov.br/seduc/page.php?97>) e um jogo virtual educativo sobre a Festa da Páscoa (http://iguinho.com.br/trivia_pascoa.swf).

Apesar dessas boas iniciativas, elas ainda são incipientes e, muitas vezes, isoladas. É preciso haver um plano mais consciente, consistente e com metas definidas para que as TICs possam ser aplicadas, de forma mais direta, ao ensino religioso. É preciso que os cursos de graduação e as associações que trabalham com a disciplina ensino religioso escolar possam investir em Grupos de Pesquisa, Grupos de Discussões e Trabalho para, com isso, refletir sobre a importância das TICs dentro do ensino religioso. Ao mesmo tempo é preciso que esses cursos e associações possam investir, de forma prática, na construção de aplicativos, espaços, jogos e atividades didáticas, no campo das TICs voltadas para o ensino religioso. Isso é fundamental para, de um lado, alcançar os objetivos

didáticos e epistemológicos do ensino religioso e, do outro lado, o ensino religioso possa está voltado para a formação de um cidadão mais presente na vida sociocultural, de uma formação educacional voltada para estabelecer a cidadania ativa.

A relação entre cidadania e as TICs deve ser uma preocupação constante do professor de ensino religioso. Isso acontece porque esse professor deve ter um compromisso ético. De pouco adianta termos as mais modernas e sofisticadas TICs, as mais aperfeiçoadas escolas, os melhores planos didáticos e o melhor currículo, se não tivermos um professor comprometido eticamente com o fazer pedagógico, com o processo ensino-aprendizagem, com o aperfeiçoamento ético e com o grau de formação da consciência cidadã dos educandos. Sem um compromisso ético e de cidadania do professor de muito pouco servirão as TICs e outros avanços tecnológicos no campo da educação.

5. Conclusão

As discussões e reflexões desenvolvidas no presente estudo não esgotam os debates em torno das relações entre as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) e a prática docente do professor de ensino religioso. No entanto, apontam que, como área do saber voltada para a epistemologia da educação, o ensino religioso tem um caminho a percorrer tanto como disciplina que precisa se afirmar e se aprofundar no teórico como também no envolvimento direto com as TICs.

Por fim, afirma-se que as TICs são uma possibilidade do professor do ensino religioso cumprir, por diversos meios e métodos, a missão ética de refletir e analisar o fenômeno religioso, de promover a convivência e o diálogo aberto e fraterno entre as diversas e diferentes confissões religiosas, incluindo aqueles indivíduos que não creem, que não possuem uma confissão ou credo religioso, e ser um promotor da cidadania ativa.

Bibliografia

- AMARAL, T. C. I. *Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas Brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2003.
- BOTTON, A. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1991.
- _____. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9.394, 20 dez. 1996*. Brasília: Diário Oficial da União, 1996.
- _____. *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997a.
- _____. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética*. Brasília: MEC/SEF, 1997b.
- CAMARGO, M. M.; SERRANO, J. M. T. Las competencias em la educación religiosa escolar: algunas cautelas y proyecciones. In: *Ciberteologia*, ano VIII, n. 37, 2012, p. 197-213.
- CANCIAN, A. D. *Ateísmo e liberdade: uma introdução ao livre pensamento*. 7. ed. São José do Rio Preto: ADC, 2002.
- CARON, L. *O ensino religioso na nova LDB*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASSEB, S. A. Ensino Religioso: legislação e seus desdobramentos nas salas de aula do Brasil. In: *III Fórum Mundial de Teologia da Libertação*. Belém, 2009.
- COMENIUS, J. A. *Didática magna: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CONTE-SPONVILLE, A. *L'Esprit de lathéisme: introduciton à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006.
- COSTA, I. G.; REIS, J. B. Ensino religioso nas escolas públicas: tolerância ou exclusão. In: SANTOS, I.; POZZOLI, L. *Direito e educação: uma abordagem interdisciplinar*. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014, p. 59-78.
- CYSNEIROS, P. G. Novas tecnologias em sala de aula: melhoria do ensino ou inovação conservadora. In: *Informática Educativa*, v. 12, n. 1, 1999, p. 11-24.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. In: *Portal Gov.* Disponível em http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acessado em 30/08/2011.

DELORS, J. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da comissão internacional sobre educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 2001.

ECO, U.; MARTINI, C. M. *Em que creem os que não creem?* 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso*. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 1997.

FRANCO, M. A. R. S. *Pedagogia e prática docente*. São Paulo: Cortez, 2012. (Coleção Docência em Formação. Saberes Pedagógicos).

GÓMES, G. O. Comunicação, educação e novas tecnologias: tríade do século XXI. In: *Comunicação & Educação*, São Paulo, v. 23, jan./abr., 2002, p. 57-70.

GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2008.

HERNÁNDEZ, F.; VENTURA, M. *A organização do currículo por projetos de trabalho: o conhecimento é um caleidoscópio*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

JUNQUEIRA, S. R. A. A concepção de uma proposta: o Ensino Religioso em uma perspectiva pedagógica a partir do Artigo 33 da LDB. In: *Relegens Thréskeia*, v. 1, n. 1, p. 102-129, 2012.

JUNQUEIRA, S. R. A. [et al]. Apontamentos preliminares para o estudo da presença do ensino religioso na WEB. In: *Interações, Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 8, n.14, p. 329-347, Jul./Dez., 2013.

KOAIK, E. Ensino Religioso e a exceção da Regra. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15/04/1996.

LEVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1997.

LIMA, C. A. S. Artigo XVIII e a liberdade religiosa. In: BALERA, W. *Comentários à Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 2. ed. São Paulo: Conceito, 2011, p. 123-126.

MASETTO, M. T. Mediação pedagógica e o uso das tecnologias. In: MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. *Novas tecnologias e mediação pedagógica*. 14. ed. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 133-173.

MERCADO, L. P. L. Formação docente e novas tecnologias. In: MERCADO, L. P. L. (Org.). *Novas Tecnologias na educação: uma reflexão sobre a prática*. Maceió: EDUFAL, 2002, p. 11-28.

METODOLOGIA OU TECNOLOGIA. Roteiro de José Cubero Allende. Narração de Cristovam Abranches. Teófilo Otoni, MG: GTRIC, 2000. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=xLRt0mvvpBk>>. Acesso em: 10 mai. 2015.

MINOIS, G. *A história do ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2014.

MORAN, J. M. Ensino e aprendizagem inovadores com tecnologias audiovisuais e telemáticas. In: MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. *Novas tecnologias e mediação pedagógica*. 14. ed. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 11-65.

PASSOS, A. P. O uso das TICs como estimulante do processo ensino-aprendizagem. In: *Intercursos*, Revista Científica, Ituiutaba, MG: UEMG, v. 11, n. 2, jul-dez, 2012.

PASSOS, J. D. Epistemologia do ensino religioso: a inconveniência política de uma área de conhecimento. In: *Ciberteologia*, ano VII, n. 34, 2011, p. 108-124.

POLIDORO, L. F.; STIGAR, R. A distinção de ensino religioso e catequese. In: *Ciberteologia*, ano III, n. 23, 2009, p. 44-54.

QUEIROZ, C. A. L.; RODRIGUES, E. M. F. Novos rumos do ensino religioso para a educação básica. In: *Ciberteologia*, ano IX, n. 41, 2013, p. 28-45.

THROWER, J. *Breve história do ateísmo ocidental*. São Paulo: Edições 70, 1982.

TOLEDO, C. A. A.; AMARAL, T. C. I. Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas. In: *Linhas*, v. 6, n. 1, 2005, p. 1-17.

VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.

Recebido em: 11/03/2016

Aprovado em: 14/09/2016

Páscoa ou páscoas judaicas?

Passover or Jewish Passovers?

*Gilvan Leite de Araujo**

Resumo: A celebração da Páscoa em Israel relembra o evento histórico no qual os hebreus, escravos do Egito, foram libertados pelas mãos forte de Iahweh e conduzidos para a Terra Prometida. Apesar da prescrição de uma memória a ser celebrada perpetuamente, nota-se que nem sempre foi observado tal prescrição e os motivos e ritos sofreram mudanças substanciais no decorrer da história de Israel conforme se observa nos relatos sobre a Páscoa nos livros sagrados do Antigo Testamento.

Palavras-chave: Páscoa Judaica; História da Páscoa, Festas de Israel.

Abstract: The Easter celebration in Israel recalls the historical event in which the Hebrew slaves from Egypt, were released by the strong hand of the Lord and led to the Promised Land. Although the prescription of a memory to be celebrated perpetually, we note that it was not always observed this prescription and the reasons and rites have undergone substantial changes in the course of Israel's history as shown in the accounts of the Easter holy books of the Old Testament.

Keywords: Jewish Passover; Passover History; Feast of Israel.

Introdução

Antes da queda do Templo todo judeu era obrigado a subir três vezes ao ano à Jerusalém para celebrar as três grandes festas de Israel: Páscoa, Pentecostes e Tendas. Celebradas habitualmente como memória do Êxodo, ou seja, a Páscoa como memória da saída do Egito, Pentecostes como memória da Aliança do Sinai e Pentecostes como memória dos quarenta anos pelo deserto. Contudo, observando os textos bíblicos do Antigo Testamento atentamente verifica-se que a relação entre as três festas e o evento do Êxodo não é tão clara. Somente a Páscoa é sempre relacionada com este momento histórico. Contudo, se conceitualmente ela esta sempre relacionada com a saída do Egito, o rito da Páscoa varia de época para época. Neste estudo deseja-se observar estas discrepâncias rituais e suas implicações para a celebração pascal à época de Jesus Cristo.

Uma das primeiras questões a ser enfrentada é a relação entre o rito do sacrifício pascal (Pessach) e o rito dos Pães Ázimos (Mazzot).¹ Outro problema de raiz são as diferenças entre o relato histórico da primeira Páscoa em Ex12 e as prescrições rituais de Ex 23 e 34. Posteriormente, verificar-se-á as celebrações pascais realizadas no deserto e na Terra Prometida. Observa-se nos textos sagrados do Antigo Testamento a Páscoa judaica sendo celebrada de modo diferente em distintas épocas e circunstâncias.²

1. Páscoa no Egito

A primeira Páscoa acontece no Egito na noite que antecede a partida dos hebreus do Egito e está em conexão com as pragas, em particular à décima, que é a morte dos primogênitos.³

¹ Cf. Wambacq B.N. Pesah-Massôt. In: *Biblica* 62(1981) 499.

² Cf. Prosic T. *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*. T&T Clarck: London-New York 2004. p. 20

³ Cf. Prosic T. *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*. p. 75.

* Doutor em Teologia Bíblica pelo *Angelicum* de Roma. Assistente Doutor do Departamento de Teologia Fundamental da Faculdade de Teologia da PUC-SP. E-mail: glaraujo@puccsp.br.

O início do relato do Êxodo deixa transparecer uma aparente contradição entre a ordem dada por Deus à Moisés e a solicitação feita por este ao Faraó. Nota-se que Deus convoca Moisés para libertar o seu povo do Egito e conduzir para uma terra “que mana leite e mel” (cf. Ex 3). Contudo, Moisés pede ao Faraó para conduzir o povo para um caminho de três dias a fim de oferecer sacrifícios (cf. Ex 5) e no capítulo 12 é afirmado que a Páscoa é comida no Egito e não no caminho de três dias (cf. Ex 12). O Êxodo não acontece em vista de ser celebrado uma Páscoa, mas a Páscoa é celebrada em vista do Êxodo que acontecerá.⁴

Nos Capítulos 23 e 34 de Êxodo encontram-se prescrições sobre as celebrações das festas de Israel. Observando tais prescrições nota-se que existe uma discrepância entre o relato de Êxodo 12 e as prescrições posteriores. Evidencia-se tradições que se relacionam na composição do livro. Neste sentido torna-se importante sublinhar o relato de Êxodo 12 e sua relação com as prescrições sobre a festa da Páscoa dos capítulos 23 e 34. Leva-se em conta, ainda, que existe um problema de calendário entre os relatos de Êxodo 12 e os relatos de Êxodo 23 e 34.

O relato de Êxodo 12 está inserido no momento que antecede a partida dos hebreus da terra do Egito e vinculado à morte dos primogênitos, a última praga. Observando o conjunto do relato observa-se que existe o anúncio da morte dos primogênitos do Egito em Êxodo 11 e o resgate dos primogênitos de Israel em Êxodo 13. Neste sentido o tema da primogenitura adquire relevância na celebração pascal do relato em questão e serve de moldura para o relato de Êxodo 12. Além do mais, o relato apresenta duas celebrações distintas, ou seja, a Festa dos Ázimos e a Festa da Páscoa. No primeiro, o rito prescreve consumir pães sem fermento durante sete dias e o segundo prescreve consumir o cordeiro na noite da Páscoa.

⁴ Cf. Segal, J.B. *The Hebrew Passover. From the earliest times to AD 70*. London: Oxford University Press 1963. p. 46.

a) O relato de Êxodo 12

Entre os capítulos 12 e 13 do Êxodo os ritos dos Ázimos e da Páscoa são apresentados através de um paralelismo: Páscoa-Ázimos-Páscoa-Páscoa-Ázimos. Na sequência, referentes as prescrições da Páscoa, encontram-se ordem dada direta por Deus na primeira e terceira prescrição, enquanto na segunda é o próprio Moisés que dita as ordens.

Em relação à Páscoa:

12,1-14: Deus disse

12,21-28: Moisés convocou

12,43-51: Deus disse

Em relação a Ázimos:

12,15-20: [Deus disse (12,1)]

13,3-10: Moisés disse

Na realidade, Moisés, enquanto “porta-voz” de Deus replica as prescrições dadas diretamente dadas por Ele.

O relato da Páscoa de Êxodo 11 a 13 possui esta sequência:

11,1-10: Morte dos Primogênitos do Egito

12,1-14: Páscoa

12,15-20: Ázimos

12,21-28: Páscoa

12,29-34: Morte dos Primogênitos do Egito

12,43-51: Páscoa

13,1-2: Consagração dos Primogênitos de Israel

13,3-10: Ázimos

13,11-16: Resgate dos Primogênitos de Israel

Sobre o esquema acima, Segal afirma que Ex 12,14-20; 24-27; 42; 13,3-10 são documentos incorporados posteriormente.⁵ Existe aparente discrepâncias e contradições entre os relatos. Eles se

⁵ Cf. Segal, J.B. *The Hebrew Passover. From the earliest times to AD 70*. p. 42.

fundamentam nas tradições sobre Páscoa e Ázimos e seus respectivos rituais.⁶ Existe na realidade uma junção de informações que tendem a gerar confusão para a compreensão do significado que se deseja pelo autor final. Na sequência alguns elementos fundamentais do relato serão apresentados para que se possa individuar respectivas características.

b) A celebração da Páscoa

No esquema acima, verificou-se que em Ex 12 aparece três relatos de Páscoa e duas dos Pães Ázimos. Contudo, existe discrepância entre os três relatos (12,1-14; 12,21-28 e 12,43-51). Uma primeira diferença é que no primeiro e no terceiro relato é Deus que ordena, enquanto no segundo é Moisés. Dá-se a impressão de se tratar de três relatos que apresentam o ritual da Páscoa. Além do mais, no relato é dito que Deus “passará” pelo meio do Egito e “ferirá” os primogênitos. A expressão “páscoa” possui justamente esta conotação, ou seja, a passagem/salto de Deus sobre o Egito. Além do mais esta passagem/salto pelo Egito é relacionada com o “comer” a páscoa.

c) A celebração dos Pães Ázimos

Enquanto percebe-se as distinções nos relatos referentes à Páscoa, o mesmo acontece nos relatos referentes à celebração dos Pães Ázimos. Entre o que prescreve os relatos de Ex 12,15-20 e Ex 13,3-10 existe uma informação perturbadora sobre o significado dos Ázimos. De fato, Ex 12,33-34 informa o leitor que os hebreus foram expulsos do Egito e tiveram que sair às pressas, motivo pelo qual os mesmos levaram a farinha amassada antes que levedasse. A informação continua no v. 39 que é dito expressamente que “cozeram pães ázimos com farinha que haviam levado do Egito, pois a massa não estava levedada: expulsos do Egito, não puderam deter-se nem

preparar provisões para o caminho”, ou seja, o motivo de comer o pão sem fermento é porque, sendo expulsos, tiveram que sair apressadamente do Egito. Esta explicação conflita sobre o que é dito nos dois relatos do rito dos Pães Ázimos, segundo o qual lembra que Deus fez o povo sair do Egito (cf. Ex 12,17 e 13,3). Além do mais, no primeiro relato da Páscoa transparece um tempo longo de preparação, que daria oportunidade para deixar tudo em ordem para a partida (cf. Ex 12,3.6).

d) Calendário

O primeiro versículo do capítulo 12 fixa que a celebração, por vontade divina, no primeiro mês. Contudo, somente no v. 4 do capítulo seguinte é que o leitor é informado tratar-se do mês de Abib. Esta informação reaparece no capítulo 23, quando trata das festas de Israel (cf. 23,15). A diferença é que a Festa da Colheita ocorre “no fim do ano” (23,16), ou seja, entre setembro-outubro, enquanto o mês de Abib está entre março-abril. A mesma situação reaparece em Ex 34, onde o leitor é informado que a Festa da Colheita acontece “na passagem do ano” (cf. 34,22). Nos relatos de Ex 23 e 34 não é indicado que o mês de Abib é o primeiro mês do ano, apenas que a Festa da Colheita acontece no final/passagem do ano. Isto indica que existe conflito de calendário, que será um problema nos relatos bíblicos do Antigo Testamento. Tal questão acontece entre o calendário pré-exílico do tipo solar e o calendário pós-exílico do tipo lunissolar. Levando em consideração isto, evidencia-se que fixar o mês de Abib como “primeiro mês” do ano é típico do período pós-exílico, enquanto o calendário pré-exílico situa o fim/passagem do ano entre setembro-outubro.

A questão do calendário no pós-exílio será evidente entre o judaísmo oficial de Jerusalém que adota o calendário lunissolar, tipicamente urbano, e o judaísmo extra-oficial de Israel, como a comunidade de Qumran que adota o calendário solar, tipicamente agrícola. A questão encontrará solução somente durante o início do

⁶ Cf. Segal, J.B. *The Hebrew Passover. From the earliest times to AD 70*. p. 71.

período rabínico no qual o antigo calendário solar, que fixa a passagem do ano entre setembro-outubro, irá prevalecer novamente.

e) Primogênitos

A décima Praga do Egito é justamente a morte dos primogênitos: “...passarei pela terra do Egito e ferirei na terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais...” (Ex 12,12). O relato da Páscoa situa-se justamente em relação a esta última praga, configurando a celebração como preparação para a partida do Egito.

A narrativa de Ex 11–13 estabelece distinção entre os primogênitos dos hebreus e os primogênitos dos egípcios. Deve-se salientar, apesar de não existir vínculo direto com a última praga, que a história do livro do Êxodo começa com a ordem do Faraó para eliminar os recém-nascidos do sexo masculino dos hebreus (cf. Ex 1).

Parece existir vínculo entre sacrifício com aspersão de sangue e morte de crianças. Algumas religiões animistas praticavam sacrifícios de primogênitos ou de recém-nascidos humanos ou animais como forma de impedir a morte dos demais. Neste sentido, alguns autores estabelecem vínculo entre o sacrifício de Isaque e esta prática antiga. Em todo caso, a aspersão do sangue do cordeiro nas portas das casas dos hebreus lhes garante a isenção da morte dos primogênitos. No relato de Ex 11–13 verifica-se a morte dos primogênitos do Egito, com última praga, e a circuncisão dos primogênitos dos hebreus, como sinal de consagração à Deus e como memória da libertação. A circuncisão será, em alguns relatos posteriores, a condição para que o israelita possa “comer” a Páscoa.

2. A Páscoa no Deserto (Nm 9)

A Páscoa do Sinai é narrada pelo livro dos Números. A celebração acontece após várias prescrições sobre os levitas e leis diversas (cf. Nm 1–8). Nota-se que a Páscoa acontece dois anos após a saída do Egito (cf. Nm 9,1). A celebração acontece como observância da

ordem divina de celebrar a Páscoa (cf. Nm 9,4-5). A narrativa é dividida em duas partes distintas. Na primeira parte, o autor descreve a ordem divina de se celebrar a Páscoa (Nm 9,1-5) e, na segunda parte, o autor trata da questão dos que não podem celebrar a Páscoa no tempo prescrito por motivo de impureza (cf. Nm 9,6-14).

O relato de Números salienta que o estado de impureza se deva por causa de um morto (cf. Nm 9,6). Moisés e Aarão ao consultarem Deus, recebe a prescrição de que quando alguém se encontrar impuro por causa de um morto ou se encontrar em viagem celebre a Páscoa no mês seguinte na mesma data, ou seja, no dia quatorze do segundo mês (cf. Nm 9,9-10). A prescrição divina ordena ainda que caso alguém esteja em estado de pureza e não celebrar a Páscoa, este deve ser eliminado do meio da comunidade (cf. Nm 9,13). Contudo, não se prescreve o que se subentende por eliminação: expulsão da comunidade ou morte do indivíduo. Talvez a primeira ideia, ou seja, expulsão da comunidade, seja o caso.

A prescrição sobre alguém em trânsito não poder celebrar a Páscoa na data prevista causa surpresa, tendo em vista que Israel se encontra no deserto, ou seja, toda Israel está em trânsito pelo deserto. Em todo caso, a prescrição divina em relação aos impuros ou em trânsito é que celebrem a Páscoa do segundo mês, ou seja, quem por motivo próprio não puder celebrar a Páscoa no dia 14 do primeiro mês deve celebrá-la no dia quatorze do segundo mês.

A prescrição divina também se estende para o estrangeiro, apenas afirmando que esse, estando na comunidade dos israelitas, celebre a Páscoa “segundo o ritual e costumes da Páscoa” (Nm 9,14). Neste sentido, o que prescreve o ritual e os costumes para o caso de estrangeiros? A prescrição de Ex 12 ordena a circuncisão dos “imigrantes” (cf. Ex 12,48), a fim de que tanto o israelita como o estrangeiro sejam equiparados através deste rito (cf. Ex 12,49). Portanto, o estrangeiro, seguindo a prescrição de Êxodo, deveria ser circuncidado a fim de se tornar apto para a celebração da Páscoa.

A prescrição da celebração da Páscoa do segundo mês estabelece uma duplicação de uma mesma solenidade. A prática de duplicação de festa novamente será encontrada no primeiro e segundo livro dos Macabeus, em relação a festa das Tendias, com a criação da festa das Tendias de inverno, ou seja, a festa da Dedicção (cf. 2Mc 10,1-8).

3. Primeira Páscoa em Canaã (Js 5,10-12)

Enquanto o relato de Êxodo 12 pressupõe a circuncisão dos participantes e que estes tenham celebrado a Páscoa do Egito e no deserto, surpreende que a Páscoa celebrada em Guilgal, a primeira na Terra Prometida, seja antecedida pelo rito da circuncisão. A ordem dada à Josué é de uma “segunda circuncisão” dos israelitas (cf. Js 5,2). A razão para esta circuncisão é de que todos os que saíram do Egito morreram pelo deserto e aqueles que chegam à Guilgal são descendentes, uma nova geração (cf. Js 5,5). Contudo, como isto pode ser possível tendo em vista que a Páscoa, teoricamente, teria sido celebrada no deserto e a condição para a participação é que a pessoa fosse circuncisa. Isto pode pressupor que durante os quarenta anos pelo deserto a Páscoa não tenha sido celebrada, a exceção daquela do Sinai.

Uma característica importante é que a Páscoa do Egito antecede a saída do Egito e a travessia do Mar e a Páscoa em Guilgal acontece após a travessia do Jordão e a entrada na Terra Prometida. Deste modo, a Páscoa em Guilgal estabelece um vínculo de conclusão entre a partida do Egito e a entrada na Terra Prometida. Leva-se em conta que a circuncisão também estabelece que aqueles que entram na Terra se configuram como uma nova geração, uma nova vida, uma nova realidade. De fato, no relato é dito que através da circuncisão foi retirado dos israelitas a desonra do Egito (cf. Js 5,9).

A celebração da Páscoa acontece nas planícies de Jericó e é celebrada segundo a prescrição divina de Êxodo 12, ou seja, no dia quatorze do primeiro mês (cf. Js 5, 10). Outra novidade do relato de

Josué, é que após a celebração da Páscoa, no dia seguinte, cessa o maná, porque agora podem comer dos frutos da terra. Qual produto? E o texto afirma “pão sem fermento e trigo tostado” (Js 5,11). Contudo, no relato de Ex 12 é afirmado que os hebreus, no Egito, comeram pão sem fermento porque tiveram que partir às pressas, agora é dito que o pão sem fermento é um produto da terra. Parece existir certa contradição. Além do mais o rito do pão sem fermento parece ser típico de Canaã, vinculado à atividade agrícola e sedentária, diferente da vida nômade do deserto, vinculada à criação de gado miúdo e ao sacrifício de animais. Em todo caso, a Páscoa em Guilgal marca o início da vida nova na Terra Prometida.

4. Páscoa durante o reinado de Ezequias (2Cr 30)

O reinado de Ezequias (716-687 a.C.) marca um período de purificação religiosa em Judá após o reinado do seu pai Acaz (cf. 2Rs 18-20). O relato da Páscoa durante o reinado de Ezequias está relacionada com o tema da purificação, principalmente do Templo de Jerusalém. Curioso é que a Páscoa é celebrada no segundo mês, pois os sacerdotes não estavam santificados em número suficiente e o povo ainda não se tinham reunido em Jerusalém para celebrá-la no tempo indicado (cf. 2Cr 30,2-3), ou seja, no décimo quarto dia do primeiro mês. Esta celebração evoca o relato do livro de Números que prescreve a Páscoa do segundo mês por motivo de impureza ou viagem.

O subir para Jerusalém para a celebração da Páscoa é descrito como um gesto de humildade e de reconhecimento do senhorio de Deus, aceito por alguns e rejeitado por outros (cf. 2Cr 30,1.6-14). Deve-se nota que a Carta de Ezequias enviada às tribos de Judá e Israel prescreve a celebração da Festa do Ázimos, ou seja, do pão sem fermento (cf. 2Cr 30,13).

A narrativa de 2Cronicas evidencia que a celebração ocorreu num clima de confusão, pois muitos dos participantes não estavam

puros, conforme a prescrição da Lei, mesmo celebrando no segundo mês, o que leva o rei Ezequias a implorar a misericórdia divina em favor dos que se encontravam impuro, tendo as preces atendidas por Deus (cf. 2Cr 30,18-20). Em relação à celebração, o autor de Crônicas divide a celebração em duas partes, ou seja, a celebração da Páscoa (cf. 2Cr 30,15-20) e a celebração do Ázimos (cf. 2Cr 30,21-27). Na primeira parte os sacerdotes e os levitas ficam sobrecarregados com os sacrifícios que devem realizar. Na segunda parte, o autor informa que se celebrou durante sete dias a festa dos Ázimos junto com sacrifícios diário de comunhão. O clima de júbilo invade Jerusalém levando os sacerdotes, o rei e todo o povo a continuar celebrando por mais sete dias. Deste modo a celebração da Páscoa e dos Ázimos em 2Crônicas tem uma duração de quatorze dias.

Todo o relato de Crônicas deixar transparecer que a celebração da Páscoa tem como finalidade a purificação cultural de Judá e Israel.

5. Páscoa durante o reinado de Josias (2Cr 35,1-18; 2Rs 22,21-23)

A celebração da Páscoa durante o reinado de Josias, acontece num clima de restauração sócio-econômico-político e religioso de Judá. Josias sobe ao trono com apenas oito anos de idade, permanecendo a nação sob a coordenação do tutor do rei até a maioridade deste. Após o longo reinado de Manassés e Amon (cf. 2Cr 33; 2Rs 21), Judá tinha se tornado uma nação idólatra e em plena crise social. Josias surge como um grande reformador (cf. 2Cr 34-35; 2Rs 22-23).

O relato da Páscoa em Josias está descrito em Crônicas e Reis respectivamente. Contudo, o relato do segundo livro dos Reis é sucinto, apenas informando da celebração da Páscoa, enquanto o relato do segundo livro das Crônicas apresenta diversos detalhes, os quais serão descritos a seguir.

a) Relato de 2Rs 22,21-23

No relato do segundo livro dos Reis, Josias ordena celebrar a Páscoa seguindo o que está prescrito no Livro da Aliança que fora encontrado no Templo durante as reformas (cf. 2Rs 23,21). Torna-se intrigante a informação que segue, ou seja, que tal solenidade jamais havia sido celebrada em Israel desde a época dos Juízes e nem durante os reinados dos reis de Israel e de Judá (cf. 2Rs 23,22-23). Contudo, sabe-se da celebração da Páscoa durante o reinado de Ezequias em Judá. Nesse sentido se pode indagar se durante o reinado de Ezequias se tenha celebrado uma única vez a Páscoa e posteriormente cessou a celebração até a época de Josias. Mas como uma solenidade de tal envergadura não era celebrada em Israel e nem em Judá, tendo em vista que se trata de uma “lei perpétua” como foi visto no relato de Êxodo 12? Pode-se pensar que este relato não existia ou sumariamente a Páscoa, em Judá, tinha sido proscrita até a época de Josias.

b) Relato de 2Cr 35,1-18

Apesar de ser mais extenso o relato de Crônicas, a questão anterior reaparece, ou seja, que até então não se tinha celebrado a Páscoa. O Cronista apenas suaviza dizendo que não havia sido celebrada uma Páscoa como aquela (cf. 2Cr 35,18) a diferença do relato de Reis é a informação de que não havia sido celebrada desde a época do Profeta Samuel. A história de Samuel encontra-se no primeiro e segundo livro cognominados, mas em nenhum dos dois livros é descrito uma celebração pascal.

O relato informa ainda que enquanto os sacerdotes estavam ocupados com o sacrifício do povo, os levitas se encarregaram de preparar a Páscoa para eles, para os sacerdotes, para os levitas cantores, para o vidente do rei e para os porteiros pois todos estes estavam ocupados em suas respectivas funções (cf. 2Cr 35,14-15).

A ordem para celebrar a Páscoa, proveniente do Rei Josias tem em vista atender as prescrições contidas no “livro de Moisés” (2Cr 35,12).

6. Páscoa no Pós-Exílio (Esd 6,19-22)

O livro de Esdras informa que quando os Judeus retornaram para Judá, celebraram a Festa das Tendras (cf. Esd 3; Ne 8). Em seguida puseram-se a reconstruir o Templo de Jerusalém (cf. Esd 4,24-5,18), celebrando com alegria a Festa da Dedicção (cf. Esd 5,17). Os textos sagrados vinculam a celebração da dedicação do Templo (cf. 1Rs 8) e a dedicação de altar (cf. Esd 3) durante a Festa das Tendras. Neste sentido, a Páscoa celebrada no pós-exílio deve ter sido celebrada entre o sexto ou o sétimo ano do retorno.

O relato de Esdras informa que a Páscoa foi celebrada no dia quatorze do primeiro mês em estado de pureza (cf. Esd 6,20). A sequência celebrativa respeita as prescrições anteriores, ou seja, comer a Páscoa na noite do dia quatorze e celebrar a festa dos Ázimos durante sete dias (cf. Esd 6,22). Esta celebração descreve a benevolência do rei da Pérsia Artaxerxes (=Dário) em favor dos judeus, principalmente em favor da vida religiosa através da reconstrução do Templo de Jerusalém.

7. Páscoa em Jubileus

O Livro dos Jubileus é uma das mais importantes obras apócrifas do Antigo Testamento⁷ e apresenta uma visão totalmente particular a respeito das festas de Israel.⁸ O nome “Jubileus” surge em idade patrística, devido a preocupação do autor em estabelecer a história de Israel dentro de ciclos jubilares de quarenta e nove anos

cada.⁹ Outros autores preferem denominarem a obra de “Pequena Gênese”, apesar de que provavelmente o autor a denominasse “Lei de Moisés”, como se pode observar nas primeiras páginas da obra.¹⁰

A estrutura do Livro dos Jubileus segue a do Livro da Gênese é por este motivo que frequentemente é denominado “Pequena Gênese”. De fato, o Livro dos Jubileus é uma livre reelaboração da história Bíblica desde a criação até a instituição da Páscoa.¹¹ A inteira obra é apresentada como uma revelação feita a Moisés no Sinai por parte do “Anjo da Presença”.¹² A história Bíblica recebe especial atenção cronológica, constituída de períodos jubilares de quarenta e nove anos, ou seja, sete semanas de anos com sete anos cada. Sendo a cronologia um motivo importante na obra. O autor dá atenção especial as festas judaicas celebradas durante o ano, reivindicando uma origem muito mais antiga para o surgimento delas, ou seja, durante o tempo dos Patriarcas.¹³

O autor de Jubileus se esforça por centrar a sua obra dentro do calendário solar.¹⁴ Tal esforço, além de querer fixar e precisar os dias de festas judaicas, demonstra existir um conflito de calendário. De fato, o período do segundo Templo enfrenta a disputa, primeiro com a imposição do calendário babilônico do tipo lunissolar, e posteriormente com a dominação helênica.

A Páscoa em Jubileus aparece no penúltimo capítulo de obra e parece haver discrepância de calendário entre os capítulos anteriores com o capítulo em questão. As prescrições sobre a Páscoa, no capítulo 49 da obra, são totalmente particulares em relação aos textos bíblicos do Antigo Testamento e servem de base para a compreensão

⁹ Cf. Zeitlin S. The Book of “Jubilees” and the Pentateuch, in *JQR* 48 (1957) 218.

¹⁰ Cf. Zeitlin S. The Book of “Jubilees” and the Pentateuch, 218.

¹¹ Schürer E. *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, III, 406.

¹² Schürer E. *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, III, 406.

¹³ Cf. Schürer E., *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, III, 407.

¹⁴ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Walter de Gruyter: Berlin-New York 2006. 242.

⁷ Cf. Díez Macho A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, 67; Schürer E., *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, III, T. 1, 412.

⁸ Cf. H. Ulfgard, *The Story of Sukkot*, 155.

da celebração da Páscoa no primeiro século da era cristã, conforme se pode observar na tradição rabínica e na celebração pascal cristã. A Páscoa em Jubileus é descrita nos capítulos 17, 18 e 49.

Relato de Páscoa

Nos capítulos 17 e 18 de Jubileus o autor vincula a celebração da Páscoa com a história do sacrifício de Isaac.¹⁵

A Páscoa é descrita amplamente em Jub 49. O autor descreve a memória da Páscoa e que esta deve ser celebrada a partir do décimo quarto dia do primeiro mês e que o sacrifício seja feito antes do anoitecer e comê-lo à noite do décimo quinto dia (cf. Jub 49,1). Percebe-se que o autor está se baseando no calendário lunar, neste sentido, o entardecer é o décimo quarto dia e o pôr do sol marca o início do dia seguinte, ou seja, do décimo quinto.¹⁶

O motivo da celebração é porque nesta noite os israelitas se encontravam no Egito comendo a Páscoa, enquanto os “poderes de Mastema” haviam sido liberados para eliminar os primogênitos da terra do Egito (cf. Jub 49,2). Segundo o relato, Mastema e seus poderes trata-se do próprio Satanás que recebe autorização divina para eliminar os primogênitos do Egito. O texto prossegue afirmando que Mastema podia atacar toda a terra do Egito exceto os locais que tivessem a marca do sangue do cordeiro (cf. Jub 49,3-5).¹⁷

Enquanto Mastema cumpre a ordem, os israelitas encontram-se nas casas festivamente comendo a carne do cordeiro pascal e bebendo vinho, enquanto entoam louvores e ações de graças à Deus, porque estavam prontos para sair da escravidão do Egito (cf. Jub 49,6). Motivo pelo qual o autor ordena que a celebração deva ser perenemente celebrada uma vez por ano, no dia indicado sem

mudar o dia ou o mês (cf. Jub 49,7.10-11). Em Jub 49,6-7.14 encontram-se duas particularidades. A primeira é a inclusão do vinho na ceia Pascal. De fato, o vinho não fazia parte do rito até então. Este dado é importante, porque a última ceia de Jesus Cristo aparece o vinho como elemento próprio do rito e no *seder* de *Pessach* a partir da Judaísmo Rabínico também aparece o uso do vinho. A primeira referência escrita a vinho coligado ao rito da Páscoa é proveniente deste texto de Jubileus. A segunda característica é a prescrição que a Páscoa seja celebrada na data prescrita, ou seja, décimo quarto dia do primeiro mês. Isto contraria relatos anteriores que prescreviam a celebração da Páscoa no segundo mês (cf. Nm 9 e 2Cr 30).

Quanto ao rigor da data, Jubileus continua afirmando que o homem que se encontra apto para a celebração, ou seja, puro, e não celebra a Páscoa seja eliminado do meio da comunidade e tome a culpa sobre si (cf. Jub 49,9). Neste caso, a pessoa deve ser tratada como o bode expiatório do Dia da Expição o qual era lançado para o deserto (cf. Lv 16).

A imolação a consumação do cordeiro Pascal deve ocorrer, segundo Jubileus, entre o anoitecer e a terceira parte da noite e o que restar seja queimado, isto significa que o sacrifício e a ceia deveriam ocorrer entre as dezesseis às vinte quatro horas aproximadamente. Além do mais, Jubileus prescreve que o cordeiro deva ser assado, proibindo o cozimento em água ou consumação cru do mesmo (cf. Jub 49,12). Segue a prescrição sublinhando que nenhum osso do cordeiro pode ser quebrado por tratar-se de um dia festivo (cf. Jub 49,13-14).

Jubileus 49,15 prescreve que celebrando a Páscoa os israelitas ficaram livres das pragas que venham para matar ou ferir.

O lugar prescrito para a celebração da Páscoa é no Santuário do Senhor, onde toda a comunidade de Israel deve se reunir na época determinada (cf. Jub 49,16). A idade mínima para a celebração é de

¹⁵ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. 234.

¹⁶ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. 232-233.

¹⁷ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. 234.

vinte anos para cima (Jub 49,17).¹⁸ O texto não menciona a participação de mulheres e nem de crianças. Contudo, o Evangelho de Lucas narra a participação de Jesus com a idade de doze anos e de Maria junto com José (cf. Lc 2,41-50). No relato da família de Nazaré sobe para Jerusalém para a celebração da Páscoa como habitualmente faziam todos os anos. Contudo, o texto afirma que o menino ao completa doze anos, segundo o costume, sobe para a celebração (cf. Lc 2,42). Neste sentido, segundo o relato lucano, existia a prescrição para o menino a partir dos doze anos passar a celebrar a Páscoa em Jerusalém.

Quanto a solenidade dos Pães Ázimos, é prescrito a permanência durante sete dias diante do Tabernáculo do Senhor e, após a construção do Santuário do Senhor, diante deste. Nas prescrições anteriores a Páscoa era consumida diante do Templo e, posteriormente, os israelitas retornam para as suas casas onde celebravam Pães Ázimos durante sete dias, aqui em Jubileus, tanto o Cordeiro Pascal como os Pães Ázimos são consumidos diante do Tabernáculo/Santuário do Senhor,¹⁹ como também transparece no relato lucano (cf. Jub 49,18-22; Lc 2,43). A motivação para celebrar Pães Ázimos durante sete dias diante do Senhor é porque os israelitas celebraram a primeira vez as pressas enquanto saíam da terra do Egito e entravam no deserto de Shur e concluíram ao rito na costa do mar (cf. Jub 49,23).

Conclusão

Fazendo o percurso histórico da Páscoa Judaica nos textos do Antigo Testamento, foi possível visualizar a primeira páscoa celebrada no Egito (cf. Ex 12), a celebração durante a caminhada pelo deserto (cf. Nm 9,4-6) e a chegada na Terra Prometida (cf. Js 5,10-12). Nesta primeira etapa a Páscoa no Egito conclui o período

de escravidão e abre para a liberdade, enquanto a Páscoa do Sinai sublinha a vida nova segundo a Lei, de uma condição de não povo a povo de Deus, e a Páscoa em Canaã conclui o período nômade e sublinha a passagem da escassez para a fartura, em liberdade na Terra Prometida.

As celebrações posteriores na Terra Prometida deixam transparecer certas incongruências e novas características. A Páscoa no Templo (cf. 1Rs 9,25; 2Cr 8,12-13) marca a celebração no lugar escolhido por Deus para estabelecer o seu Nome (cf. 1Rs 8). A celebração durante o reinado de Ezequias evidencia o problema da pureza-impureza, sendo celebrada no segundo mês, tendo como base o relato da Páscoa do livro do Números. Na sequência, a celebração da Páscoa em Josias serve para reafirmar a características monoteísta do judaísmo, combatendo toda forma de politeísmo que aflora em Judá, ao passo que a celebração no relato de Esdras (cf. Esd 6,19-22) evidencia o retorno para a Terra Prometida após o exílio da Babilônia.

O relato do Livro de Jubileus apresenta a novidade do vinho fazendo parte do rito, coisa que será notória na última ceia e na celebração judaica da Páscoa. O anjo da morte de Êxodo é descrito como o personagem Mastema que recebe ordens de Deus para eliminar os primogênitos da terra Egito com exceção das casas que tivessem os umbrais das portas aspergidos com sangue. O lugar da celebração é diante do Senhor (Tabernáculo-Templo) com permanência de sete dias para a celebração dos ritos da Páscoa e dos Pães sem Fermento. A celebração se destina aos homens com idade mínima de doze anos. O cordeiro deve ser imolado ao entardecer do décimo quarto dia do primeiro mês e consumido ao anoitecer e o que restar deve ser queimado. Os ossos da vítima Pascal não podem ser quebrados, pois isto não ocorreu no Egito. A data não pode ser alterada, o que elimina a prescrição de celebração do segundo mês para os que se encontravam impuros.

O Evangelho de João deixa claro que a celebração da última ceia realizada por Jesus não se trata de uma celebração Pascal, apesar de possuir traços da mesma. O relato da Instituição da

¹⁸ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. 240.

¹⁹ Cf. Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. 240.

Eucaristia, descrita por Paulo em 1Cor 11 também descreve este processo evolutivo da celebração da Páscoa Judaica. Em todo caso, em que medida a última ceia é substituição da celebração judaica da Páscoa? De fato, os Sinóticos deixam transparecer a última ceia como uma celebração Pascal (cf. Mt 26,17-35; Mc 14,12-31; 22,1-38). Nota-se nos relatos Sinóticos a neta distinção entre a celebração dos Ázimos e a celebração da Páscoa. Por outro lado, a celebração da Páscoa acontece conforme o modelo de Jubileus com a benção do Pão e do Vinho, enquanto se “come a Páscoa”.

Analisando os ritos neotestamentários verifica-se tratar de um novo modelo celebrativo sem perder a antiga distinção entre “comer a Páscoa” e celebrar a semana festiva dos Ázimos. Permanece uma dificuldade sobre a relação e o processo histórico de unificação entre os ritos da Páscoa e o rito dos Pães Ázimos, ou seja, em que medida uma celebração tipicamente pastoril e nômade se vinculou a uma celebração tipicamente agrícola e sedentária na história de Israel e qual a relação entre elas. Sobre a questão não existe acordo entre os estudiosos.

Visualizando a evolução da celebração da Páscoa nos textos do Antigo Testamento, junto com textos apócrifos, como o Livro de Jubileus, verifica-se uma clara distinção entre as prescrições anteriores e o modelo celebrado a partir do Judaísmo Rabínico e o modo com o qual será reelaborado por Jesus Cristo.²⁰ De fato, o Seder de Pessach e o Rito da Eucaristia do Cristianismo apresentam possuem algumas semelhanças no que diz respeito ao pão e ao vinho.²¹ Enquanto o primeiro elemento dos dois ritos, ou seja, o pão, vincula-se tranquilamente com a celebração de Pães Ázimos, o segundo elemento, ou seja, o vinho não pertence a tradição da celebração da

Páscoa Judaica. Mas na última ceia Jesus Cristo acrescenta benção do cálice (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25) e a Mishná, no Tratado *Moed (pesahim 10)*, dedica todo o capítulo décimo para tratar da benção do cálice com vinho. Em todo caso, a partir da era cristã o vinho passa a fazer parte do rito pascal.

Bibliografia

- LA MISNÁ, Valle C. del. Ediciones Sígueme: Salamanca 2003.
- DÍEZ MACHO A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II. Ediciones Cristiandad: Madrid 1983.
- LEONHARD C., *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Walter de Gruyter: Berlin-New York 2006.
- PROSIC T., *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*. T&T Clarck: London-New York 2004.
- SEGAL, JB., *The Hebrew Passover: From the earliest times to AD 70*. London: Oxford University Press 1963.
- SCHÜRER E., *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, III, T. 1. Paideia: Brescia 1997.
- ZEITLIN S., The Book of “Jubilees” and the Pentateuch. In: *The Jewish Quarterly Review* 48 (1957) 218-235.
- WAHLE S., Reflections on the Exploration of Jewish and Christian Liturgy from the Viewpoint of a systematic theology of liturgy. In: GERHARDS A. & LEONHARD C., *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. Brill: Leiden-Boston 2007
- WAMBACQ B.N., Pesah-Massôt. In: *Biblica* 62 (1981) 499-518.

Recebido em 20/09/2016

Aprovado em: 05/10/2016

²⁰ Cf. Wahle S., Reflections on the Exploration of Jewish and Christian Liturgy from the Viewpoint of a systematic theology of liturgy. In: Gerhards A. & Leonhard C., *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. Brill: Leiden-Boston 2007. 172.

²¹ Cf. Wahle S., Reflections on the Exploration of Jewish and Christian Liturgy from the Viewpoint of a systematic theology of liturgy. 172.

As práticas judaicas e a fé cristã no *Diálogo com Trifão*, de São Justino mártir

Jewish practices and the Christian faith in the Dialogue with Trypho of Saint Justin Martyr

Daniel Marques Giandoso*

Resumo: A crítica de Justino às práticas da Lei mosaica e a crítica de Trifão à Fé cristã atuam como chave de leitura para compreender os objetivos do apologista cristão no *Diálogo com Trifão*. Neste artigo, analisaremos as argumentações de Justino contrárias à circuncisão e os argumentos de Trifão contrários à messianidade de Jesus. Apesar de esta análise indicar motivações bem aparentes visando a conversão do oponente, por detrás desta constatação há questões mais sutis que apontam para as reais intenções de Justino com seu texto.¹

Palavras-chave: São Justino, judaísmo, Igreja primitiva, judeu-cristianismo, polêmica judaico-cristã.

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de História no Instituto de Cegos Padre Chico e de História do Direito nas Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU). E-mail: danielgiandoso@usp.br.

²² Este artigo é uma versão reduzida do capítulo 4 de nossa pesquisa “O *Diálogo com Trifão* de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II)”, disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19102011-163239/pt-br.php>. Acesso em: 27 de maio de 2017.

Abstract: Justin’s criticism of the practices of the Mosaic Law and the criticism of Trypho to the Christian faith act as a key to understanding the Christian apologist’s goals in the Dialogue with Trypho. In this article, we will analyze the arguments of Justin against circumcision and the arguments of Trypho against the messianity of Jesus. Although this analysis indicates very apparent motivations for the conversion of the opponent, there are more subtle questions behind this observation that point to the real intentions of Justin with his text.

Keywords: St. Justin, Judaism, early Church, Judeo-Christianity, Jewish-Christian polemic.

1. Introdução

São Justino nasceu por volta do ano 100 em Flávia Neápolis (atual Nablus, antiga Siquém), uma colônia fundada pelo Imperador Vespasiano (69-79 d.C.) no ano 72 na Samaria. Colono pagão incircunciso (*Diál.* 28,2), recebeu a formação literária clássica vigente no séc. II. Filósofo por ofício, se converteu ao cristianismo (provavelmente em Éfeso), iniciando sua atividade de apologista em defesa dos cristãos e da Fé. Justino permaneceu leigo vivendo em Roma até o seu martírio no ano 165. O *Diálogo* se refere a um debate do apologista com Trifão, um judeu refugiado da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). O texto foi escrito entre 155 e 161, durante o principado de Antonino Pio (138-161 d.C.).

2. Justino e a crítica às práticas judaicas

No início do *Diálogo com Trifão*, após discorrer sobre sua trajetória intelectual e sobre como se deu sua conversão ao cristianismo, Justino convida seu interlocutor a reconhecer Jesus como Messias, uma condição para se alcançar a felicidade (*Diál.* 8,2). Em resposta, Trifão deixa claro que o Justino platônico se encontrava em uma

posição muito melhor do que o Justino cristão. Enquanto platônico, ele acumulava virtudes tais como a constância, o autodomínio e a castidade. Já enquanto cristão, punha sua esperança em um homem (não em Deus) e aceitava doutrinas mentirosas (*Diál.* 8,3). Assim, Trifão o aconselha a observar as prescrições da Lei, uma alternativa para compensar o seu erro. Se, para o apologista, a sua conversão à Fé cristã significava o ápice de seu percurso filosófico, para Trifão ela representava um retrocesso. Em Justino, a conversão ao cristianismo era uma condição para a felicidade. Para Trifão, a conversão ao judaísmo representava a possibilidade do apologista alcançar a misericórdia divina por seus erros (*Diál.* 8,4). Assim, a lógica interna do texto, sobretudo quanto aos seus objetivos, aponta para uma elaboração de argumentos que levem o oponente à conversão. Para tanto, ambos os debatedores adotam estratégias diferentes. A estratégia de Trifão é a de criticar a Fé cristã. Ele não repreende nem a conduta e nem a moral dos cristãos, como faziam os pagãos (*Diál.* 10,1). O problema é que Trifão está convencido de que a doutrina cristã está em profundo desacordo com a revelação divina. Além disso, as práticas da Lei mosaica, claramente ordenadas por Deus, eram negligenciadas pelos cristãos. Por outro lado, a estratégia de Justino consiste em invalidar as práticas judaicas e demonstrar que a Fé em Jesus como o Messias de Deus é perfeitamente aceitável, uma vez que ele foi prefigurado nas Escrituras. Portanto, de um lado temos o questionamento das práticas da Lei, e, do outro, o questionamento da Fé cristã. As Escrituras Sagradas apresentam-se como fonte de argumentação para as duas tendências. Contudo, esse debate revela de forma sutil intenções mais profundas de Justino com sua obra.

Ao longo do *Diálogo* vemos o abismo profundo existente entre a posição cristã e a posição judaica a respeito da validade da Lei. Se Justino segue a concepção paulina de que a Graça de Jesus Cristo libertou os homens do jugo da Lei, Trifão considera sua observância como sinal de fidelidade, de temor a Deus. Daí Trifão se espantar com

o fato dos cristãos não viverem uma vida diferente da dos pagãos (*Diál.* 10,3). Para Trifão, é inconcebível a possibilidade de conhecer a Deus sem fazer nada daquilo que foi claramente ordenado por Ele. E nesse sentido, o questionamento que Trifão faz a Justino: “de que modo conservais a esperança sem observar a Lei?” (*Diál.* 10,4), pode revelar um ponto crucial do judeu-cristianismo, que em meados do séc. II poderia confundir as comunidades cristãs em Roma, isto é, crer em Jesus Cristo sem abandonar as práticas da Lei. E nesse contexto, de forma sutil, encontramos as reais intenções do apologista com o *Diálogo*. Provavelmente, Justino procurava responder questões candentes em Roma que eram alimentadas pelo judeu-cristianismo. Ainda que a apreensão imediata do texto corrobora para o objetivo de converter o oponente, uma vez que a disposição do *Diálogo* parte da tentativa de demonstrar a caducidade das práticas judaicas, passa pela prefiguração de Jesus Cristo como Messias no Antigo Testamento e se encerra com a argumentação de que os cristãos são o verdadeiro Israel, acreditamos que a questão central da obra não era a de se dirigir a um público judeu com a intenção de persuadi-lo e convertê-lo. A principal razão para isso é o fato de que as argumentações de Justino para invalidar as práticas de Lei mosaica dificilmente seriam aceitas por um judeu instruído. Justino não conhecia o hebraico, mas tinha algumas referências sobre a tradição rabínica em formação desde a constituição da Academia de Yavne no séc. I. Ainda que a *Mishná* fosse compilada no final do séc. II, é possível que, no momento em que Justino escreve o *Diálogo*, judeus instruídos conhecessem tratados que já circulavam e que comporiam futuramente o *Talmud*. Assim, parece que Justino, ao tentar invalidar as práticas judaicas, não dialoga com a tradição rabínica a esse respeito. E ainda que a sua crítica ao judaísmo seja feita de maneira mais responsável quando comparada a outros apologistas do séc. II, o desconhecimento da tradição judaica torna as suas argumentações contrárias à circuncisão descabidas para um

judeu instruído. Justino insiste no abandono das práticas sem discutí-las com profundidade, mantendo a mesma generalização quanto ao ensinamento dos mestres sobre a Lei: “desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para as suas próprias doutrinas” (*Diál.* 38,2).

De todas as práticas judaicas, o apologista enfatiza em sua crítica a circuncisão. Na tentativa de invalidá-la, Justino argumenta que ela foi apenas um sinal. De fato, na narração da Aliança que Deus faz com Abraão, temos: “Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn 17,11). Talvez, a insistência do apologista em qualificar a circuncisão apenas como um sinal está ligada ao significado do termo em grego *perítome*, cujo correspondente em hebraico é *milá*. A expressão *perítome* (circuncisão) utilizada por Justino está associada ao ato em si, ou seja, a ação de cortar de todos os lados, ao redor. Então, circuncidar é cortar de forma circular parte do prepúcio. O termo grego facilmente remete à ideia de que a circuncisão é um sinal, pois se trata de uma marca no corpo provocada por um corte. Justino, ao ser fiel ao sentido etimológico do termo dá a ele uma dimensão reduzida. Contudo, esta argumentação para invalidar tal prática não estaria à altura daquilo que a circuncisão realmente significa para um judeu, o que nos leva a crer que provavelmente, Justino não conhecia as reflexões rabínicas sobre ela. Outra possibilidade é admitirmos que Justino sabia que a circuncisão para os judeus ultrapassava em muito o que o próprio termo denota. Porém, ele não julga necessário discutir esta questão, por partir do princípio de que a Fé em Jesus Cristo resultava no viver uma Nova Aliança, um pacto mais perfeito e definitivo.

De qualquer forma, esta posição, perfeitamente compreensível para um cristão, nada representaria para um judeu. Nenhuma ressonância positiva Justino poderia esperar de Trifão ao considerar a

circuncisão apenas como um sinal, seja porque o sentido do termo está aquém do que ensina a tradição, seja porque desconsiderar seu significado original mediante a Nova Aliança em Cristo não é um parâmetro de análise aceito pelos judeus.

Em *Diál.* 12,3 Justino afirma que os judeus se orgulhavam da circuncisão do corpo e não conseguiam entender todas as exortações proféticas sobre a necessidade da segunda circuncisão. Esta, por sua vez, não incide na carne, mas no coração (*Diál.* 15,7), significando uma conversão sincera. O que ele deixa a entender é que circuncidar o prepúcio do coração incorre em um arrependimento autêntico, no abandono de todo o erro e no retorno a Deus. A circuncisão da carne não tem valor porque diz respeito ao exterior e o que importa são os movimentos profundos do espírito em direção a Deus. Entretanto, sobre este aspecto, é importante assinalar que a circuncisão do coração também está inserida no pensamento judaico. Segundo Robert G. Hall, trata-se de uma metáfora recorrente na época do exílio e nos anos imediatamente anteriores:

essas passagens salientam o ideal de uma mente circuncisa, que se rejubila no amor obediente de Deus (Dt 10,16; 30,6). Um israelita de coração incircunciso não seria nada diferente de um gentio pertencente a uma nação que praticasse igualmente a circuncisão. (Jr 9,25-26). Apenas os de coração circunciso podem experimentar as bênçãos da promessa feita a Abraão (Jr 4,4; 4,2) ou retornar do exílio (Lv 26,41; Dt 30,6) ou entrar no templo reconstruído (Ez 44,7.9). Um coração circunciso é uma mente reta, capaz de participar da Aliança com Deus.¹

Em nenhum momento Trifão dá seu parecer sobre o que significa a circuncisão do coração em âmbito judaico. Justino considera a repreensão divina “circuncidai o prepúcio do vosso coração” como uma oposição à circuncisão da carne, de forma a invalidá-la.

¹ HALL, Robert G. “Circumcision”. In: REEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol I, p. 1026.

Podemos apontar uma certa superficialidade na argumentação de Justino, já que ele desconsidera o significado da circuncisão do coração apontado por Robert Hall. No entanto, é importante salientar que Justino repreende: “vós continuais com o vosso orgulho do corpo” (*Diál.* 12,3). Assim, é possível sustentar que judeus contemporâneos de Justino valorizassem o ato em si, dando menos valor ao caráter interior e espiritual, o que, como aponta Robert Hall, tornaria esse judeu semelhante a outros povos pagãos que também a praticavam. Seja como for, a argumentação de Justino para invalidá-la a partir da oposição carne x coração (espírito) é insuficiente e não corresponde ao pensamento judaico.

Dado que para os judeus no coração se encontram o pensamento e a vontade do ser humano, esta oposição não se opera. O que Justino procura defender ampara-se em um entendimento oriundo da filosofia grega na qual o apologista estava inserido e foi formado. Daniel Boyarin discute o significado da circuncisão nos séculos I e II como uma questão cultural que dividia judeus e cristãos. Boyarin enfatiza que por meio dela se realiza uma filiação do corpo, que passa a pertencer a um grupo de parentesco para a vida religiosa.² É claro que os rabinos refletem sobre o rito físico em si mesmo. Porém, trata-se de um sinal que revela uma marca de pertença natural de um povo, no qual o corpo se transforma em algo sagrado. A circuncisão está associada a salvação e trata-se de uma preparação para ver a Deus.³ Boyarin afirma ainda que ao contrário do ensinamento platônico, para os judeus o ato corporal

não é o significante do significado, mas a sua mesma constituição. Não existe uma oposição entre corpo e espírito. O espírito é um aspecto do corpo. Mesmo quando a reflexão rabínica espiritualizada, o faz por meio do corpo e não na oposição dele.⁴

A partir da análise de Boyarin é possível defender que a argumentação de Justino contrária a circuncisão não teria nenhum resultado em círculos judaicos. Consequentemente, os judeus não seriam os destinatários do *Diálogo*. No entanto, suas palavras teriam grande efeito para os cristãos que questionavam a necessidade de abolir a observância das práticas judaicas (circuncisão, *sabbat* e normas dietéticas). No que diz respeito à circuncisão, Justino defende que ela não era necessária nem para os cristãos e nem para os pagãos,

porque se ela fosse necessária, como vós pensais, Deus não teria criado Adão com prepúcio; não lhe teriam agradado os dons de Abel, que lhe ofereceu sacrifícios sem ser circuncidado; não lhe teria agradado igualmente o incircunciso Henoc, o qual não foi mais encontrado porque Deus o arrebatou. Ló, incircunciso, escapou de Sodoma, sob a escolta dos próprios anjos e do Senhor. Noé é o princípio de outra linhagem humana; embora incircunciso, entrou com seus filhos na arca. Também era incircunciso Melquisedec, Sacerdote do Altíssimo, a quem Abraão, o primeiro que foi circuncidado na sua carne, ofereceu o dízimo e por ele foi abençoado (*Diál.* 19,3-4).

Aqui, encontramos o argumento mais forte de Justino contra a circuncisão, a saber: os incircuncisos que viveram antes de Abraão agradaram a Deus e foram considerados justos.⁵ Aceitar a circuncisão como necessária seria o mesmo que admitir que o Deus de Abraão não era o mesmo Deus de Henoc, ou que Deus, sendo um, não desejou que todos praticassem a mesma justiça, pois o que ordenou a um não ordenou a outro (*Diál.* 23,1).

⁴ BOYARIN, *ibidem*, p. 492.

⁵ Certamente, a origem desse pensamento está em Rm 4,9-12.

² BOYARIN, Daniel. “This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel”. *Critical Inquiry*, Vol. 18, Nº 3, 1992, p. 489.

³ O pensamento de que a circuncisão proporciona a visão de Deus pode estar associado à seguinte passagem do *midrash*: “Está escrito, ‘Depois que minha pele for destruída, em minha carne eu verei a Deus’ (Jó 19,26). Abraão disse, depois que me fiz circuncidar, muitos convertidos aderiram a este sinal. ‘Mas, em minha carne, eu verei a Deus’, pois, se não o tivesse feito [circuncidado minha carne] como teria o Santo e Bendito aparecido a mim? ‘E o Senhor apareceu-lhe’” (*Midrash Rabbah: Genesis* 48,1, 48,9).

Por fim, para confirmar que a circuncisão apenas foi dada como um sinal e não como obra de justificação, Justino argumenta sobre a impossibilidade das mulheres serem circuncidadas:

No que diz respeito a todo o tipo de justiça e virtude, Deus quis que as mulheres tivessem a mesma capacidade que os homens para adquiri-las; em troca, vemos que a configuração da carne é diferente no homem e na mulher. Apesar disso, contudo, sabemos que nenhum dos sexos é justo ou injusto em si mesmo, mas por piedade e justiça (*Diál.* 23,5).

Outro fator que Justino usa a seu favor é o de lembrar que Trifão dá crédito a muitos aspectos de seu discurso, mesmo sendo ele um incircunciso. Em outras palavras, o apologista deixa claro que Trifão admite que a Verdade ou a Sabedoria divina operam também nele, um incircunciso. Então, que vantagem haveria em ser circuncidado?

Trifão quase sempre permaneceu passivo diante das críticas de Justino. Seu principal argumento para rebater o apologista vem das Escrituras. Disse Trifão:

Ou não leste que será exterminada da sua descendência toda pessoa que não for circuncidada no oitavo dia? (Gn 17,14). E ele ordenou isso tanto para os estrangeiros quanto para os escravos comprados a preço de dinheiro (Gn 17,12). Tendo desprezado a própria aliança, vós vos descuidais de suas consequências, e ainda procurais convencer-nos de que conheceis a Deus, quando não fazeis nada do que fazem os que temem a Deus. Portanto, se tens algo a responder a essas coisas e nos demonstras de que modo conservais a esperança sem observar a Lei, com prazer te escutaremos e juntos examinaremos os outros pontos semelhantes (*Diál.* 10,4).

Para Trifão o temor a Deus leva à observância de Lei. Uma vez que Deus disse que seria exterminado todo aquele que não recebesse a circuncisão, como os cristãos poderiam receber algum bem de Deus

desprezando esse mandamento? Assim, não haveria esperança de salvação para os cristãos. É claro que na perspectiva cristã a esperança da salvação vem da Fé em Jesus Cristo. Mesmo assim, Justino não pode negar que todas as prescrições foram ordenadas por Deus. Consequentemente, por meio da exegese, cabe ao apologista discutir o que tais mandamentos significam. O resultado desse processo é que a sua interpretação não será suficiente para convencer Trifão a abraçar a Fé cristã, dado que ele não se converteu. Contudo, esse percurso era suficiente para combater algum desconforto em meio cristão quanto a necessidade da observância da Lei mosaica. Em outras palavras, na medida em que Justino em sua crítica não dialoga com a tradição rabínica, dificilmente os judeus consentiriam a ela. Por outro lado, suas palavras conseguiam persuadir os cristãos inclinados ao judeu-cristianismo. Provavelmente, é para esses cristãos que Justino direciona o *Diálogo*.

Ora, ao defendermos que Justino se dirigia aos cristãos e não aos judeus toda a sequência de seu pensamento ganha fluidez. Segundo o apologista, a observância das práticas era importante não pela justificação decorrente dela, mas para Israel nunca se esquecer de Deus (*Diál.* 19,6; 20,1). Além disso, as razões para Deus ordená-las seriam a dureza de coração e a infidelidade do povo judeu. É por isso que os cristãos não precisavam observar tais práticas, cujo cumprimento seria relativamente simples para eles, uma vez que suportavam muitos sofrimentos e suplícios em nome da Fé em Cristo:

Também nós observaríamos essa circuncisão carnal, guardaríamos o sábado e todas as vossas festas se não soubéssemos o motivo pelo qual vos foram ordenadas, isto é, por causa de vossas iniquidades e da vossa dureza de coração. Porque, se suportamos tudo o que nos faz sofrer por parte dos homens e dos maus demônios, de modo que até no meio do mais espantoso, a morte e os tormentos, rogamos a Deus que tenha misericórdia dos que nos tratam assim; e em nada nos desejamos vingar deles, assim como o nosso novo Legislador nos ordenou – ó Trifão, como não

haveríamos de guardar o que em nada nos prejudica, isto é, a circuncisão carnal, os sábados e as festas?” (*Diál.* 18,2-3).

Parece claro que esta estrutura argumentativa se harmoniza a um auditório cristão. Os aspectos práticos da Lei não são tratados pelo apologista, seja pela dificuldade em acessá-los, seja porque ele parte da concepção de que a Lei e todas as práticas decorrentes dela eram provisórias. Assim, discutir qualquer formulação da Lei Oral sobre a circuncisão ou sobre o sábado seria estéril. No entanto, desconsiderar a tradição oral judaica a respeito das práticas não seria uma estratégia convincente para conquistar um público judeu. Segundo Bobichon, a crítica às práticas é feita a partir de substratos cristãos, isto é, a partir de uma lógica de composição realizada por cristãos anterior ao próprio *Diálogo*,⁶ cuja intenção era apenas abolir o apego à Lei em meio às comunidades cristãs.

Por fim, segundo Justino, a circuncisão iniciada com Abraão como um sinal, possuía uma dimensão atualizada para o tempo presente (séc. II). O apologista relaciona os trágicos acontecimentos da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.) com a circuncisão. Ela seria uma marca distintiva tendo em vista a aplicação de um castigo. A circuncisão é um sinal não apenas para a distinção dos judeus de outros povos, mas uma marca na carne para que

sofrais sozinhos o que agora estais sofrendo com justiça, e vossas terras fiquem desertas, vossas cidades sejam abrasadas e os estrangeiros comam vossos frutos diante de vós (Is 1,7), e ninguém de vós possa entrar em Jerusalém (*Diál.* 16,2).

A derrota de Bar Cochba seria a demonstração da justiça divina que dá a cada um o que merece. Como os judeus mataram o Justo e antes dele seus profetas (Is 57,1), são merecedores de tais

sofrimentos. O salto hermenêutico de Justino a respeito da circuncisão é imenso. Ela deixa de ser o sinal da Aliança de Deus com Israel, que confere uma eleição divina, e se torna um sinal para punição dos judeus. Esta associação que Justino faz da circuncisão com Bar Cochba é intrigante quando se leva em conta que uma das razões para a revolta dos judeus contra Roma foi a proibição da circuncisão. Ora, esta proibição e a decisão do Imperador Adriano (117-138 d.C.) de transformar Jerusalém em uma cidade pagã (Aelia Capitolina) ameaçavam a identidade religiosa e cultural dos judeus. Simão Bar Cochba, rebelando-se contra o Império, garantiria a independência judaica, que de fato ocorreu por um curto período. Para Justino, os eventos de 132-135 d.C., e por que não os de 66-72 d.C., são explicados dentro de uma dimensão mais teológica e menos histórica. Assim como nas Escrituras, devido aos pecados e infidelidades de Israel, Deus permitia que seu povo fosse derrotado por seus inimigos, o mesmo ocorreria nas guerras judaicas contra Roma. Trata-se de uma punição divina, que, segundo o apologista, já estava prefigurada nas Escrituras:

Escutai o que foi predito pelo Espírito profético sobre a devastação futura da terra dos judeus. As palavras foram ditas como que na pessoa daqueles que se maravilham com o acontecido. São as seguintes: “Sião ficou deserta, Jerusalém ficou solitária, e a casa, nosso santuário, foi profanada; a glória que nossos pais bendisseram tornou-se presa do fogo e todas as suas maravilhas se fundiram. A esse respeito, tu suportaste, te calaste e nos humilhaste muito” (Is 64,9-11). Que Jerusalém tenha ficado deserta, tal como fora predito, é coisa de que estais bem convencidos. E não só se predisse a sua devastação, mas também, pelo profeta Isaías, que a nenhum deles seria permitido habitar nela. Com estas palavras: “A terra deles está deserta, e os próprios inimigos a devoram diante deles; e deles não haverá ninguém que nela se encontre e decretaste pena de morte contra o judeu que nela habite”. Que vós mesmos montastes guarda para que ninguém nela fosse encontrado, é coisa que sabeis perfeitamente” (*I Apol.* 47).

⁶ JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003, vol. I, p. 77-78.

Em um mesmo acontecimento histórico a circuncisão ganhou diferentes significados. Para os judeus, tratava-se de manter a fidelidade ao mandamento divino, a defesa de sua identidade religiosa e cultural. Em Justino, a circuncisão era um sinal para a punição divina, por conta da infidelidade dos judeus. Não se trata apenas de um salto hermenêutico, mas de uma visão marcadamente negativa associada a justiça divina por meio do castigo.

3. Trifão e a crítica à Fé cristã

Geralmente, Trifão se mantém passivo quando Justino se opõe às práticas da Lei mosaica. No entanto, quando a discussão passa a ser a Fé cristã, Trifão se mostra mais combativo. Isso é um indicativo bem seguro de que Justino pouco conhecia das reflexões rabínicas sobre a *halachá*, mas tinha referências significativas quanto ao pensamento dos Sábios sobre o Messias e suas críticas ao cristianismo. É possível que Justino em sua atividade apologética julgasse necessário se inteirar dos aspectos centrais do messianismo judaico de seu tempo, para poder contra-argumentar com mais força em favor de sua visão cristológica das Escrituras. Isso não significa que Justino através de Trifão expõe o messianismo judaico com autenticidade ou que ele expresse com fidelidade as crenças judaicas a esse respeito.⁷ Da mesma forma como não havia um judaísmo único, também não havia uma ideia messiânica judaica única.⁸

A crítica de Trifão à Fé cristã converge para a negação da messianidade de Jesus com os atributos conferidos pelo cristianismo à figura do Messias. Apresentamos alguns momentos em que é possível perceber o choque entre o messianismo judaico e o messianismo cristão no *Diálogo*. Disse Trifão:

Quanto a Cristo ou Messias, se ele nasceu ou está em algum lugar, é desconhecido e nem ele próprio conhece a si mesmo e não terá nenhum poder, até que venha Elias para ungi-lo e manifestá-lo a todos. Quanto a vós, porém, dando ouvidos a vozes vãs, fabricais para vós mesmos um Cristo e por sua causa estais agora perecendo sem objetivo nenhum (*Diál.* 8,4).

Vemos aqui duas posições a respeito da presença do Messias no mundo: A primeira consiste em saber se o Messias já nasceu ou ainda nascerá. A segunda versa sobre a possibilidade do Messias estar presente, porém ainda desconhecido. E nesse caso, cabe a Elias, pela unção, manifestá-lo ao mundo. Trata-se de um pensamento judaico, que, além de ser contemporâneo a Justino, era conhecido por ele.⁹ Já a hipótese do Messias desconhecer-se a si mesmo, ao que tudo indica, é uma visão exagerada e irônica de Trifão, uma vez que essa posição parece não encontrar nenhuma correspondência no pensamento rabínico. Outra questão importantíssima nessa primeira discussão é que Trifão deixa claro que os cristãos fabricaram um Cristo, isto é, a concepção messiânica cristã estava em desacordo com o messianismo judaico. Vejamos três pontos em que esta divergência é muito evidente:

a) O Messias como Filho do Homem

A esse respeito, disse Trifão:

Homem, essas e outras passagens semelhantes das Escrituras nos obrigam a esperar como glorioso e grande aquele que recebeu do Ancião dos dias, como Filho de Homem, o reino eterno. Em troca, esse que chamais de Cristo viveu desonrado e sem glória,

⁷ HIGGINS, A. J. B. "Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho". *Novum Testamentum*, Vol. 9, N. 4, 1967, p. 298.

⁸ NEUSNER, Jacob. "Messianic Themes in Formative Judaism". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 52, Nº 2, 1984, p. 357.

⁹ Sobre o Messias oculto: *Midrash Tehillim* sobre o Sl 2,1:89a; *TB Sanhedrin* 98a; *Targum Mq.* 4,8. Trata-se de um pensamento que já circulava na metade do séc. II, pois o próprio Justino reconhece que esse fato: "Contudo, sei também, por suas afirmações, que o Cristo ainda não veio e, caso tenha vindo, ninguém sabe quem ele é" (*Diál.* 110,1).

a ponto de cair sob a extrema maldição das leis de Deus, pois foi crucificado” (*Diál.* 32,1).

Essas palavras de Trifão são precedidas pela citação que Justino faz do profeta Daniel (Dn 7,9-28). Segundo o apologista, a segunda vinda de Cristo será gloriosa como Filho do Homem sobre as nuvens. Como vemos acima, Trifão em sua resposta deixa transparecer que os judeus identificam o Messias com o Filho do Homem, o que parece estranho. Higgins questiona essa possibilidade e avalia que essa passagem do *Diálogo* é significativa para distinguir os elementos que realmente compunham o messianismo judaico, daqueles que Justino atribui indevidamente ao pensamento judaico a respeito do Messias. Segundo Higgins, a tradição rabínica não enfatiza o Filho do Homem como um Messias sobre-humano vindo do céu. Além disso, tal pensamento estaria em desacordo com as próprias palavras de Trifão, que afirmou ser o Messias um homem nascido de homem, não preexistente e nem divino. Daí Higgins concluir que esse pensamento é cristão e foi posto, por Justino, na boca de Trifão como um pensamento judaico, o que não é correto já que o título “Filho do Homem” não é messiânico para os judeus.¹⁰

b) Messias crucificado

Trifão não aceita essa concepção:

O que duvidamos é que o Cristo tivesse de morrer tão vergonhosamente, pois na lei se diz que é maldito aquele que morre crucificado. De modo que, por enquanto, é muito difícil para mim convencer-me disso. Que as Escrituras tenham anunciado um Cristo passível é evidente. O que desejo saber, se tiveres um argumento a demonstrar, é o fato de que ele teria que sofrer um suplício que está maldito na lei” (*Diál.* 89,2).

Para Trifão é impossível o Messias morrer na cruz sob a maldição da Lei. Na ótica judaica, o Messias, cumpridor da Lei, jamais poderia ser amaldiçoado por ela. Por outro lado, uma vez que o Messias é um homem nascido de homem, significa que ele também é passível de sofrimento. Trifão concorda que o Messias é o Servo Sofredor descrito por Isaías, conforme vemos a seguir:

Com efeito, sabemos que ele haveria de sofrer e ser conduzido como ovelha ao matadouro.¹¹ O que nos tens que demonstrar é que ele também deveria ser crucificado e morrer de morte tão desonrosa e amaldiçoada pela própria lei” (*Diál.* 90,1).

É possível que a ideia do Messias sofredor não fosse um problema em si mesmo para alguma corrente do judaísmo (daí Trifão consentir nesta possibilidade). Contudo, ainda que isso tenha existido, esse entendimento não prevaleceu no interior do judaísmo. Ao contrário, a identificação do Messias com o Servo Sofredor é considerada uma leitura cristã. E nesse sentido, esse pensamento de Trifão, vinha na verdade do judeu-cristianismo. No entanto, o texto ressalta apenas que o problema é que esse sofrimento do Messias na ótica cristã apresentada por Justino, vem pela morte na cruz, o que resulta em uma dificuldade intransponível para os judeus.

c) O Messias preexistente e divino

A esse respeito, disse Trifão:

Retoma o teu discurso onde havias parado e termina-o. Com efeito, ele me parece contraditório e absolutamente impossível de demonstrar, pois dizer que esse vosso Cristo preexiste como Deus antes dos séculos e que depois dignou-se nascer como homem, não

¹¹ A ideia de que o Messias devia sofrer também é mencionada por Trifão em outros momentos do *Diálogo*: “Que tudo isso seja como dizes. Concedo também que esteja profetizado que Cristo devia sofrer e que é chamado pedra” (*Diál.* 36,1). “De fato, que o Cristo é anunciado nas Escrituras como sofredor, que virá novamente com glória para receber o reino eterno de todas as nações e que todo reino lhe será submetido, está suficientemente demonstrado pelas Escrituras que citaste” (*Diál.* 39,7).

¹⁰ HIGGINS, “Jewish Messianic Belief in Justin Martyr’s Dialogue with Trypho”, p. 301.

é homem que venha dos homens, não só me parece absurdo como também insensato (*Diál.* 48,1).

Trifão nega aqui a Fé cristã sobre a natureza do Messias. Ora, a preexistência do Messias atenta contra o fato de ser ele um homem; já a sua divindade afeta a unidade de Deus, como vemos nas palavras de Trifão:

Parece-me que os que afirmam que Jesus foi apenas homem e que por eleição foi ungido e tornado Cristo dizem coisas mais críveis do que vós, ao dizer o que dizes. Todos nós, com efeito, esperamos o Cristo, que nascerá como homem, de homens, e a quem Elias virá ungir. E este que se apresenta como o Cristo, deve-se pensar que é absolutamente homem, nascido de homens. Contudo, pelo fato de Elias não ter vindo, afirmo que este não é o Cristo” (*Diál.* 49,1).

De acordo com o pensamento cristão Elias “veio” na pessoa de João Batista.¹² Trifão argumenta que é um absurdo dizer que o espírito profético de Elias esteve em João Batista (*Diál.* 49,6). Justino responde que da mesma forma como Deus transferiu uma porção do Espírito de Moisés a Josué, fez com que o Espírito de Elias passasse a João Batista (*Diál.* 49,7). Contudo, o problema principal é que na concepção judaica o Messias é homem e não Deus. Afirmar o contrário fere a unicidade divina. E sendo apenas homem, não pode preexistir antes da criação do próprio homem. Trifão insiste nesta questão em outra passagem: “Responde-me, portanto, antes de tudo, como podes demonstrar que existe outro Deus além do Criador do universo” (*Diál.* 50,1). Se Deus é Um, para os judeus é impossível aventar a hipótese de que o Messias seja Deus. A partir do profeta Isaías, Trifão não aceita a afirmação de que o Messias é Deus preexistente e questiona: “Como se pode considerar a preexistência daquele que recebeu todas as potências do Espírito, como se não as

tivesse?” (*Diál.* 87,1). Para Trifão, a divindade de Jesus não poderia ser assegurada, pois Deus, através de Isaías, disse que a nenhum outro daria a sua glória (*Diál.* 65,1).

Segundo Skarsaune, o Messias anunciado nos textos bíblicos não encontrava, para os judeus, nenhuma similaridade nos eventos da vida de Jesus, como a crucifixão e a ressurreição. Assim, a “discrepância entre a visão bíblica sobre o Messias e a trajetória real de Jesus fez surgir a necessidade de uma interpretação inovadora dos tradicionais textos messiânicos, mas também de uma inovadora seleção de novos textos que até então não haviam sido considerados como referentes ao Messias”.¹³

Trifão faz outras objeções à Fé cristã, tais como: Como provar que as passagens das Escrituras sobre o Messias se referem a Jesus? (*Diál.* 36, 1; 39,7); Como ele se dignou nascer de uma virgem? (*Diál.* 50,1); Como aquele que se manifestou a Abraão como Deus, nasceu na forma de homem de uma virgem, estando sujeito aos sofrimentos como qualquer homem? (*Diál.* 57,3); Como esse que se dignou nascer de uma virgem por vontade de seu Pai foi crucificado e morto? Como provar que ele ressuscitou e subiu aos céus? (*Diál.* 63,1). Trifão salienta que os pagãos podem reconhecer Jesus como Senhor, como Cristo e como Deus, conforme indicam as Escrituras. Contudo, os judeus já servem ao próprio Deus e, portanto, não têm necessidade de confessá-lo e adorá-lo (*Diál.* 64,1). Por fim, Trifão argumenta que a posição dos cristãos poderia ser outra: defender que Jesus nasceu como homem dos homens e que foi considerado Messias por ter vivido perfeitamente conforme a Lei (*Diál.* 67,2).

Para fazer frente a todas essas objeções Justino realiza uma interpretação cristológica do *AT* na qual procura demonstrar a sua preexistência e que as Escrituras falam dele com os atributos

¹² Cf. “Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de Elias” (Lc 1,17); “Porque todos os profetas bem como a Lei profetizaram, até João. E, se quiserdes dar crédito, ele é o Elias que deve vir” (Mt 11,13-14).

¹³ SKARSAUNE, Oskar. “Biblical interpretation”. In: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. London; New York: Routledge, 2004, Vol. I, p. 665

conferidos pelo cristianismo.¹⁴ Contudo, ao fazer isso, sua intenção não era persuadir os judeus para que eles se convertessem ao cristianismo. Na verdade, Justino procurava exortar os cristãos a permanecerem convictos na Fé que professavam diante do proselitismo judaico e, sobretudo, pela permanência do judeu-cristianismo e dos questionamentos oriundos desta convivência com os cristãos vindos do paganismo. Isso porque, há uma constância na crítica do apologista em dizer que todas objeções de Trifão à Fé cristã acontecem porque os judeus não entendem as Escrituras. Evidentemente, tal argumentação somente tem sentido e aceitação em meio cristão. É difícil cogitar que um judeu pudesse aceitar que os Sábios não entendessem as Escrituras.

Um exemplo dessa interpretação cristológica do *AT* ocorre quando o apologista reflete sobre as duas vindas do Messias (*Diál.* 14,8). A primeira vinda de Jesus está prefigurada no Servo Sofredor em Isaías e a segunda vinda, na visão de Daniel. Esse pensamento rebate as palavras de Trifão discutidas anteriormente (*Diál.* 32,1), segundo as quais o Messias esperado pelos judeus (glorioso) em nada se assemelhava ao Messias dos cristãos (Jesus que foi desonrado). Em Trifão, são duas situações incompatíveis, dois Messias diferentes. Com a exegese sobre as duas vindas, Justino assegura que Jesus é o mesmo Messias dos judeus.

¹⁴ Justino identifica a preexistência de Jesus no *AT* em inúmeras passagens: Jesus é o rei de quem tratam os Salmos 72, 24, 99 e 45 (*Diál.* 34,2-8; 36,3-6; 37,2-4; 38,3-5); O cordeiro sacrificado na Páscoa era figura de Cristo (*Diál.* 40,1-3); O sacrifício dos dois bodes anunciava as duas vindas de Cristo (*Diál.* 40,4-5); Em Is 7,10-16 está presente o mistério do nascimento de Jesus (*Diál.* 43,3-8); As duas vindas de Jesus Cristo foram profetizadas por Jacó em Gn 49,8-12, que, segundo Justino, “na primeira ele seria mortal, que, depois de ele vir, não haveria mais na vossa descendência nem rei nem profeta e que as nações que cresceriam nesse Cristo passível esperariam mais uma vez por sua vinda” (*Diál.* 52,1); Outro Senhor, além do Deus Criador apareceu a Abraão (*Diál.* 56), a Jacó (*Diál.* 57-58), a Moisés (*Diál.* 59-60); Sua preexistência é atestada pelas Escrituras no “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1) e “Eis que Adão se tornou como um de nós para conhecer o bem e o mal” (Gn 3,22).

Contudo, para demonstrar que o Messias é Deus e não apenas homem, Justino realiza uma interpretação pouco convincente para Trifão. A partir das palavras de Jacó, “lavará no vinho a sua veste e no sangue da uva as suas roupas”, o apologista explica que Cristo lavaria em seu sangue aqueles que nele cressem, cujo “Espírito Santo é a veste dele para os que, por meio dele, receberam a remissão dos pecados. Ele estará sempre presente a eles com sua força e lhes estará manifestamente presente na sua segunda vinda” (*Diál.* 54,1). O sangue de uva é o sangue que Jesus possui pela força de Deus:

do mesmo modo que o sangue da uva não foi gerado pelo homem, mas por Deus, da mesma forma a Escritura indicou antecipadamente que o sangue de Cristo não viria da descendência humana, mas da força de Deus. Portanto, senhores, esta profecia que vos citei demonstra que Cristo não é homem nascido de homem, segundo a maneira comum dos homens” (*Diál.* 54,2).

Trifão não fica nada satisfeito com esta explicação e pede evidências mais seguras sobre a divindade de Jesus (*Diál.* 55,1). Para Justino esta renitência em não aceitar a divindade de Jesus ocorre porque os judeus não compreendem as Escrituras. Eles não conseguem perceber que as Escrituras falam de um outro Deus além do Criador, “numericamente outro, e não no conhecimento e pensamento” (*Diál.* 56,11). Em consequência da maldade dos judeus, Deus lhes ocultou a sabedoria necessária para esta compreensão (*Diál.* 55,3).

Para provar que as Escrituras falam de um Deus que é numericamente outro sem incorrer em dois deuses, Justino não faz uso de alegorias, mas procura demonstrar que o sentido literal do texto bíblico permite este entendimento. Partindo da história de Abraão, desde o carvalho de Mambré até a destruição de Sodoma e Gomorra, o apologista afirma que além do Senhor Criador, há outro chamado Senhor pelo Espírito Santo. Ou seja, além de Abraão, Sara, Ló e sua mulher, há a presença do próprio Deus junto com três homens.

Destes, dois são anjos e um também é denominado Senhor. Segundo Trifão, os três homens eram todos anjos. Dois foram enviados para destruir Sodoma e Gomorra e o terceiro teve a missão de anunciar que Sara daria à luz um filho (*Diál.* 56,5). No entanto, segundo Justino, este que anunciou a Sara e que disse que voltaria dentro de um ano (“voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho” Gn 18,10), é Deus, que de fato, voltou para aconselhar Abraão a abandonar Agar e Ismael, conforme desejava Sara (“Obedece a tudo o que Sara te disser, porque a tua descendência será chamada através de Isaac” Gn 21,12). Este denominado Senhor, depois de conversar com Abraão partiu para falar com Ló: “ele é o Senhor, e do Senhor que está no céu, isto é, do Criador do universo, ele recebe o que derramará sobre Sodoma e Gomorra” (*Diál.* 56,22).

Trifão de forma surpreendente aceita essa argumentação. Ele admite que neste episódio da história de Abraão há um ministro de Deus chamado Senhor (*Diál.* 57,3). Porém, há uma série de outras dificuldades. Basicamente, se a exegese cristã identifica nas Escrituras Jesus como Cristo e como Deus, esse é um problema e uma necessidade dos cristãos, e não dos judeus. Eles não precisam da interpretação cristã para manter seu estatuto religioso. Apesar de Trifão demonstrar grande interesse em ouvir as demonstrações de Justino, é mais razoável pensar que os judeus em geral não estariam tão interessados nesse debate, uma vez que não precisavam das argumentações do apologista cristão.

4. Considerações finais

O *Diálogo a com Trifão* é construído a partir de duas correntes de discussão, nas quais os argumentos foram desenvolvidos. De um lado, Justino critica as práticas da Lei mosaica, tentando demonstrar sua caducidade. Do outro lado, Trifão critica a Fé cristã por não estar em conformidade com as Escrituras e com as expectativas messiânicas judaicas. Acreditamos que Justino procurou defender

a Fé a partir de demandas das próprias comunidades cristãs, sobretudo pela permanência do judeu-cristianismo. Provavelmente, essas questões geravam desconforto no interior das comunidades. O que importava nesse procedimento não era converter os judeus, mas tranquilizar os cristãos em meio a polêmica judaico-cristã.

Bibliografia

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- BOYARIN, Daniel. “This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel”. *Critical Inquiry*, Vol. 18, 3 (1992), pp. 474-505.
- JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.
- JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HALL, Robert G. “Circumcision”. In: REEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol I, p. 1026.
- HIGGINS, A. J. B. “Jewish Messianic Belief in Justin Martyr’s Dialogue with Trypho”. *Novum Testamentum*, Vol. 9, 4 (1967), pp. 298-305.
- NEUSNER, Jacob. “Messianic Themes in Formative Judaism”. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 52, 2, (1984), pp. 357-374.
- SKARSAUNE, Oskar. “Biblical interpretation”. In: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. London; New York: Routledge, 2004, Vol. I, pp. 660-689.

Recebido em: 18/01/2017

Aprovado em: 01/05/2017

O católico ocupante de cargo público de alto escalão à luz do código canônico¹

The catholic occupant of high-ranking
public office in light
of the Canonical Code

*Edson Luiz Sampel**

Resumo: O autor analisa o cânon 225, §2.º do código canônico de rito latino, promulgado em 1983, demonstrando como o funcionário público católico de alto escalão pode animar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do evangelho, quando praticar o chamado “ato administrativo discricionário”. O artigo está dividido em três partes: 1) o papel do leigo; 2) o trabalho executado pelo leigo funcionário público e 3) algumas situações hipotéticas nas quais pode atuar o leigo funcionário público.

¹ Tradução do artigo “The Public Employee being a Catholic under the light of the Code of Canon Law”, escrito pelo prof. dr. Edson Sampel, como resumo da sua tese doutoral; publicado na revista impressa TEKA, volume IX (dezembro de 2016) da Academia Polonesa de Ciências. Também disponível na internet: http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw9_2016.html.

* Professor da Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo. Doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense, de Roma, com a nota máxima da *summa cum laude*: 90/90. Membro da Sociedade Brasileira de Canonistas (SBC) e do conselho diretor da Academia Marial de Aparecida (AMA). Autor de vários livros, especialmente de “A responsabilidade cristã na administração pública” (Paulus, 2011), baseado em sua tese doutoral.

Palavras-chaves: Realidades temporais, ato discricionário, vida econômica, vida social, leigos

Abstract: The author analyzes the Canon 225, §2nd of the Code of Canon Law of 1983 and demonstrates how the public employee being a catholic can imbue and perfect the temporal orders with the spirit of the Gospel when practicing the so called “discretionary act”. The article is divided in three parts: 1) the role of the layman; 2) the work of the public employee being a catholic, and 3) some hypothetical situations in which the public employee being a catholic can act.

Keywords: Temporal orders, discretionary act, economical life, social life, the lay Christian faithful

Introdução

O papel autêntico do laicato, homem ou mulher, consiste em imbuir ou aperfeiçoar a realidade social com o espírito do evangelho. De fato, tal comportamento saudável e santo decorre de um comando jurídico-moral tanto do Concílio Vaticano II quanto do código canônico de 1983, entretanto, o referido comando precisa ser explicado, revelado passo a passo, a fim de fazer parte do dia a dia do leigo.

Infelizmente, 55 anos após o Concílio Vaticano II (1962-1965), há, ainda, a tendência de ver o leigo “bom” no católico que cumpre determinadas atividades internas da Igreja, tais como catequista, ministro extraordinário da comunhão etc. De acordo com o Concílio Vaticano II, exatamente o contrário disso corresponde à verdade, isto é, o leigo “bom” ou o bom leigo é o católico que vive plenamente sua secularidade no mundo.

Entre os leigos, existe um tipo de trabalhador que possui enorme responsabilidade no contexto social: o católico ocupante de cargo público. Mas, não o emprego público comum, como, por exemplo, um auxiliar de escritório ou mesmo um porteiro. A responsabilidade tremenda pesa sobre os ombros dos leigos que têm o poder de

legislar, de administrar, de julgar, enfim, de decidir acerca da vida das pessoas. Os mencionados leigos são advogados, magistrados, deputados, senadores, diplomatas, promotores de justiça, delegados de polícia e até prefeitos, governadores e presidentes. São chamados *lato sensu* de funcionários públicos, porque pagos pelo governo.

Os leigos ocupantes de cargo público, ou funcionários públicos, reportados no parágrafo anterior, tratam de variadas atividades e situações, tais como casamento, crimes, impostos, propriedade, liberdade etc. Todos estes assuntos são estudados do ponto de vista moral e desenvolvidos pela assim chamada Doutrina Social da Igreja Católica. É, pois, razoável esperar que o cristão vocacionado a participar na vida pública adquira conhecimento profundo do ensinamento eclesial relativo às diversas circunstâncias sociais, econômicas e políticas, analisadas ao lume da ética cristã. Todavia, isto não basta! É mister que este leigo específico e “especial” imbua e aperfeiçoe a realidade societária com o espírito do evangelho (cânon 225, §2º do CIC), no exato instante em que estiver praticando o denominado “ato discricionário”,² vale dizer, quando exercer seu labor público.

Como realizar esta tarefa iminente e eminente, se habitamos em Estado laico, em país não-confessional? Consoante a realidade constatada no Brasil e em muitos países de direito romanizado, o “ato discricionário” concede certa margem de liberdade ao funcionário público do alto escalão. Por exemplo: um cidadão requer da autoridade policial permissão para portar um revólver o tempo todo. Esta petição pode ser indeferida pelo leigo delegado de polícia, sob o argumento de que é sempre perigoso levar uma arma. O funcionário público católico levou em consideração os pontos de

vista cristãos e concluiu que, no caso analisado, o uso da arma pode produzir mais violência e, destarte, voltar-se contra a vida e, por conseguinte, contra os princípios evangélicos. Isto não significa que o procedimento correto na integralidade dos casos seja denegar ao cidadão o porte de arma.

É importante conciliar dois princípios: por um lado, a laicidade do Estado, uma vez que o funcionário público católico não deve transformar a profissão em púlpito eclesial e, outrossim, tem de observar o direito estatal; por outro lado, o princípio canônico da autonomia das realidades temporais, prescrito pelo cânon 227 do CIC, já que inexistente a “solução católica”, torna o leigo livre para haurir o melhor da situação particular. Sem embargo, o leigo se esforçará por assimilar a doutrina social católica e, dalgum modo, inculcar os valores do evangelho mediante a execução do trabalho ou, em outras palavras, por intermédio do serviço público prestado à população.

Este artigo encontra-se tripartido nos seguintes tópicos: 1) o papel desempenhado pelo leigo em geral, frisando sua vocação teológica e jurídica; 2) a natureza do trabalho profissional desenvolvido pelo leigo ocupante de cargo público; 3) algumas situações hipotéticas, nas quais o leigo funcionário público pode dar testemunho à luz de inúmeras possibilidades de atuação, com vistas em implementar os valores éticos do cristianismo, sem, contudo, vulnerar a lei do Estado, a qual o leigo está obrigado a obedecer e a cumprir.

I. O papel do leigo

A. A natureza do cânon 225, §2º do código canônico de 1983

O legislador eclesial estipula:

“Têm também [os leigos] o dever especial, cada um segundo a própria condição, de imbuir e aperfeiçoar, com o espírito do evan-

² Para compreendermos bem a relevância do “ato discricionário”, devemos concebê-lo como o cerne da atividade pública do alto escalão. Por exemplo, para a costureira, o cerne de sua atividade representa-se pelo verbo “costurar”; para o pescador, “pescar”; para o cozinheiro, “cozinhar”; para o médico, “clinar” etc. Para o funcionário público de alto escalão temos o verbo “praticar” acoplado ao objeto direto: “praticar ato discricionário”.

gelho, a ordem das realidades temporais e, assim, dar testemunho de Cristo, especialmente na gestão dessas realidades e no exercício das atividades seculares.”

Poderíamos simplesmente dizer que o cânon ora estudado possui natureza formalmente jurídica, já que ele integra o código canônico. Desta feita, este cânon é, ao menos, formalmente jurídico. Alguns jurisperitos discutem, entretanto, se o cânon em apreço é materialmente jurídico ou moral, ou, ainda, bivalente. A. Marzoa, por exemplo, afirma que o cânon comunica um dever ou uma obrigação moral, sem embargo, o direito do leigo ao apostolado é jurídico e *erga omnes*, isto é, “contra todos” (ninguém pode se lhe opor, nem mesmo as autoridades eclesiásticas).³

Escrevendo acerca da natureza deste cânon em sentido amplo, R.N. Starlino ensina que no âmbito do direito eclesial, “(...) o conceito de obrigação prevalece sobre o de direito”.⁴ De qualquer modo, J. Manzanares vê neste cânon a regulação jurídica da secularidade, apanágio do leigo.⁵ J.M.D. Moreno, por seu turno, visualiza aqui o alicerce ou fundamento da maneira laical de evangelizar, totalmente distinta da tentativa de clericalizar o leigo.⁶

B. O conteúdo programático do cânon 225, §2º, do código canônico de 1983

Este cânon, sem sombra de dúvida, representa – digamos – um tipo de “estatuto” do leigo, uma vez que desta exata norma eclodem relevantes questionamentos sobre a vocação laical e seu fundamento,

³ Marzo, A. *Apostolado Laical Individual*, “Ius Canonicum” 26 (1986), n. 52, p. 643.

⁴ Starlino, R.N. *Direito Eclesial: instrumento da justiça do Reino*. Paulinas, São Paulo, 2004, p. 107.

⁵ Manzanares, J. *Vocacion y Mission de los Laicos*, in: *Atas da XI Jornada de Direito Canônico*, Fátima, Portugal, 2003, p. 154.

⁶ Moreno, J.M.D. *Los fieles cristianos y los laicos*, in: *Derecho Canónico, I: El Derecho del Pueblo de Dios*, ed. M.M. Cortés Diéguez e J. San José Prisco, BAC, Madri, 2006, p. 180.

bem como se vislumbram as atividades esperadas por parte do laicato, visando à transformação do mundo.⁷ De fato, bem argumentou dom Dadeus Grings, arcebispo emérito de Porto Alegre:

“Quando se pergunta o que a Igreja faz pelo bem comum, deve se devolver a pergunta ao leigo.”⁸

Na qualidade de cidadão, o leigo tem de atuar nas variegadas situações do mundo moderno, no entanto, enquanto batizado, deve intervir nessas mesmas realidades de acordo com a vontade de Deus; sendo o *modus operandi* do leigo mecanismo indispensável para o soerguimento sobrenatural da ordem societária.⁹

Mas, em que consistem os “assuntos temporais” (*rerum temporalium*) prescritos no cânon? Os padres conciliares responderam o seguinte:

“Os denominados assuntos temporais podem ser, basicamente, sociais, políticos e econômicos.”¹⁰

Nada obstante, a Igreja deixa claro que o cumprimento de sua missão não está entrelaçado a qualquer cultura, sistema político ou visão ideológica.¹¹ Tal entrelaçamento se incompatibilizaria com o princípio da liberdade nos temas seculares, legalmente solidado.¹²

Demos, então, rápida olhada nos chamados assuntos da ordem temporal, conforme a compreensão que têm deles os padres sinodais.

⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁸ Grings, Dadeus. *A Ortopraxis na Igreja*, ed. Santuário, Aparecida, 2001, p. 60.

⁹ Agar, J.T.M. *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, in: *Ius Canonicum*, 26 (1986), n. 52, p. 536.

¹⁰ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7/12/1965), AAS 58 (1966), 1025-1116 (doravante: GS), 63 e 75.

¹¹ GS, 43.

¹² CIC- cânon 227.

Nestas ambiências, espera-se do leigo, particularmente do funcionário público, autêntica contribuição cristã.

C. A vida econômica e social

O terceiro capítulo da constituição pastoral *Gaudium et spes* coloca o homem no centro da vida econômica.¹³ A referida constituição frisa o poder do ser humano sobre a natureza, fator considerado uma das características dos tempos hodiernos. Aguarda-se que a economia se transforme em instrumento para “melhor prover as necessidades da família humana”.¹⁴ Com R. Mancini, temos de admitir o malefício da mediação hermenêutica que enxerga no dinheiro, no poder e no lucro categorias absolutas.¹⁵

O concílio denuncia o “espírito de lucro” e o desprezo pelos pobres como as principais calamidades dos dias de hoje e, imediatamente, adverte que o progresso econômico, se coordenado em modo racional, pode efetivamente mitigar as iniquidades sociais.¹⁶

Os bispos reunidos no Concílio Vaticano II mostram que as tremendas iniquidades sociais, principalmente entre os países desenvolvidos e as nações subdesenvolvidas, pode até pôr em risco a paz em nosso planeta.¹⁷ J. Joblin advoga a tese de que a Igreja, mediante este documento conciliar, desempenha papel importante na condição de interlocutora das legítimas aspirações dos povos.¹⁸

Com referência às ações humanas de trabalho, o concílio declara que o trabalho do homem é superior aos outros elementos da vida econômica, porque os indigitados elementos pertencem ao campo

instrumental.¹⁹ A propósito, os padres conciliares cunharam uma definição de trabalho:

“O trabalho humano é exercido na produção e no intercâmbio de bens ou no desempenho dos serviços econômicos.”²⁰

D. A vida política

As transformações da sociedade, explicam os padres conciliares, têm impacto vigoroso nas posições políticas, pois “tais mudanças têm grande influência na vida da comunidade política, especialmente em relação aos direitos e deveres de todos no exercício da liberdade civil.”²¹

Segundo o magistério de são João XXIII, os padres conciliares afirmam que o escopo da vida política, isto é, do Estado, consiste em alcançar o bem comum, o qual “abarca a soma de condições da vida social, em que o homem, as famílias e associações, mais adequada e prontamente, conseguem atingir sua própria perfeição”.²²

Os bispos do concílio insistem que a comunidade e a autoridade são respaldadas pela natureza humana e, desta feita, “pertencem à ordem designada por Deus”.²³ Refletindo especificamente acerca das pessoas leigas, torna-se relevante combinar os elementos sacramentais e sociais, “em virtude da responsabilidade do leigo em face da construção de um novo mundo, instigado pelo sacramento, procurando, assim, melhor eficiência na transformação da realidade”.²⁴

A responsabilidade especificamente política deve pesar nos ombros dos leigos, os quais possuem a obrigação personalíssima

¹³ GS, 63.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Mancini, R. *La laicità come metodo*, Cittadella Editrice, Assis, 2009, p. 94.

¹⁶ GS, 63.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Joblin, J. *L'Église e la consctruction de la paix, L'étape de Gaudium et spes*, in: “Gregorianum” 91/1 (2010), p. 152.

¹⁹ GS, 67.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ GS, 73.

²² GS, 74.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Kreutz, I.J. *A paróquia: lugar privilegiado da pastoral da Igreja*, Loyola, São Paulo, 1989, p. 127.

de iluminar as áreas políticas e sociais com os princípios católicos, cooperando, mesmo sob o ponto de vista técnico, em favor de uma economia e de uma política genuinamente humanas.²⁵

II. O trabalho executado pelo leigo funcionário público

Os leigos que ocupam cargos de alto escalão na administração pública, isto é, os indivíduos, cujas atividades profissionais de algum modo interferem na vida da gente normal, devem pôr em ação os valores do evangelho mediante a prática do chamado “ato administrativo discricionário”, instituto jurídico presente nas legislações de base romana (adiante daremos a definição deste “instrumento de trabalho”).

“Função pública”, neste artigo, compreendemos o rol de atribuições que emanam do poder civil e se delegam aos funcionários públicos ou governamentais, a fim de que se desenvolvam as principais atividades em vista do bem comum.²⁶ Deste modo, há certas atividades que têm de ser executadas com vistas no objetivo estatal, que corresponde sempre ao bem comum de todos os cidadãos.

Para adimplir a tarefa de levar a cabo um bom serviço público, a população conta com os milhares de funcionários públicos (poucos de alto escalão, é claro!), a maioria deles católicos, especialmente na Europa e na América Latina. Estes trabalhadores do governo são: “os agentes públicos ligados à administração pública ou civil, submetidos à legislação trabalhista específica”.²⁷

O que têm em comum um governador de estado, um promotor, um juiz, um diretor de escritório, um porteiro e um digitador? “As características que envolvem os mencionados trabalhadores

como um todo repousam no fato de que todos eles, até certo ponto, expressam o poder do Estado, incorporado na autoridade que eles exercem somente porque o Estado lhes deu certo ‘empoderamento’ jurídico, permitindo que as distintas atividades se realizem em vista dos objetivos públicos.”²⁸

Em virtude do princípio da “responsabilidade objetiva”, o Estado está obrigado a reparar ou compensar eventual dano causado pelo funcionário público ao cidadão.²⁹ O propósito desta parte deste artigo científico é fornecer algumas pistas acerca da natureza do trabalho público. Nada obstante, o interesse jaz obviamente nas atividades realizadas pelos funcionários públicos que fruem de certa autonomia – apesar de bastante restrita, observamos – pois eles praticam ou executam o assim chamado “ato discricionário”.

Em resumo, o que vem a ser um “ato discricionário” ou o “poder discricionário”? A resposta surge dos escritos de Pietro, onde ela explica a principal atividade do funcionário público:

O funcionário governamental apto a praticar o ato discricionário goza da permissão, em face do caso concreto, de examinar a situação de acordo com critérios de conveniência e oportunidade.³⁰

“Conveniência” e “oportunidade” são, então, as palavras-chaves para se compreender o ato discricionário. A outra espécie de ato administrativo, isto é, o “ato vinculado”, estritamente conectado ao comando legal, implica a ação do funcionário público na qual a lei dita a única solução possível para o caso concreto.³¹ Por exemplo, se uma criança requer a matrícula em escola do Estado, o diretor

²⁵ Cifuentes, R.L. *Relações entre a Igreja e o Estado*, editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1989, p. 304.

²⁶ De Plácido e Silva. *Função Pública*, in: *Vocabulário Jurídico*, vol. I, Forense, Rio de Janeiro, 1984, p. 331.

²⁷ Meirelles, Hely Lopes. *Direito Administrativo*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 2006, p. 412.

²⁸ Mello, A.B. *Apontamentos sobre Agentes e Órgãos Públicos*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 1987, p. 4.

²⁹ *Ibidem*, 6.

³⁰ Pietro, Maria S.Z. *Direito Administrativo*, Atlas S.A., São Paulo, 2010, p. 212.

³¹ *Ibidem*.

tem apenas uma alternativa, desde que o requerente exiba a documentação idônea: deferir o requerimento.³²

III. Algumas situações hipotéticas nas quais pode atuar o leigo funcionário público

No derradeiro item desta reflexão, analisaremos alguns casos hipotéticos nos quais o leigo funcionário público (várias carreiras, começando com a de presidente), em praticando o ato discricionário, pode, efetivamente, imbuir (ou animar) e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do evangelho, consoante o cânon 225, §2.º do CIC.

Não se procederá a juízo de valor do mérito do ato discricionário em si. Pede-se ao leitor que tire suas próprias conclusões. Haverá elementos da doutrina da Igreja (Doutrina Social da Igreja Católica) para cada matéria regulada no respectivo ato discricionário.

A. O leigo presidente da república. Ato discricionário: “Promulgar uma lei”; matéria: “autorização para o casamento de pessoas do mesmo sexo”

A constituição pastoral *Gaudium et spes* ensina que o instituto do matrimônio se destina à procriação e à educação da prole, destarte, “um homem e uma mulher, pelo seu amor conjugal, ‘não são mais dois, mas uma carne’, e se auxiliam mutuamente através da união íntima das suas pessoas e das suas ações.”³³

O legislador canônico, ao definir o matrimônio ou casamento, confirmando a doutrina do concílio, determina que se trata de aliança celebrada entre um homem e uma mulher (*vir et mulier*), “ordenada ao bem dos esposos e à procriação e à educação dos filhos”.³⁴

³² Mello, A.B. *Prestação de Serviços Públicos e Administração Indireta*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 1987, p. 97.

³³ GS, 48.

³⁴ CIC- 1055, §1º.

A Congregação para a Doutrina da Fé insiste que o casamento não é uma união comum entre seres humanos, mas só existe o verdadeiro matrimônio entre duas pessoas de sexo diferente: macho e fêmea.³⁵ O documento da congregação revela-se meridianamente claro:

Nas situações em que as uniões homossexuais foram legalmente reconhecidas ou obtiveram o *status* legal, bem como os direitos concernentes ao matrimônio, é dever [dos católicos] a oposição clara e enfática. Deve-se evitar, tanto quanto possível, qualquer tipo de auxílio no estabelecimento ou aplicação de lei tão gravemente injusta, mesmo a cooperação material. Nesta área, qualquer um pode usar o direito de objeção de consciência.³⁶

O Catecismo da Igreja Católica sintetiza o magistério eclesial, asseverando o seguinte:

A comunidade íntima de vida e de amor que constitui o estado matrimonial foi estabelecida pelo criador e por ele configurada com leis próprias (...) Deus mesmo é o autor do casamento. A vocação ao casamento se encontra inscrita na natureza do homem e da mulher, uma vez que os dois provêm das mãos de Deus.³⁷

Por fim, a Congregação para a Doutrina da Fé amoesta que “de maneira alguma outras formas de coabitação podem ser postas no mesmo nível do matrimônio e nem receber reconhecimento legal similar.”³⁸

³⁵ Congregação para a Doutrina da Fé, *Considerações sobre as propostas de legalização à união de homossexuais* (31/7/2003), AAS 96 (2004), páginas 41 a 49, 2.

³⁶ *Ibidem*, 5.

³⁷ Catecismo da Igreja Católica, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1997, 1603 (doravante Cat.IC).

³⁸ Congregação para a Doutrina da Fé, *Notificação sobre algumas questões envolvendo a participação dos católicos na política* (24/11/2002), AAS 96 (2004), páginas 359-370, 4.

B. O leigo juiz. Ato discricionário: a prolação de uma sentença; matéria: extradição de estrangeiro

A Igreja católica sempre contemplou na face do imigrante a imagem de Jesus Cristo: “Eu era estrangeiro e você me acolheu”.³⁹ O concílio frisa que o processo de imigração transforma a vida do homem⁴⁰ e suplica que os cristãos se conscientizem de tal processo.⁴¹ De fato, a santa Igreja ensina que todos os problemas envolvendo o desemprego afetam grandemente os imigrantes ou estrangeiros, pondo-os à margem da sociedade e, conseqüentemente, produzindo conseqüências negativas na personalidade dessas pessoas.⁴²

Em conformidade com a doutrina social católica, há de se observar o seguinte:

“(...) as instituições nos países hospedeiros têm de tomar muito cuidado para coibir a tentação de explorar os operários alienígenas, negando-lhes os mesmos direitos outorgados aos nacionais, direitos que precisam ser salvaguardados para todos, sem discriminação.”⁴³

As boas-vindas aos estrangeiros é realmente objeto da solicitude eclesial. O legislador da Igreja recomenda que os párocos sejam especialmente diligentes em procurar aqueles que se exilaram da terra natal. Eis, a propósito, a tradução do cânon 529, §1º do CIC:

Para cumprir diligentemente o ofício de pastor, o pároco se esforce em conhecer os fiéis entregues a seus cuidados. Por isso, visite as famílias, participando das preocupações dos fiéis, principalmente de suas angústias e dores, confortando-os no Senhor e, se tiverem falhado em alguma coisa, corrigindo-os com prudência. Ajude com

³⁹ Mt 25, 35.

⁴⁰ GS, 6.

⁴¹ GS, 65 e 66.

⁴² Conselho Pontifício para a Justiça e a Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica* (doravante: CDSIC), Paulinas, São Paulo, 2005, 289.

⁴³ *Ibidem*, 298.

exuberante caridade os doentes, sobretudo os moribundos, confortando-os solícitamente com os sacramentos e recomendando as almas a Deus. *Especial cuidado dedique aos pobres e doentes, aos aflitos e solitários, aos exilados e aos que passam por especiais dificuldades*. Empenhe-se, também, para que os esposos e pais sejam ajudados no cumprimento dos deveres; incentive na família o crescimento da vida cristã.”⁴⁴

O Conselho Pontifício para o Cuidado Pastoral dos Imigrantes e Itinerantes chama a atenção para o fato de que a inexistência de equilíbrio econômico-financeiro é a causa principal dos movimentos migratórios:

O magistério tem igualmente denunciado os desequilíbrios sociais e econômicos, que, na maioria das vezes, causam a imigração, os perigos da globalização não controlada, quando os migrantes são mais vítimas que protagonistas da sua migração, e os sérios problemas da imigração irregular, especialmente nas circunstâncias em que o imigrante é objeto de tráfico e exploração das organizações criminosas.⁴⁵

As nações mais ricas devem receber o estrangeiro, que procura por segurança assim como pelos bens que não se acham no país do qual se procede.⁴⁶

O papa emérito, Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate*, refere-se aos problemas migratórios, verberando que nos deparamos com um fenômeno social de proporções epocais, “os quais requestam uma forte e clarividente política de cooperação internacional para ser convenientemente enfrentados”.⁴⁷

⁴⁴ Grifos nossos.

⁴⁵ Conselho Pontifício para o Cuidado Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Instrução “Erga Migrantes Caritas Christi”* (3/5/2004), AAS 96 (2004), páginas 762 a 822, 29b.

⁴⁶ Cat.IC, 2241.

⁴⁷ Bento XVI, *Caritas in veritate* (doravante: CV) (29/6/2009), AAS 101 (2009), páginas 641 a 709, 62.

C. O leigo deputado. Ato discricionário: a feitura de uma lei; matéria: uso democrático do solo urbano

Os padres conciliares ensinam que a propriedade representa um contributo em prol da afirmação da personalidade, constituindo acesso relevante dos indivíduos e da sociedade ao domínio dos bens exteriores. De fato, a propriedade confere a cada ser humano a indispensável extensão da autonomia pessoal e familiar e tem de ser considerada como o prolongamento da liberdade humana. Sem embargo, o concílio obtempera que o uso da propriedade privada não cancela a propriedade pública, sendo ilícito o abuso concernente à propriedade privada.

Além disso, quaisquer transferências da titularidade da posse levadas a termo pelo poder público exigem a devida indenização (compensação) em favor do particular.⁴⁸

Os bispos brasileiros, por exemplo, falam do sério problema que existe em torno da especulação imobiliária. Ouçamo-los:

A especulação imobiliária, que aumenta o preço da terra, piora a situação de moradia no Brasil e mostra claramente que há áreas de habitação desigualmente distribuídas entre os diversos grupos sociais.⁴⁹

D. O leigo advogado público (procurador). Ato discricionário: uma reclamação (petição); matéria: os interesses de uma pessoa pobre

O Concílio Vaticano II industria que o espírito de pobreza e a virtude teologal da caridade são “a glória e o testemunho da Igreja de Cristo” e lamenta pelas nações que possuem “abundância de

bens” em contraste de outras destituídas do necessário para a vida e atormentadas pela fome, doença e todo tipo de miséria.⁵⁰

A frase dita por Jesus: “Na verdade, sempre tereis os pobres convosco, mas a mim nem sempre tereis”⁵¹ não implica antagonismo entre adorar o Senhor e servir o pobre, mas se coloca em total coerência com o realismo cristão, “(...) enquanto, por um lado aprecia os louváveis esforços que se fazem para vencer a pobreza, por outro, põe-se em guarda contra posições ideológicas e messianismos que alimentam a ilusão de que se possa suprimir por completo deste mundo o problema da pobreza.”⁵²

O Catecismo da Igreja Católica exorta os fiéis a renunciarem à riqueza, explicando que tal comportamento torna-se “obrigatório para entrar no reino dos céus.”⁵³ O cuidado com os pobres e a luta pela justiça compõem atos de conversão da vida quotidiana.⁵⁴

No Brasil, oitava economia do mundo, mas um país com milhões de pobres, devido à injustiça social, os bispos, discutindo o problema da fome, disseram que “na distribuição dos frutos da terra, os mais necessitados têm de ser os primeiros no atendimento.”⁵⁵ Em 1999, focando o desemprego no Brasil, os bispos asseriram que os católicos têm de olhar a irmã pobre e o irmão pobre “com carinho”, fazendo-se a voz dos despossados de bens essenciais e necessários.⁵⁶

E. O leigo senador. Ato discricionário: avaliação periódica dos impostos; matéria: a adequação de alguns tributos

O concílio ensina que o tributo justo não deve ser sonegado. Assim escreveram os padres conciliares, argumentando a favor da necessidade de se superar certa ética individualista:

⁵⁰ GS, 88.

⁵¹ Mt 26, 11.

⁵² Pontifício Conselho Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 183.

⁵³ Cat. IC, 2544.

⁵⁴ *Ibidem*, 1435.

⁵⁵ CNBB, *Campanha da Fraternidade*, Gráfica Editora, Brasília, 1985, 64.

⁵⁶ *Ibidem*, 91.

⁴⁸ GS, 71.

⁴⁹ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB [doravante CNBB]), *Solo urbano e ação pastoral*, Paulinas, São Paulo, 1982, n. 16.

Mas há pessoas que, fazendo profissão de ideias amplas e generosas, vivem sempre, no entanto, de tal modo como se nenhum caso fizessem das necessidades sociais. E até, em vários países, muitos desprezam as leis e prescrições sociais. Não poucas atrevem-se a eximir-se, com várias fraudes e enganos, aos impostos e outras obrigações sociais.⁵⁷

As receitas e os gastos públicos assumem importância crucial para cada comunidade civil e política, sendo que o correto carregamento de tributos ao erário constitui uma parte do dever de solidariedade.⁵⁸

Jesus não considera ilegítimo o imposto pago a César.⁵⁹ Sem sombra de dúvida, o poder temporal, isto é, o Estado, tem o direito de obter o que lhe pertence propriamente: o tributo.⁶⁰ Deveras, o cristão tem a obrigação cívica e religiosa de quitar os impostos devidos ao Estado.⁶¹

A fim de ilustrar a importância do tributo, observe-se a admoestação a cargo do bispo diocesano, que, se necessário, concitará os católicos a socorrerem a Igreja nas necessidades dela.⁶² Assim como assim, os bispos brasileiros indicam a urgência de uma reforma tributária, para se garantir a implementação da justiça social.⁶³ Bento XVI se reporta à subsidiariedade fiscal, “permitindo que os cidadãos decidam a respeito do modo de alocar parcela dos tributos que eles pagam ao Estado.”⁶⁴

⁵⁷ GS, 30.

⁵⁸ *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*, 355.

⁵⁹ Mc 12,13-17.

⁶⁰ *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*, 379.

⁶¹ Rm 13, 7.

⁶² CIC, cânon 1261, §2º.

⁶³ CNBB, *Exigências Evangélicas e Éticas de Superação da Miséria e da Fome*, Paulinas, São Paulo, 2002, 53.

⁶⁴ CV, 60.

Conclusão

Desde o início deste estudo, nossos esforços e as pesquisas se direcionaram para discutir o relevantíssimo múnus dos leigos na sociedade. Ativemo-nos aos leigos ocupantes de cargo público, na condição de agentes políticos, que praticam atos administrativos discricionários. Todavia, a doutrina que procuramos expor toca à vida de toda a comunidade laical.

Ao longo dessa trajetória investigativa, esforçamo-nos muito para sermos fiéis ao magistério do Concílio Vaticano II, evento *kai-rótico* que, se mantém certa distância no tempo, 55 anos, ainda é efervescente e embrionário quanto à aplicação e à atualidade. Talvez, a conclusão mais premente e chocante deste artigo seja que, infelizmente, os leigos de um modo geral, e os agentes políticos católicos, em particular, encontram-se muitíssimo aquém do que tencionavam para eles os padres conciliares há mais de meio século. Basta uma leitura perfunctória da *Gaudium et Spes*, por exemplo, e o volver os olhos para a realidade da política e do mundo contemporâneo, para darmos conta desse desnível entre o papel dos leigos desenhado no concílio e o dia a dia deles na sociedade, sobretudo dos que atuam como agentes políticos. Mas, não é nosso intuito, é óbvio, lançar nenhuma crítica aos leigos; nosso desejo é tão somente mostrar, juridicamente, ao lume do cânon 225, §2º, a missão maravilhosa que Deus espera deles e que, com certeza, muitos desempenham denodadamente, mesmo dentro do intrincado e complexo ambiente da política.

Focamos nosso estudo nos atos administrativos discricionários, porquanto entendemos que os referidos atos jurídicos também são atos humanos e, portanto, passíveis de valoração moral e aptos a veicular a caridade evangélica. Na verdade, estamos certos de que os atos administrativos discricionários arrolados na constituição federal, ou seja, os mais fundamentais, podem muito contribuir para a ereção de uma sociedade justa e fraterna, para inocular na

comunidade humana ou na ordem temporal os valores universais do evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo.

É claro, como ressaltamos bastas vezes neste trabalho acadêmico, não pode e não deve haver dicotomia entre o agente político e o leigo. É-se católico sempre, em todas as situações, máxime, para nós, – e é este o propósito deste estudo –, quando se praticam os atos discricionários, influenciando e alterando diretamente a ordem das coisas.

Os leigos inserem-se no mundo na condição de cidadãos. Não são diferentes dos outros membros da sociedade, exceto no empenho de fazer da vida autêntico apostolado, maiormente no exercício das atividades seculares, como as dos agentes políticos, estudados neste artigo. Anela-se para os leigos o *comportamento santo*, que nada mais é que a perfeição na caridade. Deveras, para os que praticam os atos discricionários, objeto deste estudo, o ser santo fará toda diferença. Agem dentro do legítimo espírito de *secularidade*, aborrecendo qualquer *secularismo*, porque, este modo de proceder rejeita a interferência da religião nos assuntos afetos à ordem temporal.

Quisemos demonstrar com este estudo a obrigação dos leigos, no caso dos agentes políticos, obrigação essa que reputamos jurídica, em que pesem às discussões acerca da natureza do cânon 225, §2º, se norma jurídica ou exortação, de refletirem acerca dos ensinamentos da Igreja, antes de praticarem o ato discricionário concreto. Não há decerto a denominada *solução católica*, como tivemos oportunidade de considerar, porém, a emanção dos atos jurídicos discricionários contemplados neste trabalho é oportunidade imperdível de animar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do evangelho. Para nós, esta constatação está claríssima.

Assim, para nós, o conteúdo do ato discricionário jamais poderá ser objeto do magistério eclesiástico, salvo nas hipóteses de matérias não opináveis. No entanto, o cânon 225, §2º preceitua que os leigos, na hipótese, os agentes políticos, se nutram do magistério da Igreja,

principalmente da doutrina social, que pode ajudá-los na tomada de decisões equânimes e compatíveis com a fé cristã.

Não se está interessado em *como* os agentes políticos católicos deverão agir, porque este ponto se posiciona, conforme vimos, dentro de genuína esfera de autonomia das realidades temporais, mas, por outro lado, está-se, sim, preocupado (esta é a *mens legislatoris*) em suscitar nos leigos a responsabilidade deles de, de certo modo, evangelizar enquanto praticam os atos discricionários.

O cânon 225, §2º, na verdade, como percebemos, constitui norma jurídica que atua diretamente, isto é, de chofre, nos afazeres seculares dos leigos. Com efeito, esta secularidade dos leigos, além de apanágio tantas vezes defendido pelos padres conciliares, é, igualmente, verdadeiro dom de Deus. Desta feita, a hierarquia não tem o direito de tolher a liberdade dos leigos na ordem temporal. Trata-se de direito sagrado do laicato. Sem embargo, como vimos, é, também, direito-dever dos leigos imbuírem a sociedade com o fermento salvífico do evangelho.

Importante, também, concluir que a atuação da Igreja-instituição não pode ser encarada como uma espécie de «combustível» para que dele os fiéis leigos se abasteçam, pois a missão dos leigos, em particular dos agentes políticos aqui arrolados, é o cumprimento de vocação eclesial deles próprios e não a ação na qualidade de *longa manus* da hierarquia. Ou seja, quando os agentes políticos implementam o disposto no cânon 225, §2º, na prática dos atos discricionários, fazem-no enquanto Igreja.

A importância do cânon 225, §2º é, sem sombra de dúvida, enorme para a edificação do reino de Deus. Verificamo-lo nos exemplos passados na terceira seção do artigo. Um senador da república que pratique o ato discricionário de avaliar periodicamente a funcionalidade do sistema tributário, embasado na ancha doutrina social e moral da Igreja acerca dos tributos, certamente prestará contribuição valorosa à sociedade. Isto se dá dentro dos lindes da

conveniência e oportunidade que, como estudamos, caracterizam o ato administrativo discricionário e outorgam certa liberdade de ação ao praticante. Jamais se violará a lei civil! Um vereador que, ao praticar o ato discricionário de legislar sobre assuntos de interesse local, tiver de arrostar o problema do solo urbano, certamente achará na doutrina social da Igreja muitas luzes para o correto entendimento da função social da propriedade. Um juiz, em apreciando contenda acerca de extradição de estrangeiro, igualmente poderá aprofundar a sentença com novos matizes, se, como leigo, se inteirar das orientações do magistério a propósito dos estrangeiros. No tópico 3, como observamos, há apenas exemplos, com a abordagem de um entre os vários atos discricionários possíveis. Portanto, as possibilidades de animar e aperfeiçoar a ordem temporal com estes atos são infundáveis. O que repugna à vocação laical são os comportamentos contrastantes com a doutrina católica.

A humanização da sociedade é fator *sine qua non* para e construção do reino de Deus. Os leigos agentes políticos, com fulcro na lei civil e nos ensinamentos da Igreja, sob a injunção do cânon 225, §2º, podem e devem, por intermédio dos atos discricionários, animar e aperfeiçoar a ordem das realidades temporais com o espírito do evangelho. Este artigo científico quer demonstrar que este *modus procedendi* é plenamente factível, propondo os princípios essenciais e exemplificando as inúmeras alternativas. Nada obstante, o ato discricionário será sempre um «negócio jurídico», com roupagem e conteúdo jurídico-estatal, mas com «alma» cristã, com nuances e direcionamentos cristãos. Seria mais ou menos a constatação sobre os cristãos narrada na Carta a Diogneto: no exterior e no comportamento, não se diferem em nada dos seus concidadãos.

Para findar esta conclusão, afirmamos que o cumprimento do cânon 225, §2º é deveras essencial para a própria identidade dos leigos. Referimos nesta reflexão algumas críticas de doutrinadores com relação aos misteres que os leigos “engajados” desempenham

hoje em dia, com preferência às atividades internas na Igreja. De fato, cabe-lhes outrossim as atividades denominadas intraeclesiais, contudo, o preponderante da missão laical repousa na secularidade, isto é, no mundo, na ordem das realidades temporais.

O ato discricionário é um entre tantos instrumentos jurídicos e materiais dos quais os leigos podem se servir para animar (imbuir) e aperfeiçoar a ordem das realidades temporais. Todavia, trata-se decerto de mecanismo jurídico portentoso, uma vez que tange diretamente à estrutura da sociedade.

O direito canônico e o direito estatal se entrelaçam sob o influxo do cânon 225, §2º, porque os leigos agentes políticos coerentes com a fé sempre recorrerão à doutrina da Igreja, quando o objeto do ato discricionário que tiverem de emanar também for alvo de reflexão do magistério eclesiástico, de qualquer grau, como restou consignado neste artigo.

No direito civil, a estrita legalidade não é suficiente para legitimar o ato administrativo; é mister a denominada “moralidade administrativa”. Demais, a constituição federal alberga o princípio da moralidade administrativa e, exatamente neste ponto, encontra-se a possibilidade de os leigos darem sua contribuição específica no exercício da função pública, sem vulnerar as normas estatais, “cristofinalizando” os atos discricionários, dando-lhes núcleo cristão.

O cânon 225, § 2º faz, ainda, na nossa opinião, uma admoestação jurídica clara aos leigos agentes políticos, porque a lei canônica alude ao exercício das atividades seculares como um areópago fantástico, donde o evangelho pode ser transmitido, donde os leigos podem e devem exercer seu sagrado apostolado. A função pública é um desses areópagos modernos.

Referências bibliográficas

Bíblia Sagrada

“A Bíblica de Jerusalém”, Paulinas, São Paulo, 1973.

Sumo pontífice

Bento XVI, *Caritas in veritate* (29/6/2009), AAS 101 (2009).

Concílio

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (7/12/1965), AAS 58 (1966).

Lei

Codex Iuris Canonici (CIC), Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1983.

Santa Sé

Catecismo da Igreja Católica, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1997.

Congregação para a Doutrina da Fé, *Considerações sobre as propostas de legalização à união de homossexuais* (31/7/2003), AAS 96 (2004).

Notificação sobre algumas questões envolvendo a participação dos católicos na política (24/11/2002), AAS 96 (2004).

Conselho Pontifício para a Justiça e a Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*, Paulinas, São Paulo, 2005.

Conselho Pontifício para o Cuidado Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Instrução “Erga Migrantes Caritas Christi”* (3/5/2004), AAS 96 (2004).

Pontifício Conselho Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)

Solo urbano e ação pastoral, Paulinas, São Paulo, 1982.

Campanha da Fraternidade, Gráfica Editora, Brasília, 1985.

Exigências Evangélicas e Éticas de Superação da Miséria e da Fome, Paulinas, São Paulo, 2002.

Autores

AGAR, J.T.M. El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal, in: *Ius Canonicum*, 26 (1986), n. 52.

CIFUENTES, R.L. *Relações entre a Igreja e o Estado*, editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1989.

DE PLÁCIDO E SILVA. Função Pública, in: *Vocabulário Jurídico*, vol. I, Forense, Rio de Janeiro, 1984.

GRINGS, Dadeus. *A Ortopraxis na Igreja*, ed. Santuário, Aparecida, 2001.

JOBLIN, J. L’Eglise e la construction de la paix, L’étape de Gaudium et spes, in: *Gregorianum* 91/1, 2010.

KREUTZ, I.J. *A paróquia: lugar privilegiado da pastoral da Igreja*, Loyola, São Paulo, 1989.

MANCINI, R. *La laicità come metodo*, Cittadella Editrice, Assis, 2009.

MANZANARES, J. Vocacion y Mission de los Laicos, in: *Atas da XI Jornada de Direito Canônico*, Fátima, Portugal, 2003.

MARZO, A. Apostolado Laical Individual, *Ius Canonicum* 26 (1986), n. 52.

STARNLINO, R.N. *Direito Eclesial: instrumento da justiça do Reino*. Paulinas, São Paulo, 2004.

MEIRELLES, Hely Lopes. *Direito Administrativo*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 2006.

MELLO, A.B. *Apontamentos sobre Agentes e Órgãos Públicos*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 1987.

MORENO, J.M.D. Los fieles cristianos y los laicos, in: *Derecho Canónico, I: El Derecho del Pueblo de Dios*, ed. M.M. Cortés Diéguez e J. San José Prisco, BAC, Madri, 2006.

PIETRO, Maria S.Z. *Direito Administrativo*, Atlas S.A., São Paulo, 2010.

PRESTAÇÃO de Serviços Públicos e Administração Indireta, *Revista dos Tribunais*, São Paulo, 1987.

Recebido em: 02/04/2017

Aprovado em: 20/05/2017

In persona Christi servi: sobre a diaconia de Cristo e o ministério diaconal

In persona Christi servi:
the diakonia of Christ
and the diaconal ministry

Luciano Rocha Pinto*

nia forged, then, the deacon, corresponding it to Christ the Servant. This approach acquires visibility in the early communities, from the qualitative needs of those ministers. As Christ Servant, the deacons must be meek and truthful, recognized by his zeal to Good News and his care with others. The Diakonia of every Christian should, therefore, be the distinguishing mark of deacon, whose ministry is ordained to service.

Keywords: Christology, diakonia, deacon.

Introdução

... Deverão todos respeitar os diáconos como a Jesus Cristo, como também ao bispo que é a imagem do Pai, aos presbíteros, porém como ao senado de Deus e ao colégio dos apóstolos.

Santo Inácio de Antioquia¹

Resumo: Inácio de Antioquia foi, possivelmente, o primeiro a aproximar e relacionar o ministério dos diáconos a Jesus Cristo ao afirmar que devem ser respeitados como o próprio Cristo. O exercício eclesial da diaconia forjou, assim, o diácono, conformando-o ao Cristo Servo. Essa aproximação ganha visibilidade, nas primeiras comunidades, a partir das exigências qualitativas daqueles ministros. Como o Cristo Servo, devem os diáconos serem mansos e verazes, reconhecidos por seu zelo à Boa Nova e seu cuidado para com o próximo. A diaconia de todo cristão deve, portanto, ser o sinal distintivo do diácono, cujo ministério está ordenado ao serviço.

Palavras-chave: Cristologia, diaconia, diácono.

Abstract: Ignatius of Antioch was, perhaps, the first to approach and relate the deacons's ministry with Jesus Christ when alleges they must be respected as Christ himself. The ecclesial exercise of diako-

Inácio de Antioquia escreveu aos Tralianos, aproximadamente em 107 d.C., da cidade de Esmirna. Em sua carta exorta aquela comunidade à unidade em torno da hierárquica: bispo, presbíteros e diáconos. Tal unidade deve estar ancorada à figura do bispo, imagem do Pai. Quem não está em comunhão com o epíscopo, não está em comunhão com a Igreja, nem com Cristo, da qual a Igreja é seu corpo místico. Presbíteros e diáconos, contudo, não são apresentados segundo nossa forma hodierna de perceber e pensar a hierarquia. Em Inácio, os diáconos são identificados com Jesus Cristo, enquanto os presbíteros emergem como o colégio dos Apóstolos. O Bispo de Antioquia foi, possivelmente, o primeiro a aproximar e relacionar o ministério dos diáconos a Jesus Cristo. Ao afirmar que aqueles

¹ Epístola de Inácio de Antioquia aos Tralianos 3,1. Disponível em: <http://www.atos6.teo.br/fontes-historicas/inacio-de-antioquia/epistola-aos-tralianos> (Acesso em 02/09/2016).

* Pós-doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PP-GT-PUC-Rio). Doutor em História (PPGH-UERJ). E-mail: luciannorocha@msn.com.

ministros devem ser respeitados como Jesus Cristo, afirma haver uma identificação de seus gestos e palavras aos gestos e palavras do Senhor. Para Inácio, os diáconos agem na pessoa de Cristo e, por isso, devem ser estimados e respeitados. Isso significa dizer que Cristo (*in persona*) obra por meio do diácono. Esta aproximação aponta para o objetivo geral deste artigo: analisar a cristologia do ministério diaconal.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, *Jesus Cristo, diácono do Pai, fonte e origem da diaconia*, analiso o hino cristológico de Filipenses (2,6-11), que apresenta o caminho de rebaixamento e de exaltação do Cristo. O objetivo é ponderar a *quenose* do Verbo a partir da noção de diaconia, como disposição primordial e manifestação de amor absoluto que se esvazia para dar-se por inteiro. O Verbo Eterno, o *Kyrios*, despoja-se livremente de sua “forma divina” e assume a “forma de servo”, esvaziando-se como pura difusão de amor. A *quenose* de Cristo é, pois, diaconia do encontro. Seus gestos e palavras apontam para o cuidado, o zelo e o serviço para com Deus, com o outro e com a criação. Toda sua missão está atravessada por essa experiência diaconal, entendida como chave de compreensão de sua vida, morte e exaltação. O lava-pés, por exemplo, é o evento característico da cristologia do serviço, onde Jesus estabelece a condição *sine qua non* de seu seguimento. A obra da redenção é a grande diaconia de Cristo. Pela cruz reconciliou os homens com Deus, sendo obediente à vontade do Pai, até o fim. É diaconia absoluta de amor sem medidas, entrega total e serviço de reconciliação. Por isso Deus o exaltou e lhe deu um nome acima de todo nome. No Reino dos céus, a vida é reservada aos que se doam, se entregam e se oferecem sem reservas. O Reino de Jesus está reservado aos servos.

Na segunda parte, *O diácono como sinal visível da diaconia Cristo Jesus*, procuro analisar o seguimento de Jesus Cristo a partir da diaconia e sua aproximação com o ministério diaconal. Ser

servo é característica fundamental do cristão. E foi, justamente, o exercício da diaconia que fez emergir o diaconado, ministério ordenado ao serviço, atravessado pela noção primordial da missão de Jesus Cristo. Sua diaconia, portanto, permanece na diaconia da Igreja que, servidora e ministerial, tem no diácono o sinal visível e sacramental do Cristo Servo. Essa aproximação é visível na relação que as primeiras comunidades cristãs estabeleciam para escolher seus diáconos, prioritariamente mansos e verazes. Sua adequação ao Cristo Servo informava sua vocação e eleição. Para entendermos melhor essa aproximação tomei como estudo de caso a narrativa lucana da atuação do primeiro mártir da Igreja: Santo Estêvão. Lucas o coloca na mesma linha de tradição com Jesus: anunciando a Boa Nova com ousadia, recebendo a mesma acusação que o Mestre, julgado e condenado a morrer fora da cidade. Como seu Senhor, Estêvão tem as vestes arrancadas, é humilhado e, antes de expirar, como que em paralelo ao relato evangélico da crucificação, pede perdão por seus algozes e entrega seu espírito. Para Lucas, a diaconia de Cristo permanece no ministério de Estêvão.

1. Jesus Cristo, diácono do Pai, fonte e origem da diaconia

Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas despojou-se, tomando a forma de servo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre a cruz. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe confiou o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é Senhor. (Fil 2,6-11)

O Verbo de Deus, Eterno e Criador de todas as coisas (cf. Jo 1,1-18) na plenitude dos tempos fez-se homem e veio ao nosso encontro para ser caminho de proximidade e reconciliação com Deus-Pai.

Jesus Cristo é, pois, o mediador entre Deus e os homens (Hb 12,24; 1Tm 2,5). Como *Kyrios*, não teria que morrer, pois a morte é punição dos pecadores (Gn 3,3; Is 54,16; Sb 1,12-14; 2,23-24). Por ser de condição divina vive eternamente (Gn 3,4-5), mas escolheu obedecer, servindo em tudo ao Pai e fazendo sua vontade até o extremo da doação da própria vida na cruz (Mt 26,42), para resgatar a humanidade da morte (1Cor 15,55) e reconcilia-la com Deus (2Cor 5,18-19). “O unigênito Filho de Deus muito amado realiza a missão salvífica (...) na entrega amorosa de sua vida a bem dos homens”.² Jesus é o servo/diácono por excelência do Pai, pois “não veio para ser *servido* (διακονηθῆναι = *diakonêthênai*), mas para *servir* (διακονῆσαι = *diakonêsai*) e dar a sua vida em resgate de muitos” (ὡσπερ ο υιοσ του ανθρωπου ουκ ηλθεν διακονηθῆναι αλλα διακονησαι και δοῦναι την ψυχην αυτου λυτρον αντι πολλων – Mt 20,28).

O hino de Filipenses, por vezes descrito como de natureza litúrgica devido sua estrutura poética,³ apresenta o caminho de rebaixamento e exaltação do Cristo, tendo por ponto de compreensão as noções de serviço e de obediência. Há, assim, três modalidades existenciais, perpassadas por essas noções, visíveis em três momentos distintos do texto, que são importantes para a compreensão da diaconia de Cristo. A primeira parte (Fl 2,6) trata da preexistência do Verbo ao status terreno de Jesus. O termo “forma de Deus” aparece em contraposição à “forma de servo”. Aponta para seu modo de ser divino. Cristo possuía a *doxa* divina antes de sua encarnação, como vemos em João: “E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse” (Jo 17,5). O Verbo, porém, “despojou-se” da figura divina, “abaixou-se”

e assumiu a “forma de servo”. A *quenose*⁴ está na lógica do amor incontido de Deus que se esvazia por amor e por amor faz encontro e deixa-se encontrar.

Conforme expressão de Tomás de Aquino, *bonum est diffusivum sui*, ou seja, o bem se irradia por si mesmo. Livremente Deus toma a iniciativa de ir ao encontro do homem, esvaziando-se, como pura difusão de bondade e amor. Cirilo de Alexandria, Bispo e Doutor da Igreja (375-444), ao tratar da encarnação não parte da abertura do homem à transcendência, mas, da renúncia de Deus a si mesmo e do amor que o faz aceitar tal esvaziamento. Esvazia-se por amor. Esvazia-se, pois só assim seria possível estar com os homens como os homens. O Verbo exaure-se de sua forma divina para estar conosco. A encarnação não é um acréscimo para Deus, mas um despojamento.⁵ Para irradiar-se, esvazia-se por amor e abaixa-se para assumir a forma de servo, dando visibilidade não ao extraordinário, mas, ao corriqueiro, ao cotidiano, ao comum, ao ser homem como todos os homens. A *quenose* do Cristo, no entanto, é um esvaziamento de sua “forma de Deus”, ou seja, de sua forma de existência divina, não da natureza divina.⁶ Há, pois, uma renúncia à exterioridade divina, não à divindade.⁷ Em seu lugar emerge a “forma de servo”, despojada da glória divinal.

⁴ *Quenose*, do grego *Kenose* (Kénosis, kenótico, de kenoo), significa esvaziamento, esvaziar, extenuar, reduzir a nada; estado de humilhação (cf. Koubetch, Volodemer. *Da criação a parúsia*: linhas mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 188). “A sua significação teológica está no fato de o Novo Testamento utilizá-la para expressar a realidade de Jesus Cristo, Filho/Verbo de Deus que, sendo Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, aniquilou-se, humilhou-se e assumiu a condição humana” (XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005, p. 87).

⁵ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale: a quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: edições Loyola, 2004, p. 44.

⁶ FULLER, R.H. *Fundamentos de la cristologia neotestamentaria*. Op. Cit., p. 84-86.

⁷ Cf. HENRY, P. “Kénose”. In *DBS V*: Paris, 1957, p. 5-161.

² FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis Vol. III: compêndio de dogmática histórico-salvífica* (O evento Cristo – cristologia do Novo Testamento). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1973, p. 97.

³ FULLER, R.H. *Fundamentos de la cristologia neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 212.

Despojar-se da “forma de Deus” aponta para a entrega da existência divina para dentro da humana. Mais que um “movimento de descida” ou esvaziamento, tal expressão põe em destaque sua identidade. O Preexistente encontra-se, originalmente e fora do tempo, em “forma de Deus”. Seu ser está determinado por sua divindade. Contudo, não se agarra gananciosamente à sua condição divina, mas assume outra forma: a de servo.⁸ Assim, a preexistência do Cristo aponta para sua identidade divina. Sua *quenose*, porém, aponta para o modo de ser de Deus. Ao assumir a “forma de servo” o Verbo de Deus inverte o modo usual da maneira de conceber o poder, não se prevalecendo de sua condição privilegiada. Seu procedimento contradiz o ideal humano comum de autoafirmação. Cumpre-se desse modo um princípio sapiencial do judaísmo e do incipiente cristianismo: quem a si próprio se humilha será exaltado por Deus (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14).⁹ A encarnação do Verbo Eterno (Jo 1,1-2) não é a manifestação do “poder absoluto”, mas do “amor absoluto” que se esvazia para dar-se por inteiro.

Ao assumir a natureza humana, o Verbo ostenta o modo de ser do servo. Não há uma manifestação de poder dominante em sua personalidade, contrariando, inclusive o desejo dos Apóstolos e dos discípulos, que esperavam um Messias político (Lc 24,21). Não é possível ver em Jesus Cristo um libertador dos poderes políticos, que puna os opressores com justiça e que despreze os impiedosos. Ao contrário, Ele se mostra manso e humilde, servo e serviçal, acolhedor e piedoso. Seus gestos e palavras apontam para outro poder: o do amor (Mc 12,31-33; Mt 5,44-46; Jo 13,34; 15,9.12; 1Jo 4,7). Seu modo de ser está atravessado pela diaconia, pois, esvaziou-se de sua “forma de Deus” e assumiu nossa humanidade “para servir e dar

a sua vida em redenção por muitos” (Mc 10,45). O Verbo eterno não assume apenas a forma humana, mas, por amor, adquire a “forma de servo”. Algumas traduções trazem a versão “forma de escravo”. O servo e o escravo são pessoas que não vivem por sua própria vontade, mas, pela de seu senhor. Assim, o escritor sagrado aponta para a realidade íntima do Verbo: a renúncia de si mesmo por obediência à vontade do Pai. Esse amor que leva ao esvaziamento de si, contudo, e o próprio ser de Deus. Deus é Amor que livremente decide-se por amar e difundir-se em amor.

Este amor brota da liberdade de Deus. Liberdade que parte do relacionamento na Trindade até o relacionamento histórico e permanente consigo e com o humano. A *quenose* de Deus não se dá somente na pessoa de Jesus, antes, é trinitária. Há dois momentos diaconais, por excelência. O primeiro *ad intra*, quando falamos de Trindade imanente, no Deus em si mesmo. Hans Urs von Balthasar, chama de *quenose* primordial ou original a ação dinâmica donde o Amor não se contém e transborda. Ela se dá nas relações internas entre as Pessoas da Trindade. Assim, o Pai está em relação ao Filho num movimento constante de doação, gerando-o. O Filho está em relação ao Pai, numa eterna ação de graças e o Espírito Santo é o próprio Amor em relação entre o Pai e o Filho. Ele é o movimento, a dinâmica, sem deixar de ser hipóstase (pessoa). A Trindade tem por disposição primordial a diaconia, pois é doação, serviço, entrega total. Parodiando Santo Agostinho, o Pai é o Amante, o amor que se doa; o Filho é o Amado, amor que recebe; e o Espírito é o próprio Amor. Deus é pura relação de Amor. Amor vivenciado e experimentado como doação total e sem reservas. Esse *manikon eros*, amor louco, ganha visibilidade na Sua liberdade expansiva e incontida, que transborda na história. Deus age diaconalmente e quenoticamente na criação, na história do povo eleito, vocacionando os profetas, e

⁸ MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus: concepções da encarnação no cristianismo incipiente e nos primórdios do docetismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 19-20.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

se radicaliza e se plenifica na encarnação do Verbo que assume a forma de servo.¹⁰

A segunda parte do hino de Filipenses (Fl 2,7-8) descreve o caminho do Cristo, diácono do Pai, até seu rebaixamento mais profundo: a morte. Esvaziando-se, assume a forma de servo e abandona a forma divina como gesto livre. Cristo faz uma escolha voluntária. Livremente escolhe servir até a doação total de si mesmo. Enquanto o homem comum aceita sua condição de pequeno e menor, justamente porque não pode ser diferente, o Verbo de Deus opta por tal condição fazendo da *quenose* lugar privilegiado de encontro e de serviço.¹¹ Esse desprendimento absoluto fundamenta o agir de Deus e confere significado à “figura de servo”. A natureza das pessoas divinas está constituída da noção de serviço e de doação amorosa. Na obra da criação há uma primeira *quenose*, uma vez que, por ela, Deus como que renuncia a uma parte da sua liberdade em favor da liberdade humana. A criação é entregue ao homem. Deus convida a humanidade a participar de sua diaconia, servindo-o nas coisas criadas (Gn 1,19-20). Mas este primeiro esvaziamento tem em vista e pressupõe outro mais radical: na cruz. Por meio dela Deus vai ao encontro de todas as consequências da liberdade humana, inclusive o pecado, e as supera. A segunda *quenose*, renunciando à “forma de Deus”, realiza o grande serviço para com a humanidade: sua redenção. A cruz é a grande diaconia de Cristo,¹² o Servo por excelência do Pai. Sua diaconia passa por servir ao Pai, sendo-lhe fiel ao Seu projeto de amor até o fim. Mas, é também serviço a toda humanidade, uma vez que livremente se entrega na cruz para a remissão dos pecados. Ou

seja, O Cristo, Deus feito homem, esvazia-se de sua forma de Deus e assume a forma de servo para fazer encontro e promover a mediação entre Deus e os homens. Por isso, “em nenhum outro há salvação, porque debaixo do céu nenhum outro nome foi dado aos homens, pelo qual devamos ser salvos” (At 4,12). Jesus Cristo, Deus feito homem, é o único mediador entre Deus e os homens. Sua diaconia é serviço de mediação, de salvação que se realiza na proximidade do encontro. Neste sentido, a “figura de servo” ou “de escravo” não é uma humilhação, mas, condição de sua obra redentora e razão de sua exaltação.

A *quenose* de Deus é, pois, diaconia do encontro. O primeiro passo é dado por Deus. É Ele próprio que se despojando e aniquilando-se faz encontro. Como poderia o homem, por si mesmo, ir até Ele? Assumindo a forma de servo, Deus faz-se encontro e deixa-se encontrar. A vida e o ministério de Jesus são portanto, serviço de mediação deste encontro de Deus com o homem. Jesus, em cada momento de sua vida experimenta esse esvaziamento. *Estar com* é condição da Trindade que entra no tempo para estabelecer relação. Assim, foi Jesus com os discípulos (Jo 1,35-51), os irmãos Lázaro, Marta e Maria, de Betânia (Lc 10,38-42; Jo 11,1-45); Zaqueu (Lc 19,1-10); a Samaritana (Jo 4,5-42); Maria Madalena (Jo 20,1-18); Bartimeu (Mc 10,46-52); o cego de Jericó (Lc 18,35-43); os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). Nestes e em outros casos, todos muito próprios e específicos, vemos um ponto comum de ancoragem: a relação de doação e de serviço que Jesus estabelece com seus interlocutores. Neste sentido, os Evangelhos são relatos de uma vida vivida na doação amorosa, cuja livre obediência do Filho ao Pai conduz toda sua trama.

A vida pública de Jesus está atravessada pelas noções de esvaziamento e de diaconia. Gostaria, no entanto, para dar visibilidade a esta afirmação deter-me em um acontecimento específico: o lava-pés. Esse episódio é o prenúncio da humilhação da crucificação, mas, também o anúncio daquele despojamento total de si mesmo em favor

¹⁰ XAVIER, Donizete José; SANTOS, Eduardo dos. “A Descida do Deus Trindade: A Kénosis da Trindade”. In *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 62, jan./mar. 2008, p. 114.

¹¹ DUQUOC, Christian. *Cristologia – Ensaio Dogmático: o homem Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 159.

¹² ILLANES, Pedro V. Escobar. *Apuntes para una cristologia em tempos difíciles: el tempo-ser de jesucristo em el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*. México, DF: Universidad Iberoamericana/Departamento de Ciencias Religiosas, 1997, p. 288-289.

dos homens. Lavar os pés dos discípulos como um escravo ou servo mais humilde era algo inesperado para os apóstolos. A reação de Pedro demonstra o quão atordoante foi aquele evento. Aos olhos dos homens de seu tempo, “o lava-pés simboliza a auto-humilhação de Jesus”.¹³ Tal gesto emerge como indignidade (Lv 25,39). Na verdade, e o sinal visível de sua diaconia, cujo ápice de entrega total ocorrera na cruz: morte odiosa e vergonhosa (Dt 21,23; Gl 3,13). No entanto, “os dois eventos (o lava-pés e a crucificação) são, na verdade, da mesma qualidade. O reverenciado e o exaltado Messias assume a função do servo desprezado para o bem dos outros”.¹⁴ No Evangelho de João, desde o prólogo, encontramos a linha quenótica que passa pelo lava-pés. Esse gesto resume a noção de abaixamento total e de purificação que eleva. Por isso, João prossegue até a grande oração de despedida que tem em vista a entrega livre na cruz.¹⁵

O abandono de sua forma divina ganha especial visibilidade no lava-pés. O gesto é, indubitavelmente, o serviço do servo (1Sm 25, 40-42). Somente o evangelista João descreve o gesto (*ôl* em hebraico) do lava-pés (Jo 13,1-17). O contexto é de “sua hora de passar deste mundo ao Pai” (Jo 13,1). Momento, como afirma o evangelista, de amor extremo aos seus, amor levado às últimas consequências: a entrega total de si mesmo. João não descreve a instituição da eucaristia, apenas afirma que Jesus e os seus discípulos estavam na ceia (Jo 13,2). O lava-pés é colocado dentro da eucaristia sem narrá-la como o fizeram os demais evangelistas e Paulo (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 1, 23-25). A teologia de João confere visibilidade ao Cristo-Servo. O lava-pés é, em si mesmo, um gesto eucarístico. A entrega cuidadosa e atenta ao outro é sinal eucarístico. Importante perceber que João coloca o gesto do lava-pés e o gesto do partir o

pão em dimensões interativas.¹⁶ Jesus lava os pés de seus discípulos durante a celebração e não antes como se espera do costume hebreu. Na nova comunidade fundada por Jesus não há ceia pascal sem lava-pés e vice-versa. Este entrelaçamento demonstra a mística do serviço que deve envolver a comunidade cristã, onde o amor fraterno emerge como forma de vida. O lava-pés é sinal visível da *quenose* do Cristo e não mera celebração simbólica de humildade. A razão de sua vida é celebrada em sinal sensível de entrega, como ensinada na parábola do Bom Pastor (Jo 10, 14-18) e vivenciada na prática do lava-pés.

A narrativa joanina é solene, quase que em câmera lenta as cenas são oferecidas em detalhes: levanta-se da mesa, tira o manto, toma a toalha, derrama água num recipiente, põe-se a lavar os pés... É gesto profético, pois prenuncia a paixão, colocando o serviço como chave de compreensão de todos os seus gestos. Sua vida deve ser, então, compreendida como serviço de amor. Deve-se amar até que o amor nos consuma por inteiro ou exija a nossa entrega completa, livre e despojada. Mas é profético, também, por apresentar aos discípulos outro modo de ser no mundo, interpelando-os e fazendo-os reconhecer a própria ignorância.¹⁷ A cena do lava-pés aponta para a identidade e a missão de Jesus como Servo de Deus que vive o drama de entregar a sua vida. Por isso, lava os pés para tornar novos os reunidos pelo seu amor-serviço. Uma maneira de destruir o poder opressor (ali representado pelo demônio que entrou com a traição no coração de Judas Iscariotes) é configurar ou reconfigurar a vida como poder-serviço, comunicando esse poder e tornando-os participantes: “se eu, vosso Senhor e Mestre vos lavei os pés, também vos deveis lavar-vos os pés uns dos outros. Dei-vos o exemplo para

¹³ BRUCE, F. F. *João: Introdução e Comentário*. 1 ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1987, p. 241-242.

¹⁴ CARSON, Donald A. *O Comentário de João*. 1 ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 467.

¹⁵ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Op. Cit., p. 35.

¹⁶ MATEOS, J.; BARRETO, J. *O evangelho de São João*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 580.

¹⁷ LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 598.

que, como eu vos fiz, assim façais também vós” (Jo 13,14-15). Todos são convidados à diaconia de Cristo.

O lava-pés é, portanto, mais que uma cena de purificação ritual, um lugar teológico.¹⁸ Esta cena expressa a cristologia do serviço. Jesus, com a toalha atravessada em seu tórax se coloca aos pés dos discípulos. O *Kyrios*, assumindo a “forma de servo”, faz-se servo dos empobrecidos para enriquecê-los. Seu gesto convoca a viver a diaconia como ápice da vida cristã (Mc 12,33; Gl 5,14; 1Jo 4,21; Ef 5,2). Por isso, a cena tem por figura central o servo, aquele que lava os pés. O serviço mais humilde ganha visibilidade como ação privilegiada. O leitor é conduzido a olhar para o mais simples, para o serviço humilde. O que é servido permanece oculto, enquanto o servidor rouba a cena. Em momento algum o evangelista elenca uma ordem dos que foram servidos. Destaca, antes de qualquer coisa, a ação primordial do serviço, como gesto gratuito e desinteressado. Não há precedência hierárquica, pois todos são iguais, assim como é igual o dever de servir: “dei-vos o exemplo (...) assim façais também vós” (Jo 13,15). Assim como Deus, esvaziando-se de sua forma de Deus, deixou de ser unicamente divino, Ele nos convida ao esvaziamento de nos mesmos de nosso ensimesmamento,¹⁹ para assumirmos, como o Cristo, a “forma de servo”. A diaconia, pois, está na ordem do modo de ser de Deus e condição *sine qua non* para o seguimento de Cristo.

Neste sentido, a terceira parte do hino cristológico de Filipenses (2,9-11) relaciona humilhação e exaltação na figura do servo. É porque é Servo que Jesus é exaltado. “A morte que é a manifestação suprema da humilhação do servo, se torna vitória em consequência de sua glorificação. Se o servo sofre essa humilhação, não é por resignação face a um destino, mas por resignação à vontade de Deus”.²⁰

¹⁸ SESBOUÉ, B.; THEOBALD, C. História dos dogmas: A palavra da Salvação (séculos XVIII-XX). Tomo 4. São Paulo: Loyola, 2004, p. 142.

¹⁹ BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 464

²⁰ DUQUOC, Christian. *Cristologia – Ensaio Dogmático*. Op. Cit., p. 156.

É o serviço de Deus na obediência que caracteriza o seu fazer. Sua existência “quenótica” é, portanto, diaconal. Toda vida de Jesus está atravessada por essa experiência de diaconia, entendida como chave de compreensão de sua vida, morte e exaltação.

Jesus Cristo foi em tudo obediente ao Pai. O que foi o Horto das Oliveiras senão o lugar privilegiado de revelação da *quenose* do filho? Ali Jesus está reduzido à pura obediência. Renunciando a forma de Deus, assume todos os riscos da forma de servo e experimenta a solidão desoladora, o horror e a angústia que o isola (Mc 14,33). Tem-se início a paixão, propriamente dita, visível em seu estado de prostração: Jesus está jogado por terra (Mc 14,35) e pede ao Pai que afaste dele esse cálice. João não frisa a solidão, mas, fala de perturbação (Jo 11,33.38; 12,27; 13,21). A experiência da solidão toma conta de Jesus, mas a presença do Pai (*Abba*) ainda se faz presente. Jesus mantém-se obediente: “contudo, não se faça o que eu quero, senão o que tu queres” (Mc 14,36). Mesmo na solidão, não perde o sentido de sua existência. Tem-se início a obra da redenção como a grande diaconia trinitária. O Verbo Eterno, criador e Senhor, não se prevaleceu de sua condição divina e assumiu a forma de servo para fazer encontro e mediar a reconciliação dos homens com Deus. Na paixão, o Cristo vai até o extremo dos efeitos do afastamento: a morte. Se a morte entra no mundo por causa do pecado é também pela morte que o homem é salvo do pecado. Só o Verbo feito homem, em sua união hipostática, poderia realizar essa obra reconciliadora.

O Cristo, Servo do Pai, experimenta a solidão do abandono. Essa experiência tem o sentido de, conforme afirma Clarita Ribeiro em análise da obra de von Balthasar, permitir que entre o pecado do mundo na existência corporal, psíquica e pessoal do Cristo como o Mediador e representante da humanidade.²¹ Por isso, Paulo afirma que “aquele que não conheceu o pecado, Deus o fez pecado por nós,

²¹ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Op. Cit., p. 99.

para que nele nós nos tornássemos justiça de Deus” (2Cor 5,21). Ou ainda, “o que era impossível à lei, visto que a carne a tornava impotente, Deus o fez. Enviando, por causa do pecado, o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado, condenou o pecado na carne” (Rm 8,3). Neste sentido, o abandono que experimenta está carregado de sentido soteriológico. É caminho de sua diaconia suprema. Ele a deseja. E diante da ação de Pedro que buscava protegê-lo dos guardas dos fariseus, possível impedimento à realização da vontade do Pai, afirma: “Enfia a tua espada na bainha! Não hei de beber eu o cálice que o Pai me deu?” (Jo 18,11). Em outras palavras, o confronto do relato do horto com a reflexão soteriológica demonstra que só a “união hipostática é condição de possibilidade de uma real assunção pelo Mediador da culpa total da humanidade”.²²

Na paixão, Deus se faz solidário a nós. Experimenta nosso distanciamento e carrega nossas dores. Sensível ao sofrimento humano solidariza-se na dor, resignificando-a, reconciliando e libertando da dor eterna do distanciamento. Na cruz há um encontro salvífico. Ele morre por todos, a fim de que a solidão do ensimesmamento se dissipe e não vivam apenas para si, mas abram-se à diaconia daquele que lhes restituiu a vida. “Sim, ele morreu por todos, a fim de que os que vivem já não vivam para si, mas para aquele que por eles morreu e ressurgiu” (2Cor 5,15). Sua cruz é esvaziamento absoluto e amor sem medidas. Fazendo-se maldito, “Cristo remiu-nos da maldição da lei, fazendo-se por nós maldição” (Gl 3,13). No madeiro, a Palavra se cala e o transpassado (Jo 19,37) é puro abandono, obediência e reconciliação. Sua grande diaconia ocorre no silêncio. “A morte e o silêncio do Logos, sua *não Palavra*, são o coração aberto da Trindade falando sobre si mesma”.²³ O “abaixamento de Deus é sua honra suprema porque, de um lado, demonstra e afirma seu ser divino

e, de outro, que a exaltação do homem como obra divina da graça consiste precisamente em revelar sua verdadeira humanidade”.²⁴

O *Kyrios*, Servo do Pai, morre pregado na cruz. Sua *quenose* encontra o ápice de sua diaconia. A paixão tem seu extremo na morte como solidariedade absoluta do Amor trinitário. A mansão dos mortos, o Sheol, o Hades, o Tártaro, a Fossa (cf. Is 24,22; Lc 16,19-31; 23,43; 2Pd 2,4; Ap 1,18), não são mais o *locus* do abandono e do distanciamento. O Cristo morreu e ressuscitou: “...estive morto, e eis-me de novo vivo pelos séculos dos séculos; tenho as chaves da morte e da região dos mortos” (Ap 1,18). Sua diaconia em favor da humanidade exprime-se em sua obra redentora. Por isso, afirma o hino de Filipenses que “sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes” (Fl 2,8-9). Sua exaltação dá visibilidade à vida eterna como reversão absoluta à morte eterna. A humanidade encontra sua glória em Seu esvaziamento, pois, assumindo a condição humana a restaura e a redime. Por isso, as marcas da cruz perdurem no corpo ressuscitado, sinais da passagem do corpo tornado eucarístico para um estado de vida eterna (Rm 6,9).²⁵

O exaltado é, pois, o obediente, o humilde, o servo. A exaltação de Jesus Cristo é, pois, a culminância e o cumprimento da diaconia levada às últimas consequências. Se o Pai glorifica o Filho, exaltando-o soberanamente (Fl 2,9), Ele o faz na recíproca voluntária do amor, uma vez que seu Filho, do presépio à cruz, deu-lhe glória pela obediente irrestrita (Fl 2,8; Jo 13,31; 17,1). Antes de subir ao Pai, comunica seu Espírito de forma que todos são convidados a participar de sua diaconia, pois possuem o Espírito de Cristo. Contrariando, assim, as formas ordinárias de realização humana, o Cristo coloca a

²² BALTHASAR, Hans Urs von. *Pâques, le mystère*. Paris: Cerf, 1981, p. 95.

²³ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Op. Cit., p. 83.

²⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Pâques, le mystère*. Paris: Cerf, 1981, p. 79.

²⁵ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Op. Cit., p.141-142.

diaconia como condição fundamental daqueles que desejam segui-lo. Em Seu Reino o último será o primeiro, o menor será o maior e o pequeno será o grande (Lc 9,48; 14,11; 18,14; 22,25-27; Mt 18,1-4; Mc 10,44; Jo 13,4-15). O Reino dos céus, portanto, é um reino de servos.

2. O diácono como sinal visível da diaconia Cristo Jesus

O diácono não é proprietário da diaconia. Todo cristão é chamado a ser como o Cristo: servo de todos. O Apóstolo Paulo aponta para esta característica cristã ao relacionar o serviço à exigência do amor fraterno: “pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5,13). Não há seguimento de Jesus Cristo sem diaconia. O diaconado, por sua vez, emerge como ministério dedicado ao serviço. A diaconia de todo cristão, torna-se sinal distintivo do diácono. A escolha dos Sete primeiros diáconos é uma medida orientada pela própria diaconia da Igreja. Beneficiar a missão, distribuir competências e atender as comunidades nascentes segundo suas exigências foram questões que se impuseram, de forma que o exercício da diaconia fez o diácono, conformando-o ao Cristo Servo. A instituição do ministério diaconal nos Sete ganha visibilidade pela exigência do serviço, como ação e doação. Sua missão deve ser vivida a exemplo do próprio Cristo. Assim, de modo especial, este ministério está atravessado pela noção que deu sentido e direção a todo ministério de Jesus Cristo, que veio para servir e dar a vida em resgate de muitos (cf. Mt 20,28).

A exigência do cuidado, do zelo e do serviço atravessa todo o corpo de Cristo, mas ganha visibilidade especial na figura do diácono. Desde os primeiros tempos vê-se a aproximação entre os diáconos e o Cristo-Servo. Sua escolha, pela comunidade, passava pela adequação à exigência da diaconia. É neste sentido que se pode compreender que a *Didakhe*, datada entre 60 a 100 d.C., aponte a necessidade de escolher homens mansos e verazes (*Didakhe*, XV,1). Sua adequação ao Cristo-Servo informava sua vocação e eleição. O mesmo observamos

em Inácio de Antioquia (35-107) ao pedir reverência aos diáconos como a Jesus Cristo.²⁶ A Igreja, continuadora da obra de Cristo, “é por definição servidora ou ministerial, missionária a exemplo de Jesus (...). A *diakonía* de Jesus continua na *diakonía* da Igreja e na *diakonía* dos ministérios eclesiais”.²⁷ Esta igreja servidora e ministerial tem no diácono, de modo privilegiado, o sinal visível e sacramental do Cristo Servo e, a um só tempo, imagem de uma igreja amorosa e fraterna.²⁸ A afirmação de Inácio de Antioquia, portanto, não deve ser vista como algo isolado ou aleatório. Nesta segunda parte proponho um olhar cuidadoso para essa aproximação, tomando como estudo de caso a narrativa lucana da atuação de Estêvão.

A narrativa sobre Estêvão é vigorosa e pode ser dividida em três partes: as acusações (At 6,8-15), a pregação (At 7,1-54) e seu martírio (At 7,55-8,3). Até aqui foram os Apóstolos os personagens principais da narrativa de Lucas. No capítulo 6 emergem novos personagens. Eles, porém, os diáconos, não devem ser vistos como estranhos num livro que pretende narrar os *atos dos Apóstolos*. A palavra “diácono” vem do grego *diakonós*, servo, servidor. Sua raiz *diakón* expressa uma atividade realizada em nome de outro ou para outro e, a um só tempo, aponta para o ministério apostólico de pregação e de serviço. O Diaconado emerge, então, como um desmembramento da missão apostólica. Em Atos 6, os Apóstolos convocam toda a comunidade, discutem as exigências cotidianas da comunidade, escolhem juntos irmãos de boa reputação e cheios do Espírito Santo e, por fim, impõem-lhes as mãos em oração (At 6,1-6). Esse gesto liga os Sete à missão dos Doze e os torna participantes de sua missão de ensinar,

²⁶ Epístola de Inácio de Antioquia aos Tralianos 3,1. Disponível em: <http://www.atos6.teo.br/fontes-historicas/inacio-de-antioquia/epistola-aos-tralianos> (Acesso em 02/09/2016).

²⁷ CHAMOSO, R.S. *Los ministerios em perspectiva eclosiologica: el dinamismo ministerial*. In: *Seminários*, v.30, n. 93-94, jul./dez. 1984, p. 404.

²⁸ BORRAS, Alphonse; POTTIER, Bernard. *A graça do diaconato: questões atuais relativas ao diaconato latino*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 142-146.

santificar e pastorear,²⁹ servindo a Igreja com a autoridade de Cristo.³⁰ O pastorado desenvolvido pelos primeiros diáconos não diferia daquela desempenhada pelos Doze. Por isso, vemos Estêvão pregando e realizando milagres (At 6,8-10). O diácono participa da missão apostólica e realiza sua função não apenas em nome dos Apóstolos e com sua autoridade, posteriormente também dos bispos, mas em nome de Cristo e com sua autoridade.³¹

Lucas, a partir do capítulo 6, concentra sua narrativa nos diáconos, especialmente em Estêvão. O retrato que confecciona do primeiro mártir da Igreja não poderia ser mais atraente: está cheio do Espírito de Cristo, é entusiasta pregador da Boa Nova que anuncia com intrepidez e comprova sua eficácia com milagres. Lucas trama uma estilização que o aproxima do próprio Cristo. Estêvão não apenas está cheio do Espírito Santo, como realiza as mesmas obras de Jesus, anunciando o Evangelho com palavras e milagres. Sua atuação está afinada ao ministério do Cristo, daí se entende porque seus interlocutores não podiam “resistir à sabedoria e ao Espírito que o inspirava” (At 6,10). Ele não é apenas o cumprimento da promessa do Espírito de sabedoria de Cristo (“...porque eu vos darei uma palavra cheia de sabedoria, à qual não poderão resistir nem contradizer os vossos adversários” – Lc 21,15), mas, é ação do próprio Cristo que, por meio de seus servos, atua na força do Espírito. Estêvão e os judeus da sinagoga são colocados na mesma condição que Jesus e os fariseus (Lc 6,11;11,53; 19,47;20,19; 22,2). Sua palavra, semelhantemente, produz admiração e aversão. O termo será a perseguição, a condenação e a morte.

²⁹ DURAN, José Duran Y. *Diaconato Permanente e Ministério da Caridade*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 66 e 87.

³⁰ Cf. AQUINO, João Paulo Thomaz de. “Atos 6,1-7: a gênese do ofício diaconal?”. In *Fides Reformata XV*, no 2 (2010), p. 9-20.

³¹ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório do ministério e da vida dos diáconos permanentes*, n. 22.

As acusações contra Estêvão (At 6,8-15) partiram da sinagoga dos libertos (At 6,9), onde se reuniam ex-escravos de Roma e de outras cidades da diáspora.³² Contrariamente ao povo, estes buscaram meios de o condenar. Suas acusações colocam-no também em linha com as acusações feitas a Jesus: blasfêmia contra Moisés e contra Deus (At 6,11; Mc 14,60-64; Lc 22,66-71). Falsas testemunhas acompanham o julgamento de Estêvão e de Jesus e a acusação de ambos gira em torno da crítica ao Templo (At 6,13; Mc 14,56; Mt 26,61; Lc 21,5-6). A morte de Estêvão decorreu de sua rejeição ao Templo e aos sacrifícios, “criticando a noção de que a salvação vinha de um lugar central de culto”.³³ Lucas coloca Estêvão na mesma linha de tradição com Jesus, recebendo a mesma acusação que o Mestre (cf. Mc 14,58; At 6,14). A promessa de um Novo Templo, que abolia a eficácia do Templo de Jerusalém, e atribuía valor ao corpo comunitário reunido em liturgia e o corpo individual em oração (cf. 1Cor 3,16) parecia mais elevado que os sacrifícios e a circuncisão.³⁴ Isso deveria ser bem visto pelos judeus helenistas e pelos *tementes a Deus*, simpatizantes do monoteísmo judaico, que frequentavam as sinagogas, mas que não se deixavam circuncidar. Não foi! Sua mensagem impregnava os ouvintes de uma salvação universalizada e descentralizada.³⁵ “Estêvão está profundamente convencido de que Jesus representa a última palavra de Deus e que toda revelação

³² Eram hebreus escravizados, na época de Pompeu, durante a conquista da Palestina (63 a.C.) e que recebendo liberdade regressaram, posteriormente, à Jerusalém. Juntamente com estes, havia outros de Alexandria, no Egito, e da região da Cirenaica e os Judeus da Ásia Menor.

³³ IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453* (Vol. I). São Paulo: Paulus, 2004, p. 45.

³⁴ EBNER, Martin. “Dos primórdios até a metade do século II”. In: KAUFMANN, Thomas (*et alii*). *História Ecumênica da Igreja (I): dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012, p. 15-16.

³⁵ Cf. IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial*. Op. Cit., p. 53-56.

bíblica aponta para ele”.³⁶ Assim, o Reino dos Céus está entre nós. O culto perfeito não está mais em Jerusalém. O culto verdadeiro é feito em espírito e verdade (Jo 4,21-23), efeito da grande diaconia de Jesus Cristo, o cordeiro sem defeito, que se entregou na cruz para a reconciliação de todos os homens com Deus. Seu anúncio rompia as exclusões e superava as divisões, propondo um Novo Templo. Ao ser questionado pelo sumo sacerdote (cf. At 7,1) tem início um discurso extenso, belo e elaborado sobre a História Sagrada de Israel e sobre a ineficácia dos sacrifícios praticados no Templo de Jerusalém. Estêvão não hesita em identificar como idolatria o culto prestado a Deus no Templo.³⁷ Com o advento de Jesus, o Templo perdeu sua importância.

Todas as expiações que o sumo sacerdote anualmente executa, aspergindo com sangue o altar da expiação no Santo dos Santos (cf. Lv 16 e 23) são declaradas, por Estêvão, como ineficazes. Em Levítico 16 vemos a preparação do sumo sacerdote para a purificação dos pecados. Purificava-se com água; vestia suas vestes de linho e matava um novilho para fazer expiação. Depois, tomava uma vasilha de brasas do altar e entrava no Santo dos Santos para incensar o propiciatório, o lugar da expiação, da propiciação e da reconciliação. Feito isso, saía, tomava o sangue do novilho e entrava pela segunda vez no lugar santo com o sangue do novilho. Ele o aspergia sete vezes sobre o propiciatório e diante dele. Matava um bode pelos pecados, ultrapassava o véu pela terceira vez e repetia o que tinha feito com o sangue do novilho. Impunha as mãos sobre a cabeça de um bode vivo. Sobre ele, confessava os pecados do povo e o enviava ao deserto para que morresse pelos pecados do povo. Então, tirava as vestes de linho, lavava-se, punha outra roupa e ofereceria um holocausto por si e pelo povo.

³⁶ CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 160.

³⁷ PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1982, p. 18.

Estêvão anuncia a ineficácia desse culto e a chegada de um novo tempo. Agora, um novo culto substitui o antigo. Um novo cordeiro, sem mancha, nem pecado, fez-se sacrifício voluntário, uma vez por todas, por todos os homens de todos os tempos e de todos os lugares. Jesus Cristo, o cordeiro sem defeito, realizou a única expiação necessária.³⁸ “Deus o destinou para ser, pelo seu sangue, vítima de propiciação mediante a fé” (Rm 3,25). Ofereceu-se, portanto, uma vez por todas (Hb 7,26-27). O resultado da sua expiação é nossa definitiva redenção, pelo seu sangue, dos nossos pecados (Ef 1,7). Onde há remissão de pecados, “já não há oferta pelo pecado” (Hb 10,18), porque Cristo é a propiciação de nossas faltas e o meio pelo qual Deus reconcilia o homem consigo (1 João 2,2). Essa identificação de Jesus como vítima e altar de expiação implica a própria dialética do Novo Templo cuja materialização está na comunidade dos seguidos de Jesus, o Cristo de Deus (cf. 1Cor 3,16).

Seguindo a linha de pensamento de Alberto Casalegno, trata-se de um discurso de recriminação ao endurecimento dos judeus em reconhecer os planos de Deus e o cumprimento da promessa do Messias. Por isso, Estêvão faz uma releitura da história de Israel na tentativa de convencer seus ouvintes de que Jesus é o Messias. Seu discurso sobre a história da salvação se fixa, inicialmente, em três figuras importantes: Abraão, José e Moisés (At 7,2-43). Destaca que a história de Israel é dirigida por Deus que está sempre próximo, suscitando guias, gerando vida e conduzindo seus caminhos. Assim, Lucas quer mostrar que o objetivo do povo de Israel é dar culto a Deus e honrar-Lhe por seus cuidados, por seu zelo e por sua proteção. Lucas não deseja prejudicar a vocação cultural do povo bíblico, mas mostrar a provisoriedade do culto no Templo de Jerusalém, uma vez que a promessa do Messias se cumpre em Jesus, o legítimo guia e mestre. A recusa em reconhecer Seu messianismo tem por

³⁸ EBNER, Martin. “Dos primórdios até a metade do século II”. In: KAUFMANN, Thomas (et alii). *História Ecumênica da Igreja (1)*. Op. Cit., p. 15.

culminância a corrupção do culto. Em seu discurso evidencia-se a relação entre a recusa do guia enviado por Deus e o correto desempenho da tarefa cultural do povo da Promessa. Moisés foi recusado duas vezes pelo povo. Entregaram-se a falsos deuses, comprometendo, assim, a genuinidade do culto. Abandonar Moisés significa voltar as costas à proposta de libertação de Deus, da qual Moisés era guia, e voltar-se novamente ao Egito. Nega-se a Deus em razão dos falsos deuses pagãos. Destaca-se, assim, a ideia de abandono do culto verdade já na história de Israel (At 7, 35-40). José fora escravo no Egito pela inveja dos patriarcas e sobre eles veio a ruína, pois não eram capazes de discernir o guia de Deus (At 7, 9-9-19). O chamado de Israel ao culto é perene, mas, ao longo da história sempre se desviou da vontade de Deus, tornando-se idolatria. Sua finalidade é apresentar Jesus como o guia de Deus por excelência que, também, sofre a recusa de Israel.³⁹

A leitura da história de Israel, feita à luz de Cristo, vai concluir pela ineficácia do culto praticado no Templo de Jerusalém, idólatrico e infiel e, ao mesmo tempo, aponta para o novo culto que se impõe com a chegada do novo e definitivo guia não apenas de Israel, mas de todas as nações. Os personagens evocam a figura de Jesus. José, que recusado pelos seus adquiriu graça diante do Faraó, pois Deus estava com Ele (At 7,9-10). José perdoa seus irmãos e os acolhe, semelhantemente ao Cristo. Moisés, que Lucas apresenta como poderoso em “palavras e obras” (At 7,22), o libertador e condutor do povo às novas pastagens. Toda história bíblica encontra sua culminância em Jesus. Além disso, Lucas demonstra que na história de Israel o Templo não foi o único lugar de culto, nem o mais significativo. No tempo do deserto o culto acontecia na “tenda do testemunho” (At 7,44). No tempo de Josué, a arca era conduzida aos pagãos e Deus ali se manifestava (At 7, 46). A conquista de Jerusalém por Davi impôs um

centro cultural que Salomão edifica no Templo (At 7,47). Construção que sempre carregou o risco da idolatria. Por isso, afirma “ O Altíssimo, porém não habita em casas construídas por mãos humanas” (At, 7,48). Em 1Rs 8,27 há a mesma constatação. O Templo é, pois, um falso entendimento da realidade de Deus e do seu senhorio no cosmo. Assim, torna-se duro em sua repreensão: “homens de dura cerviz, de coração e de ouvidos incircuncisos. Vós sempre resistis ao Espírito Santo. Como procederam vossos pais, assim procedeis vós também” (At 7,51). A recusa dos profetas e guias de Deus se repete na recusa de Jesus.⁴⁰

Sua ação missionária é, assim, identificada à do Cristo que anuncia a Boa Nova com intrepidez, pois seu desejo é cumprir a vontade de Deus, mesmo que isso custe a própria vida. Como Jesus que era aceito pelo povo e depois se vê abandonado e acusado, Estêvão sofreu também com a mudança da simpatia dos ouvintes (At 6,12; Mc 14,65; Mt 27,30). Lucas coloca na boca de Estêvão, diante da sua morte, a expressão “Filho do Homem”, a quem contempla em glória, “de pé a direita de Deus” (At 7, 56). Somente Estêvão qualifica Jesus com essa expressão. No Evangelho, é Jesus que assim se auto define (cf. Lc 5,24; 6,22; 7,34; 9,22.26.44.56; 11,30; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 18,8.31; 19,10; 21,27.36; 22,22.48.69; 24,7). Sua visão o coloca em sintonia com os planos de Deus realizando no primeiro mártir o que se destina a todos os homens (cf. Mt 24,30; Mc 14,62; Jo 1,51; 3,13). Assim, o relato lucano exalta a Cristo como o Senhor glorioso e tende a coroação da diaconia de Estêvão: a entrega de sua vida à semelhança de Jesus Cristo. Como Jesus, Estêvão é conduzido para fora da cidade, despido de suas vestes e o morto (At 7, 58-59; Lc 23,33-34). Antes de expirar, porém, como que em paralelo e análogo ao relato evangélico da crucificação, pede perdão por seus algozes e entrega seu espírito. (At 7,59-60; Lc 23,34.46). A perseguição à

³⁹ CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos*. Op. Cit., p. 164-171.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 171-175.

Jesus se estende a seus discípulos (At 8,1-3) e faz o primeiro mártir da Igreja, um diácono, cujo testemunho de vida e morte está atravessado pela diaconia de Cristo.

Conclusão

Inácio de Antioquia aproxima e relaciona o ministério dos diáconos à diaconia de Jesus Cristo. Respeitá-los como o próprio Cristo significa compreender que seus gestos e palavras são de Cristo que por meio deles age. Significa ver na sutileza de seu ministério a constância da diaconia de Cristo que se atualiza na Igreja e opera por meio da singeleza de não ocupar os primeiros lugares. O ministério diaconal é, pois, um serviço de mediação e de encontro. A aproximação do Cristo Servo ao diácono deve ser refletida, então, à luz dessas noções de interposição que ressignificam a figura do servo/diácono e seu(ua) serviço/diaconia.

O Reino de Jesus é um Reino de servos (Mt 23,11; Mc 9,35; 10,44; Lc 14,11), de pessoas que se deixam tocar por Sua diaconia e colocam-se a Seu serviço. O servo é aquele cuja identidade é forjada na relação de interposição. O servidor realiza um serviço e, portanto, media um fazer em relação a outrem. Sua existência ganha sentido e visibilidade justamente pela afinidade que estabelece com o outro, sendo mediador de um fazer. Assim, foi Cristo Jesus, cuja diaconia consistia em produzir encontros. Diria, encontros existenciais, do homem consigo mesmo, com a criação e com o irmão, mas, também encontros transcendentais e salvíficos, que convidam a sair de si, restabelecendo a relação de proximidade e de amizade do homem com Deus. O Diácono, à semelhança de Cristo, deve estabelecer encontros (na vida pastoral, profissional, familiar...) e mediar a relação de Cristo com os irmãos. Seu fazer não está restrito aos espaços eclesiais, mas, atravessa-os e dialoga-os com os novos areópagos (At 17,22).

A cristologia do diaconato passa pela transversalidade de seu ministério. Seu serviço à Palavra, à liturgia e à caridade⁴¹ não deve ser visto de modo restrito e enclausurado nos espaços eclesiais. Seu lugar é o dos areópagos modernos. É na relação com o mundo que o diácono serve a Cristo, como um *alter Christus* (um “outro Cristo”). Essa expressão, que nasceu da experiência de São Francisco de Assis com o Crucificado, deve atravessar a vida e o ministério diaconal, reafirmando a fala do Apóstolo Paulo: “eu vivo, mas já não sou eu; é Cristo que vive em mim. A minha vida presente, na carne, eu a vivo na fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gl 2,20). Assim, a beleza primordial do diaconato está justamente em ser um *alter Christus* no mundo, configurando-se em tudo ao Cristo Servo. Seu ministério implica estabelecer relação e desterrar o isolamento que agoniza o homem moderno.

O Diácono é aquele que ganha visibilidade, portanto, no *estar com* e, estando com o outro, enuncia o *nós*, recordando que a Igreja é sempre relação e mediação (Mt 18,20). Sua experiência, que emana da diaconia de Cristo, é o contraponto do orgulho e do individualismo, visível na tradição judaico-cristã do pecado de Lúcifer. Ele foi o primeiro ser da criação que trabalhou a ideia do *eu* em detrimento do *nós*. Ao se olhar, achou-se bonito e considerando-se belo, pensou-se melhor do que os outros, portanto, individuado, distinto e à parte. O *nós* em Lúcifer perde o seu sentido primordial em razão do *eu* e quebra o ritmo da criação, concebida como *nós*, arquitetada como relação (cf. Gn 1,26). O diácono, à semelhança do Cristo Servo, é mediação e envolvimento. Ele refaz a afinidade, traz de volta a semelhança e restabelece o *nós* onde habitou o ensimesmamento e o isolamento. O único *eu* que deve refletir é o de Cristo da qual se fez servo e sinal sacramental.

Que os diáconos sejam respeitados como o Cristo e que suas vidas exalem o suave odor da presença do Senhor no meio de nós.

⁴¹ “CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM* SOBRE A IGREJA”, n. 29. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

Bibliografia

- ANTIOQUIA, Inácio de. Epístola aos Tralianos. Disponível em: <http://www.atos6.teo.br/fontes-historicas/inacio-de-antioquia/epistola-aos-tralianos> (Acesso em 02/09/2016).
- AQUINO, João Paulo Thomaz de. “Atos 6,1-7: a gênese do ofício diaconal?”. In *Fides Reformata XV*, no 2 (2010), p. 9-20.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Pâques, le mystère*. Paris: Cerf, 1981.
- BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- BORRAS, Alphonse; POTTIER, Bernard. *A graça do diaconato: questões atuais relativas ao diaconato latino*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BRUCE, F. F. *João: Introdução e Comentário*. 1 ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1987.
- CARSON, Donald A. *O Comentário de João*. 1 ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão*. São Palo: Edições Loyola, 2005.
- CHAMOSO, R.S. *Los ministerios em perspectiva eclosiologica: el dinamismo ministerial*. In: *Seminários*, v.30, n. 93-94, jul/dez. 1984.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório do ministério e da vida dos diáconos permanentes*, n. 22.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM* SOBRE A IGREJA, no 29. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.
- DUQUOC, Christian. *Cristologia – Ensaio Dogmático: o homem Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- DURAN, José Duran Y. *Diaconato Permanente e Ministério da Caridade*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- EBNER, Martin. “Dos primórdios até a metade do século II”. In: KAUFMANN, Thomas (*et alii*). *História Ecumênica da Igreja (1): dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012.
- FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis Vol. III: compêndio de dogmática histórico-salvífica (O evento Cristo – cristologia do Novo Testamento)*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1973.

- FULLER, R.H. *Fundamentos de la cristologia neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- HENRY, P. “Kénose”. In *DBS V*: Paris, 1957.
- ILLANES, Pedro V. Escobar. *Apuntes para uma cristologia em tempos difíceis: el tempo-ser de jesucristo em el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*. México, DF: Universidad Iberoamericana/Departamento de Ciências Religiosas, 1997.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453 (Vol. I)*. São Paulo: Paulus, 2004.
- KOUBETCH, Volodemer. *Da criação a parúsia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *O evangelho de São João*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus: concepções da encarnação no cristianismo incipiente e nos primórdios do docetismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1982.
- RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale: a quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- SESBOÜÉ, B.; THEOBALD, C. História dos dogmas: A palavra da Salvação (séculos XVIII-XX). Tomo 4. São Paulo: Loyola, 2004.
- XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005.
- _____; SANTOS, Eduardo dos. “A Descida do Deus Trindade: A Kénosis da Trindade”. In *Revista de Cultura Teológica* – v. 16 – n. 62 – jan/mar 2008.

Recebido em: 14/09/2016

Aprovado em: 24/05/2017

Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso

Theological paradigms towards interreligious dialogue

Rafael Lopez Villasenor*

Resumo: O texto aborda os caminhos e pressupostos necessários para o diálogo inter-religioso para o cristianismo a partir dos desafios da teologia em um mundo globalizado marcado pela intolerância, a desconfiança e o preconceito. A pergunta que orienta o artigo é quais são paradigmas e pressupostos no diálogo inter-religioso? O diálogo traz a possibilidade da busca da paz e da abertura para o diferente, para o outro. Na segunda parte do artigo apresentamos os três paradigmas teológicos que se referem ao pluralismo religioso: o exclusivista, o inclusivista e o pluralista como modelos para o diálogo inter-religioso no âmbito da teologia.

Palavras-chaves: Diálogo; Inter-religioso; Pluralismo; Teologia; Religião.

Abstract: The text addresses the paths and presuppositions necessary for interreligious dialogue for Christianity based on the challenges of theology in a globalized world marked by intolerance, mistrust and prejudice. The question that guides the article is what are paradigms and presuppositions in interreligious dialogue? Dialogue brings the possibility of seeking peace and openness to the different, to the other. In the second part of this article we present the three

theological paradigms that refer to religious pluralism: exclusivist, inclusivist and pluralist as models for interreligious dialogue within the scope of theology.

Keywords: Dialogue; Interreligious; Pluralism; Theology; religion.

Introdução

Durante muitos anos os missionários iam evangelizar terras do terceiro mundo a partir da Europa. Eles levam consigo a tarefa era de “*plantatio Ecclesiae*”, com uma visão teológica eclesiocêntrica, não precisava dialogar com os povos evangelizados, por serem considerados pagãos e precisavam receber a “verdadeira” religião. Esses resquícios chegaram até o Vaticano II, que ainda entende a missão como “atividades características com que os pregoeiros do Evangelho, indo pelo mundo inteiro enviados pela Igreja, realizam o encargo de pregar o Evangelho e de implantar a mesma Igreja”.¹ Os missionários deviam encorajar os nativos para as vocações para o clero local.² Inclusive, quando na igreja local existia um cristianismo, mas sem clero local suficiente, sem os recursos para conseguir a autossuficiência econômica, fazia-se um trabalho missionário conhecido como “suplência eclesial”.

Os países fora da Europa eram considerados terras de missão, que recebiam não apenas missionários, mas também uma carga cultural colonial, considerada superior, como parte da evangelização, o que o fazia o missionário incapaz reconhecer o valor da cultura local, do diferente;³ também os ritos e culturas locais eram vistos como inferiores e com preconceito, portanto deviam ser “purificados”.⁴

¹ Decreto do Vaticano II *Ad Gentes*. AG, 6.

² Cf. AG, 26.

³ Cf. AG, 40-41

⁴ AG, 9.

* Padre dos Missionários Xaverianos, Diretor do Centro Cultural Conforti. Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. E-mail: rafamx65@gmail.com.

Nos últimos anos a realidade mudou. O Concílio Vaticano II com uma renovada eclesiologia insistiu na catolicidade da Igreja ao convidar a viver em contato com outras realidades, a reconhecer o valor da autêntica cultura dos povos na legítima diversidade, que encarna a Igreja universal visível na pluralidade das Igrejas particulares e culturais,⁵ originando a experiência da inculturação do Evangelho nas culturas autóctones e do diálogo inter-religioso.

O presente artigo em um primeiro momento faz uma breve reflexão a partir dos caminhos trilhados e pressupostos necessários para o diálogo inter-religioso. Em uma segunda parte fazemos uma concisa abordagem sobre a reflexão teológica cristã no diálogo inter-religioso, que adopta uma visão tripartite chamada de eclesiocêntrica, cristocêntrica, e teocêntrica ou exclusivista, inclusivista e pluralista.

1. Os caminhos e as mediações do diálogo inter-religioso

A Teologia do diálogo inter-religioso religioso vem trilhando vários caminhos teológicos. Entretanto, muitos dos teólogos católicos que procuram abrir novas fronteiras na reflexão sobre o tema do diálogo inter-religioso encontram dificuldades significativas e explícitas na busca de novos caminhos. A missão cristã, de acordo com a teologia atual, sempre deve incluir o diálogo, que não significa apenas uma conversa entre cúpulas de dirigentes religiosos, mas o testemunho engajado, a partir da experiência e vivência da própria fé.

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja católica não só reprovou “toda e qualquer discriminação ou vexame contra homens por causa de raça ou cor, classe ou religião, como algo incompatível com o espírito de Cristo”,⁶ mas também convidou repetidas vezes ao diálogo e à colaboração “com os seguidores de outras religiões,

testemunhando sempre a fé e a vida cristã”.⁷ Reconhecendo que nas religiões fora do cristianismo podemos descobrir “um raio daquela Verdade que ilumina a todos os homens”, e encontrar a “semente do Verbo”.⁸ Elas representam entrelaçadas nas culturas dos respectivos povos, uma “preparação evangélica”⁹ e uma “pedagogia de Deus para Cristo”.¹⁰

O Concílio Vaticano II orienta aos católicos e missionários para que mesmo tempo que testemunhem a fé, “reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nas religiões se encontram”.¹¹ Realizem o diálogo como um elemento central na ação evangelizadora da Igreja. O espírito desse diálogo traduz-se como “uma atitude de respeito e de amizade, que penetra em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja”.¹² Esse diálogo, “guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém” (GS, 92). Por isso, “todos os cristãos devem empenhar-se no diálogo com os fiéis de todas as religiões, de modo a fazer crescer a compreensão e a colaboração, para reforçar os valores morais, para que Deus seja louvado em toda a criação”.¹³ O objetivo maior do diálogo é aprofundar o próprio compromisso religioso e responder, com crescente sinceridade, ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que Ele faz de si mesmo, dom que passa sempre, como o proclama a nossa fé, através da mediação de Jesus Cristo e a obra do seu Espírito.¹⁴

⁷ NA, 2.

⁸ AG, 11.

⁹ Constituição do Vaticano II *Lumen Gentium*. LG, 16.

¹⁰ AG, 3.

¹¹ NA, 2.

¹² CELAM. *Documento de Aparecida da V Conferência Episcopal Latino Americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. DAp 10.

¹³ WOLF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Revista Pistis Prax.*, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 7, n. 1, pp. 81-111, jan./abr. 2015, p. 96-97.

¹⁴ DAp 40.

⁵ Cf. GS 62-64.

⁶ Decreto do Vaticano II *Nostra Aetate*. NA, 5.

A teologia das religiões propõe dois principais caminhos para uma compreensão cristã do papel dos líderes espirituais das outras religiões. O primeiro é identificar a presença de Cristo nas diferentes religiões.¹⁵ Tudo o que possibilita uma verdadeira experiência de Deus. Toda verdadeira oração é feita no Espírito de Cristo, que ora em nós, e é realizada “com palavras ensinadas pelo Espírito”.¹⁶ Assim, Deus que falou por meio do Filho ao mundo, falou também de muitos outros modos e de muitas outras maneiras.¹⁷ Se o evento central é Cristo, como sacramento universal da vontade de Deus de salvar todo o gênero humano, não é preciso para isso que ele seja a única expressão possível. O poder salvífico de Deus não está ligado exclusivamente ao sinal universal que ele projetou para a ação salvífica. O mistério da encarnação é único; tão somente a existência individual de Jesus foi assumida pelo Filho de Deus. Contudo, se apenas ele foi constituído desse modo como “imagem de Deus”, também outras “figuras salvíficas” podem ser “iluminadas” pelo Verbo ou “inspiradas” pelo Espírito para se tornarem indicadores de salvação para seus fiéis, de acordo com o plano abrangente de Deus para a humanidade.¹⁸

O segundo caminho é aproximar os meios utilizados pelos mediadores da relação do ser humano com Deus. A cruz, por exemplo, é rejeitada por hindus, budistas, judeus e muçulmanos. Mas não é impossível uma aproximação da verdade cristã sobre a cruz e a morte do ego proposta pelo budismo.¹⁹ A aproximação com o islamismo estaria no fato de a cruz de Cristo significar total submissão

à vontade de Deus. Contudo, permanece a divergência entre o que é esforço humano para a libertação na meditação budista e ação da graça divina no cristianismo; bem como a diferença entre o realismo cruel da cruz de Cristo e a noção docetista no islamismo.²⁰

Na tentativa de reconhecer a mediação do cristianismo para além da tradição cristã, há de se afirmar um relevante papel cumprido pelos líderes espirituais das religiões, sob a orientação do mesmo Espírito que conduziu e conduz o líder maior do cristianismo. Se as diferentes religiões e espiritualidades possibilitam real experiência de Deus, essa acontece na ação do Espírito e da graça de Cristo. Mas tal ação pode ter uma forma peculiar nas diferentes vivências espirituais, o que as diferencia do cristianismo. São múltiplas as formas de Deus realizar o seu plano salvífico. Assim, não se trata de reconhecer apenas um valor subjetivo das vivências espirituais dos membros das outras religiões, mas de afirmar os valores objetivos que nelas se encontram. Afinal, o Espírito de Deus é universalmente presente, antes, durante e depois da encarnação, potencializando os elementos objetivos das diferentes religiões.²¹

Na perspectiva cristã, as autênticas vivências espirituais que se dão pelas práticas instituídas das religiões como oração, ritos, cultos e ensinamentos, acontecem num único Espírito, o Espírito de Cristo: “onde quer que aconteça uma genuína experiência religiosa é seguramente o Deus revelado em Jesus Cristo a entrar, de forma escondida, secreta, na vida dos homens e das mulheres”.²² Isso é condição para que aquela experiência relacione a pessoa com Deus. É o Espírito de Cristo que valida a experiência espiritual de uma tradição religiosa.

A complementaridade recíproca, embora assimétrica, entre a tradição do cristianismo e as outras tradições religiosas, que

¹⁵ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro do encontro*. São Paulo: Loyola, 2004. P. 105-130.

¹⁶ 1Cor 2, 13.

¹⁷ Hb 1,1.

¹⁸ DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 413.

¹⁹ SUZUKI, D. T. *Misticismo Cristiano e Budista*. Roma: Astrolabio Ubaldini, 1971. P. 101-103.

²⁰ WOLF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. p. 104.

²¹ Ibidem. p. 105.

²² DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 236.

contém elementos de verdade e de graça. Essa complementaridade na qual existe espaço para a oração, o diálogo e a partilha de valores salvíficos, base do autêntico diálogo inter-religioso é fonte de enriquecimento mútuo. O plano salvífico de Deus é maior que nossas ideias teológicas.²³ “A final todas as religiões transmitem, por meio da fé, uma visão de vida, uma atitude perante a vida e uma norma para o bem-viver”.²⁴

O diálogo é a busca constante de Deus e das pegadas d’Ele na história dos homens, “faz parte da missão evangelizadora da Igreja²⁵ e “não é uma estratégia interesseira”.²⁶ Porém, o racismo, a xenofobia, a intolerância e as diversas formas de discriminação recusam e dificultam o diálogo. “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões”.²⁷ Portanto, o diálogo intercultural e inter-religioso é o paradigma da missão, que respeita profundamente a diversidade, sendo a fonte de comunhão no meio das diferenças. A Escuta do “outro”, do diferente é sempre o caminho e valor que abre passos para a missão e para o crescimento. Assim sendo, a igreja católica deseja prosseguir no diálogo sincero e fecundo com as diferentes tradições religiosas.

2. Pressupostos do diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso esbarra-se, muitas vezes, na dinâmica histórica das agressões, fanatismos, ódios e hostilidades inter-religiosas.²⁸ Porém, deve de basear-se na consciência viva do valor da

alteridade e da riqueza da diversidade. Sem desconhecer a singularidade das diferenças. Entretanto, em muitas ocasiões as posturas de intransigência e exclusão amparadas em sentimentos arraigados de superioridade, arrogância identitária e a pretensão exclusivista de ser os donos da verdade, o que impossibilitam o exercício de fraternidade mútua. Küng²⁹ defende que a verdade não constitui monopólio de nenhuma religião, o que não significa que as religiões não tenham critérios específicos de verdade. Estes critérios, válidos e fundamentais, encontram a relevância e obrigatoriedade no âmbito interno de cada confissão religiosa, não podendo, porém, estender-se objetivamente às outras confissões.

Em razão da inserção histórica, as religiões podem exercer uma “instrumentalização do sagrado” em favor da afirmação do poder particular com respeito aos outros.³⁰ Reconhecer e afirmar a riqueza das outras religiões é sempre difícil. Trabalhar em conjunto pelo bem comum é sempre um dos maiores desafios. Existem ainda muitas resistências explícitas ou ocultas no mundo católico para a abertura do diálogo inter-religioso. Os sinais da abertura conciliar esbarram em iniciativas restauradoras mais temerosas diante do “risco” da alteridade e vinculadas à afirmação exclusivista da identidade, igualmente ao temor de cair no relativismo religioso diante do diálogo.

No aprendizado do diálogo é necessário ser consciente que Jesus é Judeu da palestina do primeiro século e que também é considerado

²³ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro do encontro*. p. 157-158.

²⁴ KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Campinas: verus, 1999. p. 16.

²⁵ RMI, 55.

²⁶ RMI 56.

²⁷ KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns...* p. 17.

²⁸ A CNBB, ao longo de sua história tem elaborado vários documentos de estudos na linha da teologia do pluralismo religioso: *Igreja Católica Diante do Pluralismo*

Religioso no Brasil, I. n. 62. São Paulo, Paulinas, 1991. *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil*, II. n. 69. São Paulo, Paulinas, 1993. *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religiosos no Brasil*, III n. 71. São Paulo, Paulinas, 1994. *A Igreja e os Novos Grupos Religiosos*, n. 68. São Paulo, Paulus, 1993. *Guia Ecumênico*, n. 21. 3ª Edição, São Paulo, Paulus, 2004. *Guia para o Diálogo Católico-Judaico no Brasil*, n. 46. São Paulo, Paulinas, 1986. *Guia para o Diálogo Inter-religioso*, n. 52, São Paulo, Paulinas, 1987. *O que é ecumenismo? Uma ajuda para trabalhar a exigência do diálogo*. São Paulo, Paulinas, 1997.

²⁹ Cf. KUNG, H. *Teologia a caminho, fundamentos para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas 1999.

³⁰ Cf. TEIXEIRA, F. *Diálogo inter-religioso...*

um grande profeta do islã. O islamismo e o judaísmo, com seu absoluto monoteísmo, são a confirmação profética da unicidade de Deus contra toda forma de idolatria e com as mesmas raízes abraâmicas. Portanto, o diálogo inter-religioso acontece de maneira especial com as religiões monoteístas,³¹ formadas pelo judaísmo, pelo islamismo e pelo cristianismo. Dentro do cristianismo, há reconhecimento e gratidão ao povo judeu, que nos une na fé no único Deus e a palavra revelada no Antigo Testamento. “São muitas as causas comuns que na atualidade exigem maior colaboração e respeito mútuo”.³² Apesar dos desencontros, os judeus são considerados irmãos na fé bíblica dos cristãos.

Para dialogar com o Islã é indispensável uma adequada e profunda formação. O papa Francisco pede para que os cristãos acolhamos com afeto e respeito os imigrantes do Islã que chegam aos nossos países, e acrescenta, esperamos e pedimos para ser acolhidos e respeitados nos países de tradição islâmica. “Frente a episódios de fundamentalismo violento que nos preocupam, o afeto pelos verdadeiros crentes do Islã deve levar-nos a evitar odiosas generalizações, porque o verdadeiro Islã e uma interpretação adequada do Alcorão opõem-se a toda a violência”.³³

O diálogo inter-religioso se dá entre religiões e crenças diferentes, como com o Budismo, o Xintoísmo, Hinduísmo, entre outras, no qual as religiões devem se encontrar num plano de igualdade para “explicitar e promover a salvação já operante no mundo”.³⁴ O diálogo, não acontece apenas na problemática exclusivamente religiosa, mas assume a coresponsabilidade no engajamento da resposta aos problemas da humanidade como “a colaboração para o bem comum,

supere a violência, eduque para a paz e para a convivência cidadã”.³⁵ Encontra o fundamento na convicção da universalidade da graça de Deus.

Um dos pressupostos essenciais para o diálogo inter-religioso é a humildade. Isto é, experimentar a consciência dos limites e a percepção da presença do mistério que a todos ultrapassa. Em outras palavras, exige-se humildade, abertura e respeito ao diferente. Daí a exigência do reconhecimento do valor da convicção religiosa do outro, e de que esta convicção funda-se numa experiência de revelação. Pressupõe a convicção religiosa, exigindo dos interlocutores um empenho de honestidade e sinceridade, que envolve a integralidade da própria fé. Para ser autêntico, o diálogo exige reciprocidade entre iguais.

A abertura à verdade é outro pressuposto fundamental para que haja diálogo, que os interlocutores estejam dispostos não somente a aprender e receber os valores positivos, presentes nas tradições religiosas dos outros, mas igualmente disponíveis e abertos à verdade que envolve e ultrapassa; que a busca da verdade ocorra sem restrições, em espírito de acolhida e abertura. Que seja sempre um ato religioso, um ato espiritual, por pressupor confiança e entrega ao mistério maior, que é dom e surpresa permanente. O diálogo verdadeiro é animado pela liberdade total, não podendo ser movido por oportunismos táticos. Não exige nada do outro, apenas a disposição de ouvi-lo, compreendê-lo e respeitá-lo. Acontecendo uma “conversão mútua”, não como mudança de religião, mas transformação dos interlocutores.³⁶

A verdadeira abertura para o diálogo com as outras religiões implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas disponível para compreender as do outro e sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos.

³¹ DAp 237.

³² DAp 235.

³³ EG, 253.

³⁴ DAp 236

³⁵ DAp 239.

³⁶ Cf. TEIXEIRA, F. *Diálogo inter-religioso...*

“Longe de se contraporem, a evangelização e o diálogo inter-religioso apoiam-se e alimentam-se reciprocamente”.³⁷

A realidade plural da religião pede com urgência um diálogo entre as religiões para descobrir as diversas manifestações libertadoras de Deus na história e na natureza, a pluralidade de caminhos de salvação, libertação e a pluralidade de respostas da humanidade a essas manifestações. No tempo do pluralismo religioso, não há por que manter o discurso e a ideia de que Jesus é o único caminho de vida e salvação, que leva Deus e que o cristianismo é um “imperativo categórico” universal.

O papa Francisco tem a caracterizado seu pontificado indo sempre ao encontro, apresenta uma atitude de abertura para com todos, em especial para com o diálogo dos crentes das diversas religiões, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados. Este diálogo é uma condição necessária para a paz no mundo, é um dever para os cristãos e também para outras comunidades religiosas, diz o papa. Assim aprendemos a aceitar os outros, na maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir. Com este método, poderemos assumir juntos o dever de servir a justiça e a paz, que deverá tornar-se um critério básico de todo o intercâmbio.³⁸

3. Paradigmas teológicos do diálogo

A teologia adota, geralmente, uma divisão tripartite dos paradigmas no diálogo inter-religioso, conhecidos como: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.³⁹ Em outras palavras, a reflexão teológica cristã sobre o diálogo inter-religioso segue, comumente, uma visão como eclesiocêntrica, cristocêntrica, e teocêntrica. Paralelamente a

esta visão, existem três posições de base, denominadas respectivamente a partir da teologia: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.

O paradigma inclusivista e cristocêntrico no diálogo inter-religioso tem sido normalmente, o mais usado pelos teólogos de tradição cristã e pelos documentos oficiais. Neste paradigma, porém, podemos identificar três modelos: teoria de acabamento ou cumprimento, teoria da presença de Cristo nas religiões ou nos cristãos anônimos e as sementes do Verbo e finalmente a teoria do inclusivismo aberto. Segundo José Maria Virgil,⁴⁰ estes paradigmas são formas diferentes de conceber a relação entre as religiões, e, portanto, três maneiras de fazer teologia. A seguir apresentamos uma breve visão da temática.

a. Visão teológica exclusivista eclesiocêntrica

A Teologia exclusivista realça a própria fé como a única verdadeira, é a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma igual ou equivalente. As outras tradições teológicas e religiões são vistas como errôneas. Este exclusivismo pode ser absoluto quando as outras crenças são vistas sob o poder do mal, vinculadas ao erro. Quando é menos taxativo, reconhece elementos de verdade e valor fora da própria religião, mas mantém a afirmação de que só a própria religião possui a verdade integral.⁴¹

Durante muitos anos vem sendo usado o axioma “*extra ecclesiam nulla salus*”, que mostra a postura clássica eclesiocêntrica exclusivista, que remonta a Cipriano de Cartago, no ano de 258, que visava os hereges cristãos, não as outras religiões. No século XIV, foi retomado pelo papa Bonifácio VIII, na bula *Unaniam Sanctam*, de 18 de novembro de 1302: “Fora desta Igreja Católica não há nem salvação, nem remissão dos pecados” e “é absolutamente necessário

³⁷ EG, 251.

³⁸ EG, 250.

³⁹ Cf. TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões*; uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

⁴⁰ VIRGIL, José Maria. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia, p. 34.

⁴¹ Cf. VILLSEÑOR, L. Rafael. Para uma teologia do pluralismo religioso: visão tripartite. Ciberteologia.

para a salvação, toda criatura humana sujeitar-se ao pontífice romano”. Posteriormente, foi reafirmada esta posição pelos cânones dogmáticos do Concílio de Trento contra a Reforma Protestante de Lutero, usada para manter a hegemonia, para condenar as outras religiões e igrejas, refletindo um excesso triunfalista.

O papa Pio IX (1846-1878) publicava em 08 de dezembro de 1864, a encíclica *Quanta Cura* com o *Syllabus*, a mais polêmica do longo pontificado, que contém, oitenta pontos sobre os principais erros modernos da época. O texto condena todos os erros referentes à fé, aos inimigos da Igreja, à liberdade de culto e de consciência.⁴² Um apêndice da encíclica afirma: “Não há salvação fora da Igreja de Deus e esta é a católica” porque “a Igreja Católica é a única verdadeira religião”. Poderíamos entender, a partir desse texto se chegou à declaração, que todos os que estão e vivem fora da Igreja, vivem em uma situação de extrema precariedade espiritual e serão condenados. Logo, a partir desses documentos, apenas a Igreja Católica possui todos os meios para oferecer com segurança, as vias da “salvação”. Consequentemente, os que vivem fora da Igreja Católica devem buscar aproximar-se dela, pois é única fonte plena e segura de toda “salvação”. Seguindo o raciocínio, as pessoas que não estão integradas à Igreja Católica estão apartadas da graça da “salvação” e consequentemente da vida divina. Logo, existe a impossibilidade da “salvação” para todos os acatólicos. Assim, nenhum católico poderá jamais encontrar a “salvação” saindo da Igreja Católica, para uma “seita” ou grupo “cismático”, ou outra igreja ou religião.

O papa Pio X (1903-1914) publicou o chamado *Catecismo Maior* em 15 de julho de 1905. Catecismo conhecido como de São Pio X. É um escrito didático, em perguntas e respostas, sobre as verdades e dogmas católicos. Com referência à exclusividade da salvação dentro da Igreja Católica e nega as outras Igrejas como verdadeiras

condenando todas as religiões como idolátricas.⁴³ A visão rígida do axioma “*extra ecclesiam nulla salus*” mostra a convicção da superioridade da cultura religiosa ocidental da fé católica sobre todas as demais. A Igreja Católica servia de medida para as outras igrejas e religiões. É claro que, com tais premissas, o relacionamento do catolicismo com as outras igrejas e religiões não podia acontecer entre iguais, mas como aquela que é depositária das verdades e superior a todas, isto é, a Igreja Católica, as outras religiões como falsas, pagãs e inferiores, o que impossibilitava qualquer tipo de aproximação e diálogo.

Enfim, o axioma “*extra ecclesiam nulla salus*” norteia a tradição cristã até os dias de hoje. Infelizmente, constitui a expressão ideológica que tem movido a Igreja católica de sentir como a única religião verdadeira. Essa ideologia ou terminologia teológica anima ainda hoje a muitos pregadores cristãos e teólogos, inclusive tem ainda, um vocabulário insalubre com respeito aos ‘outros’. Ainda, continua usando, a presença negativa de termos para as crenças diferentes como “pagãos”, “infieis”, “não-cristãos” entre outros termos.⁴⁴ Acreditamos que seja necessária e urgente, uma purificação da linguagem teológica e religiosa com relação ou outro, ao diferente.

Esta teologia continua causando debates à afirmação: “a única Igreja de Cristo subsiste na Católica”, mas também cria um mal estar entre as diferentes Igrejas e denominações, bloqueando abertura para o diálogo inter-religioso. Contudo, o Concílio Vaticano II colocou a palavra, “subsiste na Igreja Católica” significando, que a Igreja de Cristo também está na Igreja, mas não apenas nela, pois fora da visível estrutura se encontram vários elementos de santificação e verdade. Estes elementos, como dons próprios da Igreja de

⁴³ SÃO PIO X, Catecismo Maior. http://www.montfort.org.br/bra/documentos/catecismo/catecismo_s_pio_x/. Acesso 27/12/2016.

⁴⁴ TEXEIRA, F. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. Disponível: www.missologia.org.br. Acesso 29 de dezembro de 2016.

⁴² Pio IX, *Syllabus*. Alocução Singulari Quadam, 1854. Disponível: www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/. Acesso 22.12.2016.

Cristo, impelem à unidade católica.⁴⁵ ‘Subsistir’ significa existir e permanecer, ou seja, continuar existindo, manter-se. Expressão que indica a ligação, entre a estrutura visível da Igreja Católica e a Igreja de Cristo. Essa frase entendida de maneira positiva, não significa exclusividade, mas inclui outras Igrejas além dos limites da organização visível.

b. Visão teológica inclusivista cristocêntrica

O inclusivismo tem uma visão positiva com relação às outras religiões e crenças e reconhece nelas a mediação salvífica, embora de maneira deficiente e incompleta. Para o teólogo José Maria Virgil,⁴⁶ entre o exclusivismo e o inclusivismo há muito em comum; o inclusivismo não deixa de ser um exclusivismo moderado, porquanto tolera as outras religiões e admite nelas alguma presença da salvação.

Entretanto, o exclusivismo privilegia a Igreja Católica no escalão dos bens salvíficos. Assim, as religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto tem implícita a salvação de Jesus Cristo. Esta posição vincula a dinâmica da salvação presente nas outras religiões à ação do Espírito de Cristo e, por esse motivo define-se como cristocêntrica. Aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo.⁴⁷ O Cristianismo é visto como presente em todas as religiões. Todas as religiões não cristãs vão ao encontro do Cristianismo, mesmo sem o saber. Elas contêm de forma parcial os ensinamentos divinos que se tornaram visíveis em Jesus Cristo. Segundo o teólogo Jacques Dupuis,⁴⁸ a perspectiva inclusivista cristocêntrica é a mais adotada na Igreja e entre

os teólogos católicos, embora contemple em seu mesmo horizonte cristocêntrico posições diversas e mesmo contrastantes. Na mesma linha vai José Maria Virgil⁴⁹ reconhecendo que, no cristianismo, tanto católico como protestante, o inclusivismo é atualmente a posição majoritária.

No inclusivismo, há uma primeira posição chamada “teoria de acabamento ou cumprimento”, segundo a qual os valores positivos das religiões não-cristãs são explicitamente reconhecidos, mas são destinados a encontrar seu acabamento no cristianismo.⁵⁰ As diversas religiões da humanidade representam a aspiração inata no homem à união com o divino, aspiração humana e universal que encontra a resposta em Jesus Cristo e no Cristianismo. Todas as religiões seriam “religiões naturais”, só o cristianismo seria “religião sobrenatural”.⁵¹ Esta posição encontra ressonância nos documentos do Magistério atual como, por exemplo, a encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II.

Uma segunda posição seria a “teoria da presença de Cristo nas religiões ou nos cristãos anônimos”. A partir desta visão podemos vincular de forma significativa à reflexão de Karl Rahner. Conforme esta postura, as diversas tradições religiosas da humanidade são portadoras de valores soteriológicos positivos para com seus membros, pois neles e através deles manifesta-se a presença operativa de Jesus Cristo e de seu ministério salvífico. Neste sentido, em razão destas tradições religiosas com o mistério de Jesus Cristo não podem ser consideradas “religiões naturais”.⁵² Os membros das outras re-

⁴⁵ LG, 21.

⁴⁶ VIRGIL, José Maria. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia, p. 40.

⁴⁷ TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 44-45.

⁴⁸ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões, do desencontro ao encontro*. S. Paulo: Loyola, 2004, p. 109.

⁴⁹ VIRGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo Religioso: para uma releitura do Cristianismo*. S. Paulo: Paulus, P 81.

⁵⁰ É o modelo mais tradicional defendido pelos teólogos Jean Daniélou, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar.

⁵¹ Cf. TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões...*, p. 45-46.

⁵² *Ibidem*, p. 47.

ligiões seriam “cristãos anônimos”.⁵³ Em razão deste pensamento, haveria que se encontrar uma forma de fazer com que todos os seres humanos se tornem-se membros da Igreja. Assim, o cristianismo se apresenta na história como a religião, instituída pela auto-revelação de Deus, no Verbo feito carne. A fé do cristão assegura que Jesus Cristo é o portador da salvação para todo o gênero humano.⁵⁴

Na mesma posição está a teoria das “sementes do Verbo”, de São Justino, mártir do II século. Segundo esta visão, a manifestação de Deus se dá mediante o Verbo (*Logos*), que não está limitada a economia cristã. Ela se deu, antes da encarnação do Verbo entre os judeus e os gregos: onde quer que tenha havido pessoas que viveram segundo o Verbo, merecem o nome de cristãos. Uma semente do *Logos* encontra-se em cada pessoa, pois o “*Logos semeador*” semeia em todos.⁵⁵

O Concílio Vaticano II retoma esta ideia no documento “*Ad gentes*”, ao afirmar que se deve “descobrir com alegria e respeito as sementes do Verbo escondidas” nas tradições nacionais e religiosas e, mediante um diálogo sincero, descobrir “que riquezas Deus, na sua munificência, deu aos povos”.⁵⁶ Porém, o Concílio jamais esclarece em que sentido devem ser entendidas as “sementes do Verbo”. Segundo a visão do “Cristianismo anônimo”, este é vivido pelos membros de outras tradições religiosas na prática sincera das próprias tradições. A salvação cristã os atinge, anonimamente, por meio dessas tradições.⁵⁷

⁵³ A teoria dos “cristãos anônimos” foi desenvolvida pelo teólogo Karl RAHNER, segundo a qual o cristianismo abarca a todos os que tenham aceitado livremente a oferta de autocomunicação de Deus, mediante a fé, a esperança e a caridade (cf. HACKMANN & POZZO, 2007).

⁵⁴ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges & POZZO Ezequiel Dal. Investigando o conceito de “Cristianismo anônimo” em K. Ranher. Revista *Teocomunicação* Porto Alegre v. 37 n. 157 p. 369-395 set. 2007. P 382.

⁵⁵ Cf. DUPUIS, Jacques *O Cristianismo e as religiões...* P 192-194.

⁵⁶ Cf. Documentos do Concílio Vaticano II, *Ad gentes* n. 11.

⁵⁷ Ibidem, p. 82.

As “sementes do Verbo” presentes nas tradições e culturas dos povos indígenas da América são apreciadas como um dado positivo pelo documento de Aparecida, sublinhando o sentido comunitário pela vida, na “existência cotidiana e na milenária experiência religiosa, que dinamiza as culturas, e que chega à plenitude na revelação do verdadeiro rosto de Deus por Jesus Cristo”.⁵⁸ São considerados sinais das “sementes” a perspectiva da fé, “estes valores e convicções são fruto de ‘sementes do Verbo’, que já estavam presentes e operavam em seus antepassados”.⁵⁹ São valores presentes na cultura: a justiça, a fraternidade, a vida comunitária, entre outros. Essas “sementes do Verbo” presentes nas culturas autóctones, facilitaram aos povos indígenas o encontro com o Evangelho.

A salvação trazida por Jesus Cristo é acessível a todas as pessoas humanas e culturas, em qualquer situação histórica e religiosa, na medida em que elas se abrem à auto-comunicação de Deus, que possui o ápice em Jesus Cristo. Ainda, o “cristianismo anônimo” significa que a ação salvífica atinge as pessoas por intermédio da tradição religiosa a que pertencem e não meramente por uma ação invisível do Cristo Ressuscitado. Há, portanto, um cristianismo anônimo e implícito e um cristianismo explícito. A designação “cristãos anônimos” não deve ser entendida como uma tentativa desesperada de trazer para a Igreja tudo o que é bom e humano, em um tempo em que a fé cristã progressivamente desaparece.

O cristianismo anônimo não dispensa a explicitação e o anúncio do Evangelho. A perspectiva inclusivista está plenamente contemplada na noção de “cristianismo anônimo”, que afirma que todos aqueles que não receberam o Evangelho sem culpa alguma podem conseguir a salvação eterna. O cristianismo, por sua própria característica universal, está implicitamente, ou anonimamente, presente em todas as partes do globo, onde há pessoas humanas abertas ao

⁵⁸ DAp 529.

⁵⁹ DAp 92.

transcendente, ou ao influxo da única graça de Deus oferecida a todos e a todas, isto é, a graça de Cristo.⁶⁰ A teoria dos “cristãos anônimos” provocou divisões entre os teólogos e desconforto em alguns ambientes eclesiais.

Outra posição inclusivista é denominada “inclusivismo aberto”⁶¹ consiste em buscar responder positivamente ao desafio da diversidade das religiões para o cristianismo, sem romper com o inclusivismo, mas aceitando a interlocução fecundante do pluralismo.⁶² Deus é amor que se oferece à liberdade humana. Essa postura é aplicada não somente aos membros de outras tradições religiosas, mas igualmente aos ateus desde que estes não tenham agido contra a consciência moral.⁶³ Ninguém é excluído do mistério do Amor de Deus. A salvação é universal. Toda a humanidade está incluída na salvação de Cristo. A Igreja, as Igrejas cristãs são pequenas minorias. Cristo preenche não só a Igreja, mas outras religiões também.⁶⁴ Esta posição tem sido acusada de relativismo por parte da Igreja oficial de Roma.

Portanto, hoje não é possível pensar que o cristianismo possua a totalidade da verdade e detenha o monopólio da graça. Deus é Verdade e Amor. São a Verdade e Amor que se apossam dos seres humanos nos diferentes modos “que Deus conhece” ,⁶⁵ muitas vezes além de nossos cálculos. Igualmente, a porta está aberta para a possibilidade que nas várias tradições religiosas, até mesmo no Cristianismo, existam valores complementares. Trata-se de uma “complementariedade recíproca” pela qual entre o cristianismo e

as outras tradições se dá um intercâmbio e uma partilha de valores salvíficos dos quais podem surgir um enriquecimento e transformação mútuos.⁶⁶

c. Visão teológica pluralista teocêntrica

Visão que surge contra a reivindicação do cristianismo com “religião superior e perfeita”. Porém, para José Maria Virgil,⁶⁷ tanto o exclusivismo como o inclusivismo foram, por natureza, contrários ao pluralismo religioso. Este era tido implicitamente como uma realidade pecaminosa, negativa, contrária à vontade e ao plano de Deus.

Os teólogos pluralistas propõem um teocentrismo, segundo o qual o cristianismo deixa de ser o “único e exclusivo meio de salvação” e as religiões não cristãs aparecem como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras. O centro seria Deus e não Jesus Cristo.⁶⁸ Este modelo sustenta que Cristo é o caminho, mas não o único caminho para chegar a Deus. Cristo não é o único mediador. A salvação não necessariamente tem de passar pela Igreja ou por Cristo. Outras mediações seriam mediações em-si, sem a necessidade de passar, ainda que implicitamente, por Cristo. As religiões seriam mediações em-si de salvação e o cristianismo seria também uma religião com estas características.

Não é a religião que salva; é Deus o único Salvador. Todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesma e a seu modo. Não há uma religião que esteja no centro do universo religioso. No centro está somente Deus, as faz presente na história das culturas humanas e nas diversas tradições religiosas. Segundo Jacques Dupuis,⁶⁹ há várias posições dentro da teologia, desde a que afirma que Jesus Cristo não é considerado constitutivo nem

⁶⁰ HACMANN & POZZO. Investigando o conceito de “Cristianismo anônimo” em K. Ranher... 387.

⁶¹ Encontramos em esta posição os teólogos Jacques Dupuis, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, entre outros. (Cf. Teixeira 1999:593).

⁶² TEIXEIRA, F. A teologia do pluralismo religiosa em questão, p. 593.

⁶³ CF. TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica* p 52.

⁶⁴ Cf. VIRGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo Religioso* p 79.

⁶⁵ Cf GS, 22.

⁶⁶ DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso* p 499.

⁶⁷ VIRGIL, José Maria. O paradigma pluralista... P 35.

⁶⁸ TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica* P 58-59.

⁶⁹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões...* P 109-111.

normativo da salvação, até uma forma moderada que resguarda o caráter normativo de Jesus Cristo, mesmo abandonando o seu traço soteriológico constitutivo e universal.

Uma corrente teológica sem ser exclusivista ou inclusivista acredita numa unicidade revelada de Jesus. Jesus vem se afirmando como único, mas de uma unicidade caracterizada pela capacidade de incluir e ser incluído com outros personagens religiosos únicos. Sem Jesus não faltaria à graça de Deus e sim a manifestação decisiva da mesma.⁷⁰

Outra visão pluralista mais moderada considera o modelo teocêntrico como o mais prometedora para uma válida reinterpretação da doutrina cristã e um diálogo religioso mais autêntico.⁷¹ Para outros teólogos como Hans Kung, todas as religiões contêm verdades. Se uma religião é verdadeira não exclui a existência de verdades em outras religiões ou a “possibilidade das outras religiões virem complementar, corrigir e aprofundar a religião crista”.⁷²

Como consequência da elaboração da teologia pluralista nasceu a busca da unidade através do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. O diálogo inter-religioso aponta e demonstra a possibilidade de um horizonte de conversação alternativa; indica que a violência religiosa não faz parte da essência da religião, mas constitui um desvio ou traição do dinamismo mais profundo que anima a relação do ser humano com o Absoluto. Baseia-se na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade. Sem desconhecer a singularidade das diferenças, o diálogo aposta na possibilidade da renovação das relações inter-religiosas pelo encontro. Haveria um conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para

um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento. Este relacionamento inter-religioso ocorre entre fiéis que estão enraizados e comprometidos com a própria fé, mas igualmente disponíveis ao aprendizado com a diferença.⁷³

O diálogo inter-religioso não se constitui em algo isolado ou conjuntural. Trata-se, antes de tudo, de uma opção de vida, de uma atitude permanente frente ao fato religioso plural. É um projeto teológico de longo alcance e uma experiência inter-espiritual inseparável das experiências de libertação. O diálogo deverá desembocar na elaboração de uma teologia das religiões que seja libertadora, ou seja, que recupere os elementos libertadores presentes em todas as tradições religiosas, e não somente na religião cristã. Estando o próprio Deus presente em todas as religiões, a atitude deveria ser a minha religião é verdadeira, mas também a tua. Deus é sempre maior do que a nossa compreensão; por isso, devemos completar-nos.

Considerações finais

A abertura teológica que acompanhou o Concílio Vaticano II significou um passo na sensibilização no reconhecimento das outras tradições religiosas. Permanece, porém, um longo e arduo caminho para ser percorrido, é necessário dar um salto qualitativo no diálogo inter-religioso, uma maior valorização e fundamentação teológica da experiência religiosa dos outros. As mudanças são progressivas, mas cautelosas e lentas, sempre contrabalançada por reações de resistência abertas ou sutis.

Devemos sempre estar cientes que não são as religiões que salvam, mas é Deus o portador da graça santificante. Todas as religiões participam da salvação de Deus, de diferentes maneiras e por diversos caminhos. Portanto, não existe uma religião que esteja no centro do universo religioso. No centro está somente Deus, as

⁷⁰ Nesta corrente o principal representante é o teólogo evangélico John Hicck.

⁷¹ O principal representante é o teólogo Paul Knitter. Ele faz uma clara distinção entre Reino de Deus e Igreja com objetivo de superar o exclusivismo e assim chegar ao pluralismo.

⁷² TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica* P 76.

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 188.

religiões giram em torno de Deus como mediadoras da Graça. Deus se faz presente na história das culturas humanas e nas diversas tradições religiosas.

O pluralismo religioso é um dos desafios positivos das religiões, apesar das dificuldades do diálogo e a incompreensão mútua. Representa a liberdade religiosa e a valorização das diversas religiões. É possível reconhecer que as religiões podem exercer uma determinada função na salvação, enquanto são portadoras da presença escondida do mistério de Cristo, do qual a Igreja visível não possui monopólio da salvação. O diálogo inter-religioso enriquece os participantes em seus diversos encontros. Todas as religiosas do mundo possuem aspectos reveladores de Deus, que tomam vários nomes e conceitos nos mais variados recantos do mundo.

A nova realidade globalizada de migrações que vivemos nos últimos anos traz consigo riquezas e desafios, angústias e esperanças, incertezas e confiança, que devem levar a rever antigos paradigmas diante das novas configurações do mundo atual. Os desafios são muitos perante aos novos e aos velhos paradigmas, que não dão conta de responder às inquietudes. As antigas certezas teológicas vêm sendo substituídas pela abertura ao diálogo inter-religioso na busca da paz e da amônia, através de caminhos comuns, que ajuda a superar o eclesiocentrismo e etnocentrismo.⁷⁴

No mundo globalizado não há mais a possibilidade de manter as atitudes hostis respeito às outras religiões e crenças. É necessária a abertura e o espírito do diálogo, com um estilo mais positivo em relação ao diferente. Devemos aprender a ser capazes de acolher e perceber as abundantes riquezas de Deus que se manifesta de maneiras diferentes nas diversas culturas e povos. O pluralismo religioso e cultural é um dom de Deus. Todas as pessoas, povos e religiões

devem ser respeitados no direito inalienável de buscar a verdade no campo religioso, segundo a cultura e a própria consciência e as religiões devem ser respeitadas na dignidade singular e única.

Enfim, o diálogo inter-religioso emerge para os cristãos contínuo sendo um dos grandes desafios para a missão cristã *ad gentes* no mundo globalizado, contribuindo para a compreensão entre diferentes religiões e culturas. Como cristãos somos provocadas a perceber a importância vital de um relacionamento criativo e mútuo entre as grandes religiões, que implica partilha de vida, experiência e conhecimento mutuo, como condição essencial para o respeito, a construção da paz e harmonia universal. Portanto, neste mundo globalizado e de pluralista deve se acentuar a singularidade, o valor da diversidade e da interculturalidade, como dado irrenunciável e irrevogável de abertura.

Bibliografia

- CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.
- DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro do encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- FRANCISCO, papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2013.
- HACMANN, Geraldo Luiz Borges & POZZO Ezequiel Dal. Investigando o conceito de “Cristianismo anônimo” em K. Ranher. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre v. 37, n. 157, p. 369-395, set. 2007.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. São Paulo: Loyola, 1991.

⁷⁴ Etnocentrismo como atitude que vê as outras religiões e culturas em função da própria, o que pode trazer a intolerância e o fundamentalismo dos outros povos e/ou o sentimento de superioridade da própria religião e/ou cultura.

KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Campinas: verus, 1999.

_____. *Teologia a caminho, fundamentos para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PIO IX. *Encíclica Quanta cura e Syllabus*. 08 dezembro 1864. Disponível: www.montfort.org.br. Acesso 23 de dezembro de 2016.

_____. Syllabus. Alocução Singulari Quadam, 1854. Disponível: www.montfort.org.br/. Acesso 22 de dezembro de 2016.

PIO X. *Catecismo Maior*. Edição de 1973. Disponível: www.montfort.org.br/. Acesso 21 de dezembro de 2016

SUZUKI, D. T. *Misticismo Cristiano e Budhista*. Roma: Astrolabio Ubal dini, 1971.

TEIXEIRA, Faustino (1999) A teologia do pluralismo religiosa em questão. *Revista REB*. Petrópolis: Vozes, n. 59, fascículo 235. Dezembro de 1999, pp. 591-617.

_____. *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença*. Disponível: www.missologia.org.br. Acesso 29 de dezembro de 2016.

_____. *Episcopado Latino-Americano diante do diálogo inter-religioso*, 2006. Disponível: http://empaz.org/dudu/du_episcopado_dialogo.htm. Acesso 16 de dezembro, 2016.

_____. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II, Constituições, decretos e declarações*. São Paulo: Vozes 2005.

VILLASENOR, L. Rafael. Para uma teologia do pluralismo religioso: visão tripartite. *Ciberteologia, Revista de Teologia & Cultura*. Edição n. 34 – Ano VII –Abril/ Maio/ Junho 2011 – Disponível: www.ciberteologia.paulinas.org.br. Acesso 30 de dezembro 2016.

_____. Os desafios da Igreja diante da Missão *Ad Gentes* no mundo globalizado *Revista de Cultura Teológica*. Edição 87 – Ano XXIV, Janeiro – Junho 2017. pp. 300-327. Disponível: <http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/161>. Acesso 03 de janeiro de 2017.

VIRGIL, José Maria. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. *Concilium Teologia do Plura-*

lismo religioso: o paradigma emergente, n. 319 -2007/1. Petrópolis: Vozes. p. 33-42.

_____. Teologia do pluralismo Religioso: para uma releitura do Cristianismo. São Paulo: Paulus 2006.

WOLF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Revista Pistis Prax. Teologia Pastoral*, Curitiba, v. 7, n. 1, pp. 81-111, jan./abr. 2015, p. 96-97.

Recebido em: 05/01/2017

Aprovado em: 25/04/2017

A *ratio studiorum* jesuítica no espírito do *trivium*

The Jesuit *ratio studiorum* in the spirit of the *trivium*

Murilo Alves*

*Na verdadeira educação liberal [...] a atividade essencial do estudante é relacionar os fatos aprendidos num todo unificado e orgânico, assimilando-os tal como [...] a rosa assimila nutrientes do solo e daí cresce em tamanho, vitalidade e beleza.¹
No que concerne à Pedagogia basta uma palavra: consulta as escolas dos jesuítas; não encontrarás melhor.²*

Resumo: A Contrarreforma católica, decorrente do confronto com a Reforma protestante, elabora, no âmbito da Ordem jesuítica, a pedagogia da *Ratio Studiorum* que, inspirada no espírito do *Trivium* escolástico, vai remontar ao humanismo dos clássicos greco-latinos, para desvitalizá-los e instrumentalizá-los a serviço de uma Retórica “cristianizada”, com o propósito de um *redressement* da práxis católica no contexto da Cristandade ameaçada.

Palavras-Chave: Contrarreforma; Ordem jesuítica; *Ratio studiorum*; Retórica; *Trivium*.

* Doutor, professor do Curso de Letras – Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão - Delmiro Gouveia. E-mail: professor.mca@gmail.com.

¹ Miriam Joseph. O *Trivium*: as artes liberais da lógica, gramática e retórica.

² Francis Bacon. *De dignitate et augmento scientiarum*, L. III, c. 4.

Abstract: The Catholic Counter-Reformation, arising from the confrontation with the Protestant Reformation, elaborates within the Jesuit Order the pedagogy of the *Ratio Studiorum* which, inspired by the spirit of the scholastic Trivium, goes back to the humanism of the Greco-Latin classics, to devitalize and instrumentalize them in the service of a “Christianized” Rhetoric, for the purpose of a redressment of Catholic praxis in the context of threatened Christianity.

Keywords: Counter-Reformation; Jesuit Order; *Ratio studiorum*; Rhetoric; *Trivium*.

Introdução

Apesar de a expressão e o conceito de Artes Liberais terem sua origem mais remota na Antiguidade Clássica, apenas na Idade Média foi que a expressão se corporificou de modo mais significativo com a definição precisa de suas sete disciplinas, divididas em dois grupos, denominados de *trivium* e *quadrivium*. Destaca-se da expressão a ideia de que tais artes deviam proporcionar aos estudantes uma série de métodos e habilidades intelectuais amplas, uma espécie de visão geral, e não habilidades específicas, científicas, artísticas ou práticas. Através dessas sete belas-artes, o homem medieval desenvolveria a capacidade de se elevar para além das necessidades puramente materiais e, por meio da produção de obras e ideias, teria um entendimento mais próximo da verdade. O estudo do *trivium* desaguava na análise do texto literário, com o auxílio de três ferramentas essenciais ao desenvolvimento e disciplinamento da mente, para que esta se expressasse adequadamente na linguagem com o uso da Gramática, da Retórica e a da Dialética (Lógica), culminando na intersecção destas três artes; já no estudo do *quadrivium* se observava o método científico com a utilização de quatro disciplinas associadas à matéria e à quantidade: Aritmética, Geometria, Música e Astronomia.

Jacques Verger (1990) acentua que os programas de estudos das universidades consistiam primordialmente em textos, já que a leitura destes em cada disciplina eram as “autoridades”, e permanecia a base do ensino e do saber, acrescentando-se à leitura dos livros fundamentais, comentários, antigos ou modernos, que vinham facilitar sua compreensão. Por seu turno, nas faculdades, de modo geral, a predominância do ensino se dava com base em dois exercícios fundamentais, a aula (*lectio*) e o debate (*disputatio*). Com a *lectio*, os estudantes conheciam as “autoridades”, que lhes permitiam dominar o conjunto das disciplinas estudadas; com a *disputatio*, aprofundavam de forma mais livre certas questões comentadas num texto e era a oportunidade de praticar os princípios da Dialética, exercitando seu espírito e a justeza de seu raciocínio. Certamente os debates eram a parte mais viva do método escolástico, sendo mais correntes os chamados “debates ordinários” em que o mestre escolhia uma temática (*quaestio*) e encarregava os alunos de apresentar a “questão”, auxiliando-os ou retomando-os se fosse necessário e, no dia posterior ao debate, o mestre apresentava uma concreção do que havia sido discutido com uma exposição de sua tese pessoal.³

É esse espírito escolástico que a Companhia de Jesus, ou Ordem jesuíta, vai incorporar ao método pedagógico que passou à história com o título de *Ratio Studiorum*, organizado e institucionalizado *pari passu* com o surgimento dessa ordem religiosa, que vai se opor através de seus componentes à Reforma protestante, naquele movimento que ficou conhecido como Contrarreforma. Aliás, discute-se na atualidade o termo “contrarreforma”, cunhado no século XIX por historiadores protestantes alemães, com a intenção polêmica de especificar a disputa encetada pela Igreja Católica contra os adeptos da Reforma protestante, sugerindo-se substituí-lo pela expressão

“Reforma católica”, que seria mais consistente com o espírito de reação expresso pelo Catolicismo naquela ocasião. Como observa Mullett (1985), “A característica mais importante da Contra-Reforma [foi] a limpeza, o disciplinamento, a inspeção dos bispados.”⁴ Para este historiador, não se pode compreender a essência da Contrarreforma sem situar os bispos como seus principais agentes e, principalmente, o Concílio de Trento, como o concílio promovido pelos bispos que cuidaram de transmitir as decisões deste significativo conclave para as diversas regiões da Europa, reconfigurando sistematicamente os bispados, paróquia por paróquia, inspecionando os padres, estabelecendo escolas e seminários, pregando e administrando os sacramentos. E, principalmente, privilegiando três áreas principais: liturgia, pregação e confissão.

Desse modo, com o estabelecimento de seminários, o Concílio trouxe a contribuição mais significativa para a valorização de padres mais “profissionais”, com uma formação colegial diferenciada, com ênfase na arte da pregação. Como comenta Mullett (1985),

Ao assumirem as funções ativas, ao prepararem-se para o sacerdócio em seminários, ao executarem trabalhos que exigiam experiência, ao libertarem-se de certas práticas “monásticas” que os faziam perder tempo, como era o caso da entoação conjunta das preces, os “novos” padres da Contrarreforma, e especialmente aqueles que, como os Jesuítas e os Teatinos, eram considerados eclesiásticos regulares, aproximaram-se inconscientemente do espírito laico, especialmente da classe média e dos profissionais seculares. Verificou-se uma interação contínua entre a Igreja e o mundo quando as “irmandades” ou “arquiconfrarias” ajudaram a levar a Igreja até ao mundo e as novas ordens levaram o mundo até à Igreja.⁵

⁴ MULLETT, Michael. *A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia*, p. 24.

⁵ MULLETT, *ibidem*, p. 40.

³ VERGER, Jacques. *As universidades na idade média*.

Assim, é nesse contexto que vai surgir a Ordem jesuíta como uma espécie de centro formador de combatentes em prol da fé cristã, formados e treinados na retórica, a partir de um projeto pedagógico que ficou conhecido como *Ratio Studiorum*, situado dentro daquela estrutura medieval das Artes Liberais, classificadas em *trivium* e *quadrivium*.

As artes liberais do *Trivium* e do *Quadrivium*

A parte introdutória do livro de Miriam Joseph (2008), *O Trivium: As Artes Liberais da Lógica, Gramática e Retórica*, apresenta uma breve descrição dessas artes liberais, cuja conceituação, como já foi dito, remonta ao período clássico, mas cuja expressão e divisão datam da Idade Média, e que durante séculos estruturaram essa forma de educação tão distanciada de nossa época:

O *trivium*⁶ inclui aqueles aspectos das artes liberais pertinentes à mente, e o *quadrivium*, aqueles aspectos das artes liberais pertinentes à matéria. Lógica, gramática e retórica constituem o *trivium*; aritmética, música, geometria e astronomia constituem o *quadrivium*. A lógica é a arte do pensamento; a gramática, a arte de inventar símbolos e combiná-los para expressar pensamento; e a retórica, a arte de comunicar pensamento de uma mente a outra, ou a adaptação da linguagem à circunstância. A aritmética, ou a teoria do número, e a música, uma aplicação da teoria do número (a medição de quantidades discretas em movimento), são as artes da quantidade discreta ou número. A geometria, ou a teoria do espaço, e a astronomia, uma aplicação da teoria do espaço, são as artes da quantidade contínua ou extensão.⁷

⁶ *Trivium* significa o cruzamento e a articulação de três ramos ou caminhos e tem a conotação de um “cruzamento de estradas” acessível a todos (*Catholic Encyclopedia*, vol. 1, s.v., “The seven liberal arts”). *Quadrivium* significa o cruzamento de quatro ramos ou caminhos. (JOSEPH, 2008, p. 21, nota 1).

⁷ JOSEPH, Irmã Miriam. *O trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica*; entendendo a natureza e a função da linguagem, p. 21.

Essas Sete Artes Liberais da Idade Média assumiram essa forma de organização cerca do ano 800, durante a instauração do império de Carlos Magno, e, provavelmente, são o resultado de um longo desenvolvimento inspirado em fontes pitagóricas, ou mesmo anteriores a estas, recebendo influências platônicas, aristotélicas e agostinianas com a inserção de complementos metodológicos de Marciano Capela (início do século V), Boécio (480-524) e Cassiodoro (490-580), se estendendo até Alcuíno (735-804), responsável pela organização da escola carolíngia em Aix-la-Chapelle. Observa José Monir Nasser (2008) que o estudante dessas Artes Liberais iniciava sua vida escolar tardiamente aos quatorze anos (atrasado para nossos atuais padrões, “mas não sem alguma sabedoria”, segundo Nasser), e entrava num regime de estudo flexível, no qual gozava de grande liberdade individual, superando, inicialmente, os “três caminhos” do *trivium*, isto é, aquela parte descrita por Pedro Abelardo (1079-1142) como “os três componentes da ciência da linguagem.” Como explica Nasser (2008),

De fato, uma vez vencido o desafio da mente, o *trivium*, o estudante medieval passava ao *quadrivium*, o mundo das coisas, e, dele, lá pelos vinte anos, se pudesse e quisesse, para a educação superior que, na época, se resumia a teologia, direito canônico e medicina, as faculdades das universidades do século XIII. As profissões de ordem artesanal, como construção civil, não eram liberais, mas associadas a corporações de ofícios, como a dos mestre-construtores, às vezes com conotações iniciáticas (maçons); O *trivium*, de fato, funcionava como a educação medieval, ensinando as artes da palavra (*sermocinales*), a partir das quais é possível tratar os assuntos associados às coisas e às artes superiores. A escolástica, o mais rigoroso método filosófico já concebido, e que floresceria sobretudo no século XII, foi construída sobre os alicerces do *trivium*: a gramática zela para que todos falem da mesma coisa, a dialética problematiza o objeto de discussão (*disputatio*) e a lógica é antídoto certo contra a verbosidade vazia, o conhecido *fumus sine flamma*.⁸

⁸ NASSER, José Monir. *Para entender o trivium*, p. 13

Segundo ainda Miriam Joseph (2008), a relevância do *trivium* está em ser um instrumento de educação em todos os níveis, já que as artes da lógica, da gramática e da retórica se destacam por serem artes da própria comunicação em si, e direcionam os meios utilizados na boa comunicação, quais sejam a leitura, a redação, a fala e a audição. O destaque para o *trivium* se dava quando utilizado na leitura e composição, sobretudo dos clássicos latinos, com exercícios de composição de prosa e versos latinos, como se fazia na Inglaterra e no continente europeu no século XVI. Por seu turno, a visão sobre a gramática divergia da nossa atual, pois era definida de forma tão abrangente que incluía versificação, retórica e crítica literária, como assinala a gramática grega de Dionísio da Trácia (Ca. 166 a.C.), a mais antiga gramática conhecida, e que serviu de suporte para os textos gramaticais por mais de treze séculos:

A gramática é um conhecimento experimental dos modos de escrever nas formas geralmente correntes entre poetas e prosadores de uma língua. Está dividida em seis partes: (1) leitura instruída, com a devida atenção à prosódia [versificação]; (2) exposição, de acordo com figuras poéticas [retórica]; (3) apresentação das peculiaridades dialéticas e de alusões; (4) revelação das etimologias; (5) relato cuidadoso das analogias; (6) críticas das obras poéticas, que é a parte mais nobre da arte gramatical.⁹

No “sistema” do *trivium*, a arte mestra sem dúvida era a Retórica,¹⁰ uma vez que ela pressupunha e utilizava a gramática e a lógica, e se constituía na “arte de comunicar através de símbolos as ideias relativas à realidade.” Do mesmo modo, como a Retórica era a arte mestra do *trivium*, a Lógica seria a arte das artes, “porque

dirige o ato mesmo de raciocinar, o qual dirige todos os outros atos humanos ao seu fim apropriado através dos meios que determina.”¹¹

Inspirados nesse espírito oriundo do mundo medieval, com a criação da Ordem jesuíta, por Inácio de Loyola, os jesuítas vão estabelecer um projeto pedagógico tomando como base o *trivium*, adicionando-lhe um fermento que vai singularizá-lo no contexto da Reforma protestante e da respectiva Contrarreforma católica, isto é, o elemento religioso. Como assinala com propriedade um jesuíta:

A filosofia escolástica – e em particular a metafísica escolástica – atinge o máximo na formação das disciplinas liberais, aduzindo um sólido fundamento para uma adequada compreensão, interpretação e aplicação à vida humana das ciências naturais e sociais. E ainda fornece base racional para a fé. A metafísica, pois, é enfatizada na educação. Em si mesma, ela não é suficiente. Pode dar direção à inteligência. Não pode formar a vontade. Nem pode ser a metafísica um verdadeiro princípio de unidade, a não ser que seja também fornecido um *princípio mais elevado e último de unidade, a religião*.¹²

A *Societas Jesu* e a *Ratio Studiorum*

Como se viu, a Reforma protestante vai proporcionar o surgimento da Contrarreforma, que enseja o surgimento de novas instituições religiosas no interior da Igreja Católica com o objetivo de formar novos catequizadores e, de certo modo, recristianizar o Ocidente, trazendo-o de volta para os princípios mais fiéis da religião cristã. Nesse contexto surge, então, a Sociedade de Jesus (*Societas Jesu*, ou, abreviadamente, S.J.), que foi certamente a mais importante das novas ordens religiosas da Igreja Católica fundadas durante esse período. Aliás, não deixa de ser curioso o modo como surgiu essa sociedade religiosa.

⁹ JOSEPH, *ibidem*, p. 25.

¹⁰ Como se verá mais adiante, na reflexão sobre a essência da *Ratio Studiorum*, o método pedagógico dos jesuítas, há de se perceber que a Retórica era o centro de toda a educação jesuítica.

¹¹ JOSEPH, *ibidem*, p. 29.

¹² MADUREIRA S. J., J. M. de. *O ideal pedagógico da companhia*, p. 62, grifos nossos.

Tudo vai se concretizar a partir de uma crise espiritual sofrida por Inácio de Loyola, futuro fundador da Companhia de Jesus – outra denominação para a ordem jesuíta –, que após ter sido ferido em uma batalha no norte da Espanha, em 1522, convalescente, leu a obra *Vita Christi*, de Ludolfo-o-Cartuxo, que o vai transformar para sempre. O autor desta obra pertencia a uma ordem religiosa medieval, tendo se dedicado a escrever, copiar e divulgar obras populares devotas, como a *Vita Christi*, obra influenciada por toda uma tradição espanhola de fervor católico, insuflada por uma tradição militante cristã em um país no qual o Cristianismo se defrontava com o Judaísmo e o Islamismo. Deve-se acentuar que o espírito de cruzada estava ainda muito vivo na Espanha de Loyola, encorajado pelo culto militar do santo patrono espanhol, Sant'Iago de Compostela. Assim, Loyola, recém-convertido, vai expressar sua fé do modo perfeitamente medieval, manifestando o desejo de promover uma missão de peregrinação a Jerusalém. Mas, em vez disso, ele vai reunir um grupo de padres para formar uma sociedade religiosa de forte influência militar. Certamente a formação de Loyola, as tradições da classe dos cavaleiros medievais, e toda uma influência espanhola sobre si, levaram-no a utilizar elementos militares na constituição de sua nova ordem. Dessa forma, o primeiro nome atribuído ao grupo de padres foi Companhia de Jesus, ou como hoje seria chamado, “Regimento de Jesus”. O chefe da nova ordem era chamado de “general”, de tal modo que um autor denominou a estrutura da nova organização religiosa de “estilo severo, militarista”. E as meditações metódicas de Inácio de Loyola, depois compiladas em livro, vão se intitular de *Exercícios Espirituais* que, levando-se em consideração a estrutura da ordem jesuíta, poderiam muito bem ser traduzidas por “Recruta da Alma”.¹³

¹³ MULLET, *ibidem*.

O espírito dessa nova ordem, fundada em 1540, com a autorização do Papa Paulo III, era contribuir na formação de “bons soldados” da Igreja Católica, que fossem treinados no combate às heresias e aos rebeldes na Europa e, em outras partes do mundo, converter os pagãos. A Companhia de Jesus conseguiu, então, amalgamar dois aspectos que a Idade Média considerava inconciliáveis e contraditórios, quais foram a circunstância de pertencerem os jesuítas a uma ordem religiosa, dirigida por um chefe, todos os participantes sob uma mesma regra e disciplina comum e, ao mesmo tempo, assumem as características de um padre secular, com hábito, e exercem suas funções como pregar, receber confissões e catequizar, porém sem viverem enclausurados em um mosteiro, mas “misturado ao mundo”, e aberto às ideias predominantes nele, como observa Emile Durkheim (1995): “Para poder dirigir melhor o século, [o jesuíta] deve falar a língua dele, é preciso que assimile o seu espírito.”¹⁴

Contudo, como comenta o sociólogo,

[...] para chegar ao seu fim, não bastava pregar, confessar, catequizar, e que a educação da juventude era o verdadeiro instrumento da dominação das almas. [...] o *humanismo constituía-se numa ameaça para a fé*. E é claro [...] que o gosto imoderado pelo paganismo havia de ter o efeito de fazer as mentes viverem num meio moral que não tinha absolutamente nada de cristão. Querendo-se,

¹⁴ DURKHEIM, Emile. *A evolução pedagógica*, p. 218. Esse espírito vai ser instrumentalizado no método pedagógico dos jesuítas, como comenta um dos membros da Ordem: “[...] o segundo princípio do *Ratio*, é a convicção de que os clássicos gregos e latinos e a filosofia escolástica eram constantes em qualquer planificação educacional: porque ofereciam valores universais para a formação humana. Através de um íntimo e inspirado contato com a cultura clássica, os estudantes teriam padrões humanos elevados. Não teriam apenas obras de arte e de literatura, mas teorias políticas e sociais e realizações concretas. A juventude deve ser cristianizada. Mas primeiramente, deve ser humano, espiritual, o contato íntimo com a cultura clássica, estudada sob os auspícios cristãos, dá um verdadeiro, profundo e até mesmo experimental conhecimento do que é espiritual. Alguma coisa que não pode ser reduzida ao tempo, ao espaço, peso ou número; alguma coisa essencialmente fluida, movente, plástica, rica e capaz de firmar em si mesma toda a criação: um microcosmo; alguma coisa que na sua imensa, opulenta vida interior é imensamente digna, pobre e ardentemente faminta de Deus” (MADUREIRA, *ibidem*, p. 62).

portanto, atingir o mal em sua raiz, *era necessário, ao invés de entregar a corrente humanista a ela mesma, apoderar-se dela e dirigi-la*.¹⁵

Desse modo, quando se dedicavam ao estudo das civilizações antigas, os jesuítas não objetivavam conhecê-las ou entendê-las profundamente, tampouco que seus alunos repensassem o pensamento antigo, ou impor-lhes o espírito da Antiguidade, mas tão somente ensinar-lhes a falar e escrever bem a língua grega e a latina. Como o humanismo estava bastante presente naquele momento, com as letras clássicas sendo cultuadas, a única saída desse contexto era professar um humanismo intransigente, só permitindo que seus colégios ensinassem o Grego e o Latim. O educando jesuíta era conduzido ao contexto dos homens da Antiguidade, entretanto, era submetido a todo um treinamento para que não distinguisse neles o que os destacavam como grego e romano, isto é, eram apresentados apenas naquilo que eram, homens diferentes, com exceção da fé. Mas, se o humanismo era uma ameaça para a fé cristã, como sair então desse impasse, qual seja preservar a fé, fulcro de sua missão e, ao mesmo tempo, recomendar a exegese de toda uma literatura pagã? A solução, assinalada por Durkheim (1995), foi a

[...] de explicar os escritores antigos de maneira tal 'que se tornassem, embora pagãos e profanos, os panegíricos da fé'. Fazer o paganismo servir à glorificação, à propagação da moral cristã, era um empreendimento ousado e, ao que parece, singularmente difícil; e, no entanto, os Jesuítas tiveram confiança em sua habilidade o bastante para tentá-lo e ter sucesso. Só que para isso, era preciso desnaturar propositadamente o mundo antigo; era preciso mostrar os autores da Antiguidade, os homens tais como são e que eles nos descrevem, de maneira a deixar na sombra tudo quanto têm de realmente pagão, tudo quanto faz deles homens de tal cidade, de tal época, para ressaltar apenas os lados

pelos quais são simplesmente homens, homens de todos tempos e de todos os países. Todas as lendas, todas as tradições, todas as concepções religiosas de Roma e da Grécia eram interpretadas nesse espírito, de maneira a dar-lhes um significado que todo o bom cristão pudesse aceitar.¹⁶

Com efeito, os jesuítas teriam de lidar com essa situação de maneira inteligente, pois tinham consciência de que existia um significativo afastamento entre as duas civilizações, uma francamente assentada num espírito eudemonista, a outra impregnada do espírito contrário; uma, que elegeu a felicidade como outra face da virtude, não importa a sua concepção; a outra, glorificando e santificando o sofrimento, pois que adotavam orientações diversas da vontade, assim, a passagem de uma para outra requeria uma estratégia consistente. Como assinala, ainda, Durkheim (1995),

Aos seus olhos [dos jesuítas], estudar a Antiguidade não podia ser um encaminhamento, uma verdadeira preparação à vida cristã. Utilizavam-na, é verdade, porém, como um anteparo atrás do qual, ao abrigo do qual eles constituíam toda uma engenhosa maquinaria destinada a dominar a vontade do aluno e dar-lhe a postura que os interesses da fé lhes pareciam exigir. Eis porque seu sistema de disciplina era muito mais pessoal do que seu sistema de ensino. [...] De um lado, tratava-se de ensinar a escrever, imitando-se os Antigos. De outro, para poder utilizar a Antiguidade assim, houve a necessidade de tirá-la de seu quadro, de destacá-la de seu meio histórico, de apresentar gregos e romanos como modelos impessoais pertencentes a todas as idades e todos os países.¹⁷

Assim, é compreensível o porquê dos jesuítas terem se afastado dos modernos e se debruçarem sobre a Antiguidade, já que esta se prestava a uma instrumentalização, de tal modo que se tornasse um elemento de instrução cristã; enquanto a literatura de sua época,

¹⁶ DURKHEIM, *ibidem*, p. 233.

¹⁷ DURKHEIM, *ibidem*, p. 248-249.

¹⁵ DURKHEIM, *ibidem*, p. 219, grifos nossos.

ao contrário, não poderia ser usada da mesma forma, já que estava contaminada com toda uma perspectiva de rebelião aos princípios da Igreja, com um agravante, que era o espírito reformista protestante. Esse trabalho foi então facilitado por conta de o humanismo clássico já vir com um formalismo para o qual os jesuítas procuraram exagerar, retirando dos estudos clássicos aquele fervor, simpatia ou curiosidade que lhes eram inerentes, e transformando-o numa simples questão de estilo a ser imitado. Coerentes com os princípios gerais de sua política, qual seja ceder às tendências e ideias da época para melhor dirigi-las, procuraram elaborar uma pedagogia que se adequasse a esse propósito.

Tornaram-se entusiastas das letras clássicas, sim, tão ao gosto do público naquele momento, porém esse humanismo dissimulado visava apenas contê-lo, canalizá-lo, torná-lo inócuo nos seus efeitos naturais. Se ficasse entregue a si mesmo o humanismo poderia proporcionar um renascimento do espírito pagão; com os jesuítas, tornar-se-ia um instrumento eficaz a serviço da educação cristã. Daí o trabalho de progressivo esvaziamento das obras dos escritores antigos, alijando-as de seu conteúdo positivo, isto é, de seu paganismo, conservando apenas sua forma, animando-as com um espírito francamente cristão.

Esse humanismo “formalista”, despido das concepções do mundo antigo, foi retomado apenas através de palavras, combinações verbais, modelos de estilo, estudaram o passado não para compreendê-lo e fazê-lo compreendido, mas tão somente para falar sua língua, que não era mais cultivada. Como observa Durkheim (1995), se eles, os jesuítas, num certo aspecto realizaram o ideal pedagógico do Renascimento, não o fizeram senão mutilando-o e empobrecendo-o, pois com eles o ideal renascentista foi alijado de um dos elementos importantes de sua composição, “o gosto pela erudição”.¹⁸

¹⁸ DURKHEIM, *ibidem*.

Para conseguir seus propósitos, Inácio de Loyola promoveu uma reforma geral do ensino católico, através da criação do colégio jesuítico, apresentando um extenso programa de todas as matérias escolares associado à vocação do apostolado. O próprio Loyola, já em 1558, vai inserir um plano de estudos inicial, resumido, nas Constituições da sociedade, cujo título, da quarta parte, é *De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad próximos juvandos conferunt*.¹⁹ De modo que esse amplo programa foi se cristalizando pouco a pouco nas chamadas *rationes studiorum*, que lembrava as *rationes studiorum* ou *ratio studii* de Erasmo. Em 1584, por iniciativa do Pe. Acquaviva, “general” da ordem, é concedido um plano para reunir, coordenar e fixar todos os resultados das experiências adquiridas pelos mestres em suas aulas, em um regulamento a ser obrigatoriamente utilizado em todos os colégios da Ordem jesuítica. Esse trabalho atendeu a um cuidado meticuloso de investigação e coordenação, a partir de um comitê formado em Roma, que incluía um representante de cada país onde a Sociedade estava estabelecida. Essas discussões originaram um projeto que foi revisado por doze padres do Colégio romano, cujas experiências foram testadas durante vários anos nos colégios, com retoques realizados durante essas experiências e que teve sua adoção definitiva em 1599, após outras modificações, pela Quinta Congregação da Ordem, assumindo daí por diante o célebre título de *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesus*.

A essência dessa publicação está na ideia de ordem (*ratio*) dos estudos, quer dizer, um programa escolar “ou método de ensino”,²⁰

¹⁹ De que maneira se deve instruir nas belas-letas e outras coisas úteis ao próximo, aqueles que guardamos na Sociedade.

²⁰ De acordo com Leonel Franca (1952), a *Ratio* se origina da experiência comum, coletiva, e “não é um tratado de pedagogia, não expõe sistemas nem discute princípios” (LEONEL FRANCA apud MAIA, 1986, p. 12), pois “os princípios pedagógicos que o (sic) animam são mais supostos do que enunciados” (LEONEL FRANCA apud MAIA, 1986, p. 22).

com uma sequência progressiva, que estuda primeiro as letras e, depois, as ciências. Destaca-se nesta espécie de “filosofia” educacional a chamada *praelectio* jesuítica, isto é, a imitação dos antigos, de acordo com as ressalvas assinaladas acima. A rigor, o *prae-legere* significa “explicação dos autores, ou pré-leitura”. Consistia essencialmente em traduzir o texto de outro autor, algo abstrato, em algo concreto, mas sempre sintonizado com as questões basilares do Cristianismo, ou seja, as questões escatológicas, o problema da salvação e dos fins últimos da existência. Nesse sentido, a orientação pedagógica jesuítica visava preparar seus discípulos para viver no mundo, exercitando, sobretudo, a vontade. Aqui se destaca a originalidade jesuítica: a educação da vontade. Visavam, principalmente, transformar seus alunos em servidores fiéis da Igreja.

Um dos recursos utilizados com eficiência, e que determinaram seu sucesso como professores, foi a utilização do teatro como elemento pedagógico, geralmente ilustrado com trechos do Antigo Testamento, com suas histórias e personagens edificantes. Os “dramas escolares” encenados pelos jesuítas ficaram famosos. Oliveira (2008), ao analisar a retórica do Padre Antonio Vieira, por exemplo, especula sobre o modo como os jesuítas utilizavam os recursos teatrais e observa que provavelmente não eram recursos verbais, mas que se articulavam a estes, já que se tratava de um ritual realizado em uma Igreja com a figura de um sacerdote em um púlpito como oficiante.

A teatralidade da representação é um artifício extremamente usado nos sermões, ensinado e incentivado nas escolas, com a finalidade de chamar e prender a atenção. A retórica vieiriana sabe explorar com grande habilidade esse componente teatral, usando-o para criar na imaginação do auditório poderosas imagens de triunfos heroicos, festas, martírios e castigos. Esse caráter de espetáculo dos sermões já existia na formação de pregadores no século XVI, na Europa, valorizando a memória e as citações, bem como o exercício da poesia, especialmente de seu ritmo. A

gesticulação, a modulação da voz, o exagero no uso de metáforas, símiles e alegorias, e a manipulação das referências bíblicas tinham o objetivo de emocionar e com isso mover à ação.²¹

Maia (1986) assinala que os instrutores jesuítas mobilizavam toda sua energia e conhecimento para “a edificação intelectual, moral e religiosa de um ‘soldado de Cristo’, ao mesmo tempo orgulhoso das glórias nacionais e desejosos de contribuir no posto que lhe caberá na sociedade civil para o desenvolvimento e grandeza de seu país”.²² Como também acentua o Padre Leonel Franca (1952), ao se referir à formação de um jesuíta:

A formação *moral* é a primeira preocupação da Companhia de Jesus. Ao entrar nas suas fileiras, o futuro formador de almas começa por dedicar dois anos inteiros exclusivamente à formação da própria alma. São dois anos benditos e fecundos em que se adquire o conhecimento próprio, o governo das paixões, o domínio sobre as tendências impulsivas. A razão sobrepõe-se aos poucos à volubilidade dos caprichos. As virtudes cristãs da caridade, da paciência, da renúncia de si mesmo, da piedade sólida transformaram-se aos poucos em hábitos vivos, que pautam as ações dos futuros educadores. Além desta têmpera do caráter, a vida interior aguça a visão psicológica. Mais do que em qualquer tratado inanimado de psicologia, é no recolhimento habitual, na observação introspectiva dos próprios movimentos d’alma, na luta sincera, empenhada a fundo contra as paixões e a sua estratégia ardilosa, que se aprende a conhecer o homem, o seu coração, os meios de o dirigir e elevar para nobres ideais.²³

O Pe. Jouvency,²⁴ também atento para esses aspectos a serem desenvolvidos na formação de um jesuíta, observa que um professor

²¹ DUARTE, 2006 apud OLIVEIRA, Lucimara de. *O sermão da sexagésima*: uma arena de vozes, p. 105.

²² MAIA, Pedro S. J. (Org.). *Ratio studiorum*: método pedagógico dos jesuítas, p. 9.

²³ FRANCA S. J., Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*: o “ratio studiorum”, introdução e tradução, p. 29.

²⁴ Apud DURKHEIM, *ibidem*.

cristão deve pelo menos ensinar duas coisas aos seus alunos, a piedade e as belas-letas. Sabendo que a piedade, na verdade, não se ensina, mesmo porque não contém uma disciplina intelectual específica, permanece unicamente como matéria passível de ensino as belas-letas. Mas, para se compreender como estas eram ensinadas pelos jesuítas, é necessário saber um pouco como se organizava seu “sistema” de ensino, isto é, a *Ratio Studiorum* que, por meio de um conjunto de regras e prescrições práticas e minuciosas, organizava seus currículos para os cursos secundários e superiores de forma precisa e pormenorizada, de acordo com a seguinte sequência:

I – Currículo teológico (4 anos).

II – Currículo filosófico.

1º ano – Lógica e introdução às ciências;

2º ano – Cosmologia, psicologia, física, matemática;

3º ano – Psicologia, metafísica, filosofia moral;

III – Currículo humanista:

5 classes:

1 – Retórica.

2 – Humanidades.

3 – Gramática superior.

4 – Gramática média.

5 – Gramática inferior.²⁵

Nessa matriz, chamamos atenção para o item III – *Currículo Humanista*, que apresenta como primeiro tópico a Retórica, cujo grau, segundo Leonel Franca “[...] é a expressão perfeita, em prosa e verso, e abrange os conhecimentos teórico e prático dos preceitos da arte de bem dizer e uma erudição mais rica de história, arqueologia etc.”²⁶ E que objetivava, ainda de acordo com o mesmo autor, a eloquência, pois “A gramática visa à expressão clara e correta; as

humanidades, à expressão bela e elegante; a retórica, à expressão enérgica e convincente”,²⁷ tudo dentro do espírito mais fiel do *trivium*. O item II – *Currículo filosófico*, dirigido aos *escolastici*, futuros jesuítas, consistia no ciclo dos chamados *studia superiora*, enquanto o restante das aulas, em número de seis, consistia os chamados *studia inferiori*. Destaque-se que o estudo das chamadas belas-letas, isto é, as línguas e as literaturas, predominavam.

Sem dúvida, o mais importante do ensino jesuítico era o aprendizado da escrita através de exercícios constantes de composição e explicação dos autores clássicos. Durante as seis horas diárias de aulas, pelo menos uma deveria ser dedicada à explicação, recitação de regras (de gramática ou de retórica), enquanto as horas restantes eram dedicadas às leituras, explicações ou exercícios de estilo. Como os únicos autores explicados eram latinos ou gregos, ignoravam-se os autores contemporâneos, e o latim devia ser a única língua admitida dentro dos colégios. As explicações também tinham um destaque especial na vida dos estudantes, embora não fosse o mais essencial. Uma parte das aulas era dedicada a essa parte executada pelo mestre, e o aluno limitava-se a repeti-la tão logo a concluísse. Contudo, não era executada, como já se disse, com o objetivo de adentrar no pensamento dos autores clássicos.

Na pedagogia jesuítica da *Ratio Studiorum*, destacava-se um gênero literário preeminente: o gênero oratório.

A eloquência era arte suprema, cuja conquista havia de coroar os estudos, e por isso é que a retórica era a coroação da vida escolar. A poesia vinha apenas em segundo lugar. Toda a orientação de ensino ia nesse sentido. Havia, assim, um autor que ocupava no plano de estudos um lugar de total preponderância: Cícero. Suas obras eram perpetuamente trabalhadas. Era lido, explicado, aprendido de cor, imitado, virado e revirado em todos os sentidos. Em todas as séries, desde a sexta, seus livros forneciam a

²⁵ Apresentamos aqui uma simplificação do currículo, destacando apenas alguns dos seus elementos, seguindo a classificação apresentada por Maia (1986).

²⁶ FRANCA S. J., *ibidem*, p. 20.

²⁷ FRANCA S. J., *ibidem*, p. 25.

principal matéria das explicações. Era o modelo por excelência: *Stilus ex uno fere Cicerone sumendus*, dizia o *Ratio studiorum*. No que diz respeito ao estilo, de Cícero é que deve ser quase que exclusivamente emprestado (DURKHEIM, 1995, p. 231-233).²⁸

Os exercícios de retórica eram diários e consistiam numa composição, ora em prosa, ora em verso. Com frequência, o mestre ditava os elementos de um longo discurso ou poema, que exigia um prazo de oito a quinze dias para elaboração pelos alunos. De outro modo, como observa a *Ratio*: os alunos deviam se exercitar na imitação de uma parte de um poema, ou mesmo de um trecho do discurso de um orador, na composição de uma descrição de um jardim, templo, tempestade e semelhantes; frases deviam ser compostas de formas diversas; um discurso grego devia ser vertido para o latim ou vice-versa; versos latinos ou gregos deviam ser reescritos em prosa; o gênero de um verso devia ser transformado em outro gênero etc. Como observa Durkheim: os exercícios de composição eram os mais diversificados: “Na prosa, são comparações, declamações, teses, defesas, panegíricos, dissertações, cartas, imitações de uma obra-prima; em verso, são écloas, cenas campestres, descrições, alegorias, metamorfoses, coros, elegias, idílios [...]”.²⁹

Conclusão: a via retórica como práxis jesuítica

Das observações anteriores, pode-se depreender que a Retórica “cristianizada”, na medida em que vai ser instrumentalizada para os propósitos contrarreformistas, toma como suporte toda uma tradição escolástica que se desloca até os clássicos gregos e latinos. Com foco em dois exercícios fundamentais, quais sejam a *lectio* e a *disputatio*, e tendo como ilustração a análise literária, a Retórica, tornou-se, assim, na arte mestra do *trivium* e, por decorrência, da *ratio*

jesuítica. Desse modo, a *praelectio* jesuítica, ao imitar os clássicos, com as ressalvas assinaladas, objetivava formar toda uma coorte de pregadores, “guerreiros” em nome da fé, cooptando o secularismo clássico, para que servisse de glorificação à pregação da moral e da piedade cristãs. No entanto, a história assinala que o projeto jesuítico não conseguiu seu intento maior de evitar o renascimento do “espírito pagão”, e restabelecer o *redressement* da unidade da Cristandade, atingida de forma crucial pela Reforma protestante.

Bibliografia

- BACON, F. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*: Nova Atlântida. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- DURKHEIM, Emile. *A evolução pedagógica*. Tradução de Bruno Charles Magne. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. (Série Educação: Teoria & Crítica).
- FRANCA S. J., Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o “ratio studiorum”, introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952. (Obras completas do Pe. Leonel Franca S.J., vol. X).
- JOSEPH, Irmã Miriam. *O trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica; entendendo a natureza e a função da linguagem*. Tradução e adaptação de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.
- MADUREIRA S. J., J. M. de. O ideal pedagógico da companhia. In: MAIA S. J., Pedro (Org.). *Ratio studiorum: método pedagógico dos jesuítas*. São Paulo: Loyola, 1986.
- MAIA, Pedro S. J. (Org.). *Ratio studiorum: método pedagógico dos jesuítas*. São Paulo: Loyola, 1986.
- MULLET, Michael. *A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.
- NASSER, José Monir. Para entender o *trivium*. In: JOSEPH, Irmã Miriam. *O trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica; entendendo a natureza e a função da linguagem*. Tradução e adaptação de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

²⁸ DURKHEIM, *ibidem*, p. 231-233.

²⁹ DURKHEIM, *ibidem*, p. 231-233.

OLIVEIRA, Lucimara de. *O sermão da sexagésima: uma arena de vozes*. 2008. 144 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

VERGER, Jacques. *As universidades na idade média*. Tradução de Fúlvio M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 1990.

Recebido em: 31/03/2017

Aprovado em: 29/05/2017

A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã: testemunhos bíblicos

The Lord's Supper in the Christian Community: Biblical Testimonies

*Manoel Pacheco de Freitas**

Resumo: A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã – testemunhos bíblicos. Este estudo se concentra sobre os problemas das questões das fontes e da estratificação dos textos relacionados à Ceia do Senhor, cujo objetivo principal é aprofundar a fé da Igreja.

Palavras-chave: Bíblia, comunidade, Eucaristia.

Abstract: The Lord's Supper in the Christian community – bible testimonies. This study concentrates on the problems of questions of the sources and the stratification of the texts related to the lord's Supper, whose main objective is to deepen the faith of the church.

Keywords: Bible; Community; Eucharist.

Introdução

Esta é uma primeira parte projetada como “área bíblica” da denominação mais abrangente “*A Ceia do Senhor na comunidade cristã*”. A referência ao dado bíblico é indispensável para se estabelecer o núcleo originário de cada momento sacramental, que

* Doutor em Teologia, professor da FAJOPA, Faculdade João Paulo II, Marília, SP.

fundamenta e julga todos os desenvolvimentos sucessivos. Por isso, hoje se resgata todo o arco da história da salvação e se faz referência especialmente à pessoa e aos gestos de Jesus, visto como *Ursakrament*. Esta pesquisa ampla permite resgatar a especificidade bíblica e cristã dos sinais sacramentais.

Objeto principal da investigação permanece a “Ceia do Senhor” da forma como é celebrada e entendida pela comunidade cristã; o objeto imediato é formado pelos dados bíblicos, considerados em seu duplice aspecto: *propedêuticos* como testemunho de uma práxis que foi se definindo aos poucos, guiada pela revelação, desde as primeiras menções “eucarísticas” do Antigo Testamento, até a “Última Ceia” de Cristo, e *normativos*, por serem fundadores da própria práxis eucarística.

Em outras palavras, o objetivo dessa pesquisa é estudar a pré-história da práxis atual da Igreja na celebração de sua eucaristia. Todavia, dado que essa pré-história coincide com o período fundador da revelação e seus testemunhos provêm de textos inspirados e normativos, não nos limitaremos a apontar eventuais indícios preparatórios, mas buscaremos perceber as leis e as constantes que permitiram o crescimento inicial e ainda valem para a celebração atual.

Para alcançar essa finalidade, levando em consideração também os limites das documentações disponíveis, o nosso estudo pretende, de um lado, oferecer uma visão panorâmica, na medida do possível ampla e completa, dos dados bíblicos que coroam os textos bíblicos propriamente ditos, como preparação ou como testemunho de práxis, junto com uma lista dos desenvolvimentos temáticos possíveis relacionados, de alguma forma, ao tema “eucaristia”; de outro, testar um método de investigação que torne os leitores capazes de analisar e avaliar os dados.

1. Método

Com relação ao método, convém observar que, diferentemente dos estudos (Bíblia e liturgia: experiência de fé e expressão cultural na comunidade vétero e neotestamentária), (Hermenêutica do dado litúrgico) e (A palavra de Deus na liturgia), em que a investigação bíblica deve levar em conta também o atual problema hermenêutico (envolvimento do sujeito), a presente leitura deve valer-se principalmente dos instrumentos da investigação crítico-literária para focalizar o conteúdo especial de vários testemunhos e a influência que eles tiveram no contexto histórico em que ocorreram, seja em nível de acontecimento histórico seja em nível de formulação literária. Daí a importância de cada etapa da investigação histórico-literária.

Todavia, a finalidade de nossa pesquisa exige que se saliente um aspecto do dado bíblico que, aliás, nunca deve ser esquecido, para se obter uma compreensão profunda ainda que simplesmente histórica: a *unidade da revelação*. Para ela os dados bíblicos, após serem analisados em si mesmos, em seu conteúdo histórico literário imediato, são considerados em sua relação profunda com aquele momento de plena evolução e revelação em que até os pródromos mais distantes adquirem sentido mais completo e uma nova ressonância.

Isso vale seja para o Novo Testamento, no qual a Ceia do Senhor e as instituições da prática eclesial não são absolutamente casos isolados e desprovidos de contexto, seja para o Antigo Testamento que, embora de longe e de maneira embrionária, preparou as estruturas teológicas e culturais que tornaram possível o momento instaurador da celebração pascal da nova aliança.

2. Conteúdos

De acordo com essa abordagem metodológica, os testemunhos bíblicos sobre a prática eclesial da Ceia do Senhor podem ser analisados em quatro momentos fundamentais:

- Análise dos testemunhos diretos da prática eucarística na comunidade primitiva
- Estudo do momento fundador dessa prática nas palavras instituidoras da última ceia
- Indicação da preparação neotestamentária da Ceia do Senhor
- Análise das antecipações e das preparações veterotestamentárias.

Um caminho que faz o percurso histórico ao contrário e, logicamente, seria essa a direção a ser seguida, que optar apenas por comodidade, dando por conhecidos os muitos pressupostos teológicos e históricos, podemos escolher o caminho inverso: das preparações vétero e neotestamentárias para a prática da Igreja neotestamentária, detendo-nos mais tempo naquilo que Cristo disse e fez para introduzir esse novo sinal de sua Igreja, “ápice e fonte” de sua vida.

2.1 Antecipações veterotestamentárias

Essas antecipações podem ser encontradas naqueles temas especiais que, pela tipologia neotestamentária, pela tradição patrística e, finalmente, pela exegese moderna, são vistos como tipos e figuras de alguns aspectos da Eucaristia. São temas que se fundamentam na realidade cultural da antiga aliança (tais como: sacrifício e oblação, convite sacrificial, o sacrifício e o convite pascal, o sangue da aliança) ou mais diretamente ligados à pregação e aos ensinamentos profético-sapienciais (como, por exemplo, o sacrifício do Servo de Javé, o convite escatológico, o convite da sabedoria, o maná do céu, o sacrifício da era messiânica).¹

Podem também ser dimensões mais gerais da vida, seja cultural que cotidiana, ou do pensamento teológico veterotestamentário. Pode-se pensar na categoria da aliança, na realidade do *sacrifício* com as quais são interpretados diversos aspectos da religião

veterotestamentária. Refiro-me, porém, especialmente à dimensão de *memorial* ou de *lembrança* inerente à liturgia e à oração do Antigo Testamento, aos múltiplos aspectos salvíficos da Páscoa, centro e ápice da experiência de salvação do Antigo Testamento. Dimensões, essas, que preparam o substrato e a estrutura teológica da Páscoa neotestamentária e de sua celebração eclesial.

Podem ser, enfim, correlações de caráter literário, que preparam até mesmo a estrutura literária da “oração eucarística” cristã, apontadas pela exegese mais recente. Trata-se da correspondência, em nível de estrutura e de gênero literário, entre a “oração eucarística” cristã, a *berakah* judaica e diversos gêneros de oração do Antigo Testamento, especialmente a *todah* e diversas orações ligadas à aliança. Essa correspondência se observa na constância de dois elementos fundamentais (anamnético e epiclético), na presença eventual de um embolismo fundador e de outros elementos característicos da oração litúrgica (doxologia e *trisaghion*).

2.2 Preparação neotestamentária

Também no âmbito do Novo Testamento, a realidade da Eucaristia não pode ser entendida apenas com o estudo das palavras que a instituíram. São extremamente importantes os elementos literários e o enquadramento no âmbito dos testemunhos evangélicos, assim como os gestos e os fatos concretos que fazem da última Ceia o ponto alto dos ensinamentos e da atividade do Mestre.

Estamos no nível do Jesus histórico, alcançado por meio da reconstrução exegética das “*ipsissima facta et dicta Jesu*”. Acompanhando seu percurso histórico e percorrendo o esquema narrativo dos evangelhos sinóticos, podemos indicar três momentos fundamentais de sua vida e três grandes temáticas que prenunciam e preparam a instituição da prática eucarística.

- Momento *Galilaico* e *tema do banquete*: o tema do banquete, tão rico na tradição veterotestamentária, é historicamente utilizado

¹ A documentação parte de uma posição “dita” analogia judaica da eucaristia: J. COPPENS, *Eucharistie*, in “Dictionnaire de la Bible, Supplement”, I (1928), col.11-1212; J. COPPENS, *L'Eucharistie néotestamentaire*, in *Exégese et Théologie*, II, Gembloux-Parigi, 1968, p. 262-281 (= “Ephemerides theologicae louvanienses”, 1931).

por Cristo – e na redação dos Sinóticos – desde o início de sua pregação para indicar, sobretudo sua aceitação de comunhão com os homens com os quais se senta à mesa para consumir as refeições e preparar, desse modo – episódio da multiplicação dos pães – seu grande gesto de chamada para o reino por meio do convite para o “seu banquete” (escatológico, eclesial, eucarístico).

- Momento da diáspora e tema do *valor salvífico da morte*: é o momento da viagem em direção a Jerusalém, momento que permite examinar a atitude do Jesus em relação à sua morte: previsão, aceitação, declaração de seu valor “para os muitos”, declarações sobre o aspecto sacrificial e de comunhão com os pecadores.
- Semana de Jerusalém e *abolição da antiga aliança*: trata-se de três grandes gestos que os Sinóticos colocam na última semana em Jerusalém: condenação do culto da antiga aliança (purificação do templo), abolição da interpretação da *torah* feita pelos escribas até aquele momento (diatribes com todas as categorias representativas do pensamento judaico) e predição do fim da antiga economia sinaítica (discurso escatológico e predição do fim de Jerusalém).

2.3 Instituição da Eucaristia

Após termos considerado todos os elementos preparatórios anteriores, podemos agora estudar o momento instituidor da prática eclesial da Eucaristia. É o momento histórico da Ceia do Senhor. Os elementos fundamentais desse evento fundador podem ser:

- Relação da última ceia com a *Páscoa hebraica*: considera-se o problema histórico e especialmente a dimensão teológica nele implícita; o valor que a “novidade” eucarística adquire por ser herdeira dessa estrutura e dimensão e, vice-versa, o sentido

que a Páscoa antiga adquire em Cristo; aliança antiga e aliança nova.

- Relação da última ceia com a *morte de Cristo*: parte-se do problema da relação literária entre a narração da última Ceia e os relatos da paixão. Problemas teológicos envolvidos.
- Relação da Ceia do Senhor com a *Igreja*: além do caráter Pascal e cultural da Ceia do Senhor, destaca-se seu aspecto testamentário: é uma ceia de adeus em que o patriarca se preocupa com sua sucessão.
- *Textos da instituição* da Eucaristia: busca das “*ipsissima verba*” do Jesus histórico a fim de avaliar a compreensão que delas tiveram as diferentes tradições neotestamentárias. O problema dos textos mais antigos e dos métodos para se chegar às características das palavras pronunciadas por Jesus.
- *Sentido das palavras e dos gestos de Cristo* na última Ceia: a declaração preliminar de renúncia; as palavras interpretadoras sobre os gestos feitos, que apresentam Cristo como cordeiro pascal e destacam o valor salvífico da morte pré-vivenciada no rito; o valor do novo “memorial”; a moldura de louvor com que se encerra o ato instituidor.

2.4 Testemunhos bíblicos da prática eclesial

Última tarefa desse curso é a pesquisa sobre a prática eclesial efetivamente concretizada no momento instituidor de Cristo. Diversos testemunhos sobre a prática e a concepção eclesial surgiram na tentativa de alcançar o nível do Jesus histórico. No intuito de abranger o máximo possível sobre a questão, podemos pensar numa reunião de textos eucarísticos representativos da prática eclesial distribuídos da seguinte maneira:²

² É significativo seguir a progressiva descoberta das raízes veterotestamentária: H. CAZELLES, Eucharistie, benediction et sacrifice dans l'Ancien Testament, “La Maison-Dieux”, 123 (1975), pp. 7-28; E. GALBIATI, L'eucharistia nella Bibbia, (Cronache alla prova, Parole, 1), Jaca Book, Milano, 1983 (2). L. BEAUDUIN, La *Piété* de

- testemunhos de uma *teologia eucarística*: 1 Cor 10,1-21; 12,13; 4,1; Hb 6,1-2; 9,20; 10,19-20.22.29; 13,10; Jd 12; 2 Pd 2,13.
- testemunhos de uma *prática eucarística* e de uma *disciplina litúrgica*: 1 Cor 11,17-22.27-34; 16,22; At 2,42-46; 6,2; 10,41; 20,7-12; 27,33-38; Ap 1,10; 22,10-21.

2.5 Preparação veterotestamentária

2.5.1 O Novo Testamento redescobre o Antigo Testamento

Por que recorrer ao Antigo Testamento? Essa pergunta pode parecer supérflua ou retórica, dado que comumente é aceita a citação sistemática do que diz o Antigo Testamento a fim de se obter uma visão panorâmica completa de qualquer “assunto bíblico”. E essa citação sistemática é mais do que justificada pela verdade exegética fundamental segundo a qual sem o Antigo Testamento o Novo não é compreensível, e sem o Novo Testamento o Antigo seria uma promessa não cumprida. Com efeito, é conhecido o axioma: “*In vetere (testamento) novus latet, in novo vetus patet*”.³

Mas a pergunta se torna problemática se considerarmos um aspecto fundamental da passagem entre a Antiga e a Nova Aliança. O elemento cultural, com tudo aquilo que ele representa, revelou-se a parte mais efêmera do Antigo Testamento, a parte que parece ter sido retomada no Novo apenas em sentido figurado e impróprio.

l'Église, Parigi, 1914. Lambert (1873-1960) iniciador do Movimento Litúrgico. T. DE MOPSUÉSTIA, *Homílias catequéticas*, 428. Entre as fontes arcaicas a mais atraente pelos clássicos autores cristãos, descreve a eucaristia como participação na Páscoa de Cristo: “É em sinais e figuras *Typos* que agora nesse mundo, recebemos o alimento espiritual” (Hom. 16,7).

³ Parte de uma posição minimista que nega a existência das analogias judaicas da eucaristia: J. COPPENS, *Eucharistie*, in “Dictionnaire de la Bible, Supplement”, I (1928), col. 1146-1212; *L'Eucharistie néotestamentaire*, in *Exégese et Théologie*, II, Gembloux-Parigi, 1968. Passa-se a descobrir multiplicidades analógicas que ilustram singulares aspectos da realidade neotestamentária: H. CAZALLES, *Eucharistie, benediction et sacrifice dans L-Ancien Testament*, “La Maison-Dieu”, 123 (1975), pp. 7-28. E. GALBIATI, *L'eucaristia nella Bibbia*, (cronache alla prova, Parole 1), Jaca Book, Milano 1983 (2).

Vamos nos deter nessa afirmação para retomar a pergunta no final. Se pararmos um pouco para analisar a atitude do Novo Testamento, em nível de testemunho literário, podemos facilmente distinguir três momentos muito diferentes entre si: um primeiro momento de silêncio crítico em relação à realidade cultural veterotestamentária; um segundo momento de espiritualização dos elementos culturais e de sua utilização para indicar realidades “espirituais” do Novo Testamento, e finalmente, mas já estamos fora do período da verdadeira inspiração das sagradas escrituras, uma forte retomada das categorias culturais e, especialmente, sacerdotais, para caracterizar o novo sacerdócio e o novo sacrifício da Igreja.

Para elucidar essas afirmações, podemos fazer as observações seguintes.

A) Primeiro período: o silêncio crítico

a) Embora possamos imaginar Jesus participando da liturgia do Templo, como qualquer bom, ou melhor, “religioso” Judeu, ele, em sua pregação, nunca aplica para si o título de “sumo sacerdote”, ou simplesmente de “sacerdote”; demonstra um distanciamento bastante eloquente da realidade cultural; não apresenta sua morte como sacrifício (*Thysía*), mesmo que fale dela como algo “querido” pelo Pai, “predito” pelas Escrituras, ou mais simplesmente “necessário”.

Os Sinóticos, por sua vez, sobre a atitude de Jesus referente ao culto, salientaram a polêmica, de origem profética (cf. Os 6, 6), contra o culto que faz descuidar da “piedade” (cf., por exemplo, Mt 9,13; 12,7;...); nunca referiram o termo (*Thysía*) à morte de Cristo, assim como faz João.

Esse silêncio de Jesus e dos Sinóticos, comum à primeira literatura cristã, pode ser interpretado como expressão da consciência não somente de separação, mas até mesmo de ruptura em relação ao culto “antigo” e ao sacerdócio veterotestamentário; a atitude é de contraposição explícita.

b) Essa atitude de contraposição parece tornar-se explícita na terminologia da Igreja referente aos seus próprios dirigentes. Com efeito, resumindo em um slogan, é verdade que Cristo colocou dirigentes na sua Igreja, mas é também verdade que os chamou com o título de (*Hieréus*), ou com qualquer outro apelido cultural. Parece estranha a insistência em denominações inspiradas nos números (os Doze, os Sete etc.); estranha e problemática. São novas as denominações que mais tarde serão recorrentes, passado o período dos Apóstolos, para indicar os dirigentes principais e secundários: *Epískopoi*, *Presbyteroi*, *Diákonoi*.

Não entro no mérito das questões que o sentido ou a sequência histórica desses termos apresentam; observo somente que neles estão explícitas a separação do Antigo Testamento e a contraposição ao seu elemento cultural. Nesse contexto talvez seja interessante observar que o único elemento de continuidade, em nível de títulos de “responsáveis”, coloca-se na linha profética (cf. os profetas de Atos 13,1; 15,32;...) e não naquela cultural.

c) Quando, na última literatura cristã, aparece clara a consciência de Cristo como “Sumo Sacerdote” e de sua morte como “sacrifício”, e à luz dessa consciência se pretendeu refletir sobre os elementos culturais da Antiga Aliança, a intuição inicial da separação se torna teorização de uma novidade tão diferente que tudo aquilo que até então existia é definido apenas uma sombra (*Skiá*).

De fato, retomando termos com que eram definidas as relações entre elementos do Antigo e do Novo Testamento, podemos observar:

O termo *Typos* (= tipo, sombra) é a categoria mais consistente e mais positiva usada com referência às realidades veterotestamentárias. Com efeito, dizer que um acontecimento é “figura” de Cristo ou da salvação por ele trazida significa que aquele acontecimento foi sua primeira realização dessa salvação. Todavia, essa categoria é empregada apenas uma vez por Paulo, de forma curiosa, para dizer que uma realidade cultural do Antigo Testamento é “figura” de uma

correspondente do Novo Testamento; é em Cor 9,13-14 que a relação “tipológica” é indicada entre o serviço do altar veterotestamentário e o serviço da palavra, a relação “tipológica” é sugerida não tanto pelo texto, quanto pelo contexto 9,6-13. Outra vez essa relação é empregada em Hb 9,22, mas aí o templo “feito pelas mãos do homem” é figura não do templo da Igreja, mas do “santuário celeste”: e aqui o contexto é de clara antítese, não de preparação.

Uma segunda categoria utilizada para descrever as relações entre Antigo e Novo Testamento é aquela de *Epanguelía* (= promessa). Antes de ser uma categoria interpretativa dessas relações, o termo “promessa” é um conceito e uma realidade do maior interesse dentro do Antigo Testamento; ela surge na época de Abraão. Mas já no Antigo Testamento ela não tinha uma relação direta com o culto, que se referia preferivelmente ao passado em um contexto de “aliança”. No Novo Testamento é dito, de maneira geral, que a “promessa” tornou-se realidade em Cristo (2 Cor 1,20; 2 Pd 3,13), especialmente no momento da sua ressurreição (Hb 13,23.32-33); e são citadas também algumas promessas realizadas no Novo Testamento: aquela de entrar para o seu repouso realiza-se no momento em que cremos (Hb 4,1-3); aquela de viver no meio de seu povo, no fato de que nós somos seu santuário (2 Cor 6, 16-18); etc. Em todas essas promessas cumpridas é difícil ver algum elemento cultural que seja transportado do Antigo Testamento para o Novo por meio do conceito de realização.⁴

Uma terceira categoria é aquela de *Hetoimasía* (= preparação). É uma categoria utilizada por muitos escritores neotestamentários, presente em Paulo na conhecida definição da “lei” como “pedagogo” para Cristo. E, com efeito, é em relação à “lei”, ao “tempo da lei” que essa categoria é empregada; o culto é citado só implicitamente

⁴ A base dessa estrutura é formada: R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, P.I.B., Roma 1963; A. WINKLHOFER, *Leucaristia come celebrazione Pasquale*, Morcelliana, Brescia, 1968; N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia, 1977.

como um dos componentes desse tempo de preparação (cf. Jo 4,21-24; Rom 3,21-26; Hb 9,26).

A categoria mais utilizada quando se trata de realidades culturais relatadas no Antigo Testamento é a de *Skiá* (= sombra). E é aquela mais negativa, seja que a sombra seja pensada como “ausência de luz”, seja como “essencialmente dependente do corpo que a produz”. É nessa última acepção que devem ser entendidas algumas afirmações em que o conceito de “futuro” está como o contrário da sombra. Mas também nessa perspectiva há toda uma maneira de se pensar a realidade veterotestamentária com relação à realidade definitiva que dá o sentido verdadeiro de como o Antigo Testamento possa ser “rebaixado”: é o caso em que as coisas “futuras” são especificadas como “celestiais”. Em outras palavras, a realidade definitiva não é a pessoa de Cristo ou algum elemento de sua Igreja aqui na terra, mas, ao contrário, é o estágio definitivo da consumação do reino. Então, essa realidade escatológica, ou “celestial”, é a meta de um movimento que tem na Igreja a “imagem” e na realidade veterotestamentária a “sombra” dessa imagem. Uma sombra muito distante do corpo que a produz (cf., por exemplo, Hb 8, 5).

Concluindo essas considerações sobre os paralelismos culturais entre o Antigo e o Novo Testamento, podemos dizer que os escritores da geração cristã tardia estavam tão convencidos das limitações do culto e do sacerdócio veterotestamentário, especialmente do sacerdócio levítico e do culto do templo, que, para encontrar algum fundamento em uma realidade veterotestamentária que prenunciasse o sacerdócio de Cristo, tiveram de ir além do sacerdócio levítico e encontrar em Melquisedec, mediante uma exegese de tipo rabínico que nós não hesitaríamos definir “bizantina”, um “tipo” de sacerdócio de Cristo (cf. Hb 7,1-28).

B) Período de “espiritualização” das realidades do Antigo Testamento

Uma vez adquirida a consciência da “novidade” da “superioridade” e da “realidade” do evento neotestamentário em relação ao Antigo Testamento, podemos ver na Igreja o esforço para retomar as categorias, inclusive culturais, do Antigo Testamento, para entender a nova realidade. E isso especialmente em relação ao sacerdócio e ao sacrifício cristãos.

Os representantes mais significativos dessa tendência permanecem Paulo, Pedro, o autor desconhecido dos Hebreus e o Apocalipse. Comentarei somente as contribuições de Paulo e Pedro.

Paulo “espiritualiza” a linguagem cultural do Antigo Testamento em diversas direções significativas quando aplica à eucaristia cristã o princípio da comunhão com a divindade por meio do banquete sagrado, característico dos sacrifícios pagãos e dos ritos de “aliança” judaicos (1Cor 10,14-22); quando parece estabelecer um paralelismo entre o serviço no altar do Antigo Testamento e a pregação da palavra no Novo Testamento (Cor 9,13-14); quando descreve em termos sacrificiais a “fé” dos cristãos (Fl 2,27).

A IPd traz o texto que pode ser definido clássico da espiritualização dos elementos culturais antigos. Esse texto tem dois pontos centrais: a aplicação de um título significativo (*Basíleion, Hieráteuma*) (= sacerdócio régio), típico do ambiente sacerdotal antigo (especialmente considerado na forma hebraica que deveria ser traduzida como: reino dos sacerdotes, reino governado pelos sacerdotes), ao sacerdócio comum dos fiéis (2,9-10) e a descrição desse sacerdócio como apto a “oferecer sacrifícios espirituais apreciados por Deus” (2,5).

Esse último texto, em particular, pode nos dar a dimensão exata da “espiritualização” dos conceitos veterotestamentários. Sem entrar no mérito da avaliação teológica dessa espiritualização, podemos apenas observar que experimentamos certa decepção ao reconhecermos a fisionomia do velho sacerdócio nesse novo sacerdócio, que

é participação nas capacidades mediadoras do único verdadeiro sacerdote, Jesus Cristo.

C) Período de reavaliação dos elementos antigos

A essa tendência para a espiritualização dos elementos cultuais da antiga Aliança segue-se, na história da teologia e da espiritualidade cristã, uma tendência a explorar também aspectos secundários das instituições sagradas antigas.

A primeira manifestação dessa tendência é a admiração excessiva, demonstrada pela patrística (de Clemente Alessandrino a Girólamo, de Eusébio a Crisóstomo, para citar alguns nomes) em relação à Jerusalém terrena, seu tempo e seu culto.

Outra dimensão, menos explícita porém mais insidiosa, própria de certa teologia sacrificial, é a pretensão de poder “explicar” o sacrifício de Cristo estabelecendo-se analogias servis com aquilo que se considera constitutivo do sacrifício judaico (ou até mesmo pagão). Ao querer entender a morte de Cristo como sacrifício partindo de uma *notio sacrificii in communi*, estamos nos expondo ao risco de não compreender a “novidade” do sacrifício de Cristo.

Uma última manifestação dessa tendência encontra-se na prática litúrgica de muitos períodos da Igreja, uma prática que retoma e acentua as correspondências entre os graus do sacerdócio antigo e aqueles do sacerdócio ministerial da nova Aliança. Em algumas dessas correspondências está implícito o risco de não nos referirmos diretamente a Cristo para explicar o sacerdócio novo.

D) Concluindo

Ao concluir essas reflexões podemos dizer que, no que diz respeito ao culto, o Novo Testamento parte do zero. É por demais clara sua consciência da “novidade” e da posse da “realidade” para que ele sinta a necessidade de ligar-se diretamente ao Antigo Testamento. Volta, portanto, a pergunta que colocamos no início: por que

interrogar o Antigo Testamento para entender o “culto espiritual” que é a Eucaristia?

A resposta, que considero positiva, poderá ser dada após a leitura destas anotações, mas podemos antecipar desde já a razão que nos leva a considerar os diversos elementos que constituem o fenômeno do sacerdócio veterotestamentário como um fenômeno que oferece certa completude em si mesmo. E a razão é a seguinte: apesar das considerações “verbais” que fizemos antes, a relação fundamental entre qualquer realidade veterotestamentária e o Novo Testamento é aquela tipológica.

Sobre essa razão fundamental insere-se também uma razão derivada: a variedade dos aspectos da eucaristia. O Novo Testamento apresenta alguns desses aspectos e menciona outros rapidamente. A busca desse aspecto pode ser o objetivo dessa primeira parte. O aspecto de “preparação” é profundo: não basta aquela do Novo Testamento; há razões da alma individual e social que devem ser bem exploradas para se ver como nelas se insere o mistério eucarístico.

2.5.2 A exegese atual descobre o Velho Testamento

Dentre as linhas de redescoberta da importância do antigo testamento para a eucaristia neotestamentária, parece-me que tenham importância prioritária dois livros com duas tendências diferentes: aquela mais estritamente literária de C. Giraudo⁵ e aquela mais amplamente histórico-literária de X. LÉON-DUFOUR.⁶

Dada a dificuldade de se encontrar o texto de GIRAUDO, menciono aqui a sua posição, retomada nas diversas “introduções” de seu livro; na introdução geral ele descreve a progressão de todo o seu trabalho, (relação entre *todah* veterotestamentária, *bekah* judaica

⁵ C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka judaica, anáfora Cristiana*, (Analecta bíblica, 92), B.I.P. Press, Roma 1981.

⁶ X. LEON DUFOR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Torino 1983 (trad. Francês, Paris 1982).

e oração eucarística cristã) e, ao apresentar a primeira parte, traz aquilo que mais diz respeito ao nosso assunto que é “preparação veterotestamentária”.

A) A articulação do livro de C. Giraudou

Mesmo aceitando a dependência da anáfora cristã pela oração judaica, a *Introdução* afirma que os formulários judaicos, domésticos e sinagogais, são insuficientes para se explicar a gênese literária da anáfora, dado que eles também, para serem explicados, postulam um estágio eucológico posterior e anterior.

Uma vez reconhecida essa insuficiência, passamos imediatamente para o estágio pré-judaico, ou seja, para a eucologia bíblica.

Dentre os formulários veterotestamentários observa-se, em primeiro lugar, uma longa oração penitencial de Ne 9, 5b-36, comumente reconhecida como modelo da liturgia sinagoga. Naturalmente Ne 9 não é um formulário isolado, mas ao lado dele existem outros formulários em prosa litúrgica tradicionalmente conhecidos como *orações de confissão dos pecados*, orações pronunciadas pelo povo em sua condição de participante da aliança com o Senhor. Por se tratar de formulários que utilizam a tipologia da aliança, impõe-se, então, a necessidade de situá-los em relação aos formulários de aliança que os estudos dos últimos vinte e cinco anos tornaram familiares, sobretudo a fórmula da *injunção de aliança* e a *fórmula da acusação forense ou rib* profético.

Isso explica por que nossa análise, antes de ocupar-se diretamente de eucologia bíblica, precisa de dois capítulos introdutórios que visam situar literariamente e teologicamente a forma da confissão dos pecados (= *todah*) no âmbito dos formulários dependentes da tipologia de aliança.

O título da primeira parte abarca os vários formulários de aliança e anuncia o ponto de vista do qual serão examinados.

Trata-se de cinco formulários que, mesmo representando momentos relacionais sucessivos e diferentes, têm em comum uma estrutura fundamental bipartida que se articula em uma *prótase* no indicativo e uma *apódose* no imperativo. Os membros dessa estrutura bipartida são designados em conjunto como *parágrafo histórico*, no caso da *prótase* no indicativo, e *parágrafo injuntivo-deprecativo*, no caso da *apódose* no imperativo. Em cada um desses formulários o inteiro parágrafo histórico fundamenta o inteiro parágrafo injuntivo-deprecativo. O título da Primeira Parte expressa, portanto, a finalidade de investigar a natureza literária e teológica dessa relação.

O Capítulo I, por meio da *fórmula de injunção de aliança* (formulário-tipo: Gs 24,2-15) e da *fórmula de adesão à aliança* (formulário-tipo: Dt 26,5-1), vê na bipartição do formulário em *prótase* e *apódose* o primeiro e fundamental indício de estrutura. A transação da *prótase* para a *apódose* está evidenciada, com frequência, pela presença lógico-temporal *we'attah – kai nun*.

Além de focalizar o plano propriamente literário, o Capítulo I propõe-se situar teologicamente toda a pesquisa seguinte. Somente de uma perspectiva teológica ficam compreensíveis o título desse capítulo e a insistência sobre a ligação “terra-serviço”.

O Capítulo II aborda a situação dúplice criada em consequência da ruptura da relação por iniciativa de um dos dois participantes.

A “*querela do soberano ou rib* profético contra Israel” (formulário-tipo Dt 32,4-25), além de confirmar a bipartição estrutural, coloca em luz a gênese temática do parágrafo histórico daquela que será a *todah*, pois à anamnese da fidelidade de Deus agora é contraposta a anamnese da infidelidade de Israel.

A “*querela do vassalo ou rib* contra Deus” (formulário-tipo: Sl 44) revela a estreita afinidade literária entre a fórmula do *rib* e a fórmula da *todah*, dado que se está na presença de um *rib* (e, portanto, de uma acusação) que, de fato, é já uma humilde *todah* (ou seja, uma oração de súplica).

O Capítulo III diz que à acusação formulada de acordo com os esquemas literário-teológicos da aliança o povo responde de acordo com os mesmos esquemas de aliança. A análise de Ne 9, além de reafirmar a bipartição estrutural, permite dar um passo à frente na compreensão da gênese temática do parágrafo histórico, já que os temas da fidelidade de Deus e da infidelidade de Israel que, em Dt 32, se justapunham, agora se entrelaçavam inúmeras vezes, como se quisessem significar a profundidade histórica da relação vivenciada no momento cultural.

O Capítulo III apresenta uma resenha de outras *todot* afins a Ne 9. Por meio da observação de algumas delas (Ne, 1,5-11; Esd 9,6-15; Ba 1,15-3,8), aponta-se pela primeira vez a presença do elemento estrutural que será designado como *embolismo institucional* e que vai se revelar de grande importância para a compreensão da estrutura literária da forma. Trata-se de uma figura literária que se apresenta como citação da Escritura em estilo direto do *locus theologicus* referente ao evento que se celebra.

O Capítulo IV começa analisando a moldura da *todah* e descobre que as linhas de força no interior das quais se move literariamente o formulário são representadas, sobretudo, por grupos semânticos diretivos: os *ydh* = confessar e *brik* = abençoar. Entretanto, nenhum grupo semântico diretivo revela-se essencial para a forma, que permanece plenamente verificada mesmo na ausência de qualquer um deles. O capítulo continua ampliando o campo de observação da *todah* ao grupo das “orações reais”, nas quais o embolismo dinástico funciona como embolismo institucional. Um olhar para os deutero-canônicos permite destacar a padronização incipiente relacionada à fórmula eulógica, que prenuncia o estágio da eucologia judaica.

O capítulo termina resumindo os indícios estruturais levantados pela investigação veterotestamentária. Fala-se em *estrutura bipartida* da *todah*, como também na possível presença de *partículas lógico-temporais* no ponto de junção entre duas seções. Insiste-se

na figura literária do embolismo *institucional*, precisando que esse embolismo será chamado *anamnético* quando figurar no parágrafo histórico, ou seção anamnética, e *epiclético* quando figurar no parágrafo injuntivo, ou seção epiclética. Dentre os outros elementos estruturais característicos são citadas a inclusão doxológica e a eulogia inicial.

A primeira parte termina indicando:

- a) a *berakah* judaica e a anáfora cristã sobre o prolongamento da *todah* veterotestamentária;
- b) o relato institucional eucarístico como realização tipicamente cristã da figura literária do embolismo institucional.

A Segunda Parte continua a pesquisar, sempre no âmbito da eucologia judaica, a natureza literário-teológica da relação que há entre o parágrafo de louvor, ou seção anamnético-celebrativa, e o parágrafo de súplica ou seção deprecativa.

No Capítulo V são examinadas as questões inerentes ao fenômeno da *padronização* da liturgia judaica. Destaca-se a necessidade de prescindir, em função de uma investigação de tipo literário, das subdivisões do formulário em unidades pragmáticas separadas, conhecida com o nome de *b'arakot*. A *b'arakah*, entendida como parágrafo oracional que começa e/ou termina com a fórmula eulógica, corresponde, pois, a critérios de natureza rubricístico-prática e está estritamente ligada à presença (não certamente primitiva) de fórmulas eulógicas padronizadas, como a eulogia inicial e a eulogia final.

A fim de se evitar equívocos terminológicos, é empregada a expressão “série de *b'arakot*” para indicar todo o formulário judaico. Somente em alguns casos (como e.g. no título do capítulo), emprega-se, na mesma acepção, o termo *b'arakah* em paralelo com o uso de *todah* para indicar o formulário veterotestamentário e de anáfora para o formulário cristão.

O Capítulo VI trata, em primeiro lugar, dos formulários judaicos provenientes da liturgia sinagoga e doméstica, portanto, de

formulários propriamente já cristãos, mas de formato ainda tipicamente judaico.

O exame minucioso da bipartição estrutural de cada formulário constitui uma verdadeira novidade que contrasta com a literatura existente sobre o assunto. Com efeito, os estudiosos que pesquisam as relações entre eucologia judaica e eucologia anafórica continuam a usar tranquilamente as categorias rabínicas tradicionais que falam, e.g. no caso da *birkat hammazon*, de estrutura tripartida devido à presença de três *berakot*, e, dessa forma, projetam essa estrutura na anáfora que, conseqüentemente, querem tripartida.

O exame da *birkat hammazon* e, sobretudo, da *tefillah* dos dias festivos confirma o amplo uso, mesmo no âmbito da eucologia judaica, da figura literária do embolismo institucional, seja anamnético seja epiclético.

A observação dos formulários judeo-cristãos (a *birkat hammazon* cristã na dúplice recensão de *Did X* e *CA VII, 2* e a *tefillah* do domingo de *CA VII, 33-38*), confirma quanto intuímos, ou seja, que a padronização judaica constitui um fenômeno historicamente bem circunscrito. Com os formulários judeo-cristãos assiste-se, de fato, a uma *rápida des-padronização*. O exame dos próprios formulários ajuda, além do mais, a perceber o lento surgimento daquilo que, na anáfora, será o relato institucional eucarístico, uma vez que a referência ao evento fundador da eucaristia está progressivamente assumindo a figura literária do embolismo institucional.

Na Terceira Parte pretendemos analisar nos formulários anafóricos a estrutura precedentemente apontada mediante a observação dos formulários veterotestamentários e judaicos. O título da terceira parte reafirma a intenção de elucidar a natureza literário-teológica da relação que há entre o parágrafo histórico-celebrativo, ou seção anamnética, e o parágrafo deprecativo, ou seção epiclética da anáfora.

A seguir, vamos resumir em oito pontos as principais considerações que resultam da investigação.

1. O primeiro e fundamental indício identificado diz respeito à bipartição estrutural de cada formulário anafórico.

2. O segundo indício fundamental identificado diz respeito à *função da figura literária do embolismo institucional*. No âmbito da eucologia veterotestamentária e judaica era praticamente indiferente que o embolismo se encontrasse na seção anamnética ou na seção epiclética do formulário, mas, no caso específico da anáfora, a localização do embolismo institucional na seção anamnética ou na seção epiclética tem tamanha importância e significado a ponto de reunir em dois grupos nitidamente distintos todas as variadas tradições anafóricas. Isso depende do fato de que o embolismo institucional eucarístico se apresenta não como um dos tantos “*loci theologici*” possíveis do evento que se celebra, mas como o “*locus theologicus kat'exochen*”, dotados de características literárias e de especificidade teológica que o tornam inconfundível. Com efeito, é com referência a ele que vão se cristalizando dois tipos especiais de dinâmica eucológica, um dos quais se estrutura em:

... NARRATIVA – ANÁMNESE – EPICLESE...

e o outro em:

... EPICLESE – NARRATIVA – ANÁMNESE.

O primeiro tipo, que corresponde à estrutura anamnética, comporta uma dinâmica linear e plana. O segundo tipo, que corresponde à estrutura epiclética, representa uma dinâmica mais complexa que confere à pergunta um peso teológico maior.

Com base nessa distinção, teremos, de um lado, as *anáforas anamnéticas* (ou seja, as anáforas que apresentam embolismo institucional na seção anamnética) (= Cap. VII); de outro, as *anáforas epicléticas* (ou seja, as anáforas que apresentam o embolismo institucional na seção epiclética) (= Cap. VIII).

Apresentam estrutura anamnética: a anáfora clementina, a anáfora da *Traditio Apostolica*, as anáforas antioquenas e, de um modo geral, as anáforas hispânico-galicanas.

Ao contrário, apresentam estrutura epiclética: as anáforas sírio-orientais (Addai e Mari, *Sharar*), as anáforas alexandrinas, o cânone romano.

3. A observação de algumas anáforas (a anáfora clementina em paralelo com a *tefilla* domingal de CA VII; Addai & Mari em paralelo com *Sharar*; e a anáfora de Serapião) esclarece a *gênese da relação “narrativa-anamnese”*. De um ponto de vista literário, não é propriamente a narrativa que, por meio da ordem da reiteração, atrai a anamnese sucessiva, mas é a *démarche* anamnética que atrai e coloca em posição anterior a proclamação formal do *locus theologicus* institucional na forma de embolismo.

4. Todos os *verbos de celebração* que aparecem em função diretiva na anáfora são equivalentes e praticamente intercambiáveis. Entretanto, nenhum deles (nem mesmo *eucharistein*) revela-se necessário para a compreensão nem da progressão temática da anáfora nem de sua estrutura literária.

5. O *Sanctus* não pode ser considerado um elemento tardio no corpo da anáfora. Sua presença ou sua ausência parecem estabelecer uma distinção entre formulários que, na origem, se referiam a um *Sitz im Leben* solene, de tipo sinagoga (os quais comportavam precisamente o *Sanctus*) e formulários que se referiam, em origem, a um *Sitz im Leben* mais ágil, de tipo doméstico (que, por consequência, não comportava o *Sanctus*).

6. A epiclese e as assim chamadas *intercessões* constituem, do ponto de vista literário-teológico, um único elemento estrutural, dado que as intercessões nada mais são que uma extensão da pergunta para a transformação escatológica de diversas categorias de fiéis.

7. A *doxologia final* pertence à sessão epiclética, que conclui enxertando-se na perspectiva escatológica.

8. As duas *retomadas lógico-temporais* (aquela da anamnese e aquela da sessão epiclética) não podem, do ponto de vista literário-teológico, ser consideradas indiferentemente nem podem ser colocadas no mesmo plano. Dessas duas retomadas, uma (aquela da anamnese) permanece, do ponto de vista estrutural, uma retomada capaz de esclarecer a relação “narrativa-anamnese”, ao passo que a outra (aquela que introduz a sessão epiclética) permite perceber a dinâmica seja literária seja teológica de todo o formulário anafórico. O estudo termina enunciando, a título de exemplo, duas perspectivas de reflexão propriamente teológica.

B) Itinerário da primeira parte, que examina a toda veterotestamentária

Todos nós sabemos que existe um texto veterotestamentário comumente reconhecido como modelo da liturgia sinagoga. Trata-se da oração de *Ne 9*, em relação à qual costuma-se. Retomando observações de autores precedentes, Liebreich⁷ afirma que os exórdios da liturgia sinagoga pós-Esdras podem ser relacionados à oração de *Ne 9* e que esses exórdios influenciaram em grande medida o modelo estrutural e ideológico do culto judaico. O Autor propõe-se estabelecer a natureza exata das afinidades de *Ne 9* com a liturgia sinagoga emergente. Todavia *Ne 9* não é uma ilha no âmbito da tradição literário-religiosa do Antigo Testamento, porque, além de *Ne 9*, existem outros formulários em prosa litúrgica tradicionalmente conhecidos como *orações de confissão dos pecados* ou *lamentações do povo* (cf. *Ne 1,5-11*; *Esd 9,6-15*; *Dn 3,26-45*; *9,4-19*; *Ba 1,15-3, 8*; etc.).

Estudos recentes sobre a estrutura da aliança no Antigo Testamento, elaborados após a descoberta de uma estrutura paralela nos tratados do Antigo Oriente Médio, colocam o grupo dos textos afins a *Ne 9* no contexto da aliança, vendo neles a reação litúrgica

⁷ L. J. LIEBREICH, *The impact of Nehemiah 9; 5-37, in the liturgy of the Synagogue*.

do povo (= *todah*) ao ato requisitório processual de YHWH (= *rib*) se estabelece a seguinte sucessão:

Fórmula de Aliança – RIB – *Todah*

Ao retomarmos o esquema proposto, seguimos principalmente um postulado de P. Beauchamp,⁸ que prospecta claramente a existência de uma estrutura intertextual de aliança. O autor assim se expressa:

Queremos sugerir em poucas palavras que, ao mesmo tempo, podemos esclarecer o problema da aliança ampliando nosso campo de observação a um número maior de manifestações e que podemos organizar o campo ampliado corrigindo alguns hábitos de método, especialmente aquele que consiste em isolar as formas sem buscar suas correlações. Não se trata, no nosso modo de ver, de subverter necessariamente o método da *Formgeschichte*, mas de afirmar decididamente o seguinte: *onde há uma forma, há um sistema de formas.*

Com base no postulado de Beauchamp e nos esclarecimentos que o acompanham, chegamos a estabelecer que há mais duas formas menores que pertencem ao contexto da aliança, ou seja, a fórmula de *adesão à aliança* por parte do povo (cf. Dt 26, 5b-10) e o ato requisitório processual contra Deus feito pelo povo em uma situação de emergência (= *rib* do vassalo; cf. Sal 44). Essa última, em particular, revela-se de importância para os fins da nossa pesquisa, porque funciona como ligação entre as formas por ser *organe-témoin* da afinidade literária existente entre *rodah* e *rib*.

Utilizando formulários-tipo, vamos dispor paralelamente as cinco formas assim obtidas:

INJUNÇÃO	ADESÃO	RIB		RIB	TODAH
DE ALIANÇA	À ALIANÇA	CONTRA ISRAEL	CONTRA DEUS		
Jos 24,2b-15	Dt 26,5b-10	Dt 32,4-25	Sal 44	Ne 9,6-3	

Se examinarmos, em leitura transversal, os cinco formulários-tipo, não podemos deixar de perceber a existência de um elemento constante na nítida bipartição apresentada pela estrutura de cada formulário. Essa bipartição é caracterizada por uma transição abrupta do discurso que, do estilo no indicativo (= *prótase*), de repente passa o imperativo (= *apódose*). Em muitos casos, a transição abrupta *pode* ser reforçada e, portanto, salientada por uma partícula lógico-temporal que, com frequência, é *we'atta / kain nun*. No intuito de indicar em conjunto os elementos da estrutura bipartida nos cinco formulários, falaremos de *parágrafo histórico* para a *prótase* no indicativo e de *parágrafo injuntivo-deprecativo* para a *apódose* no imperativo.

Nossa atenção dirige-se, em primeiro lugar, ao *parágrafo histórico*, que estudos recentes sobre a aliança indicaram como o elemento mais característico da forma tanto nos tratados extrabíblicos de vassalagem como nos correspondentes paralelos bíblicos. Pois bem, em consideração da presença ativa da seção histórica em cada forma, podemos estabelecer a seguinte proporção: o parágrafo histórico da injunção de aliança FUNDAMENTA a injunção a prestar serviços, assim COMO o ato requisitório histórico do *rib* FUNDAMENTA a condenação e assim COMO a anamnese histórica da *todah* FUNDAMENTA a pergunta. Observamos que, em cada um desses casos, se trata de fundamento jurídico real, ou seja, de obrigatoriedade fundamentada no âmbito do direito que vincula a parte oposta.

Dessas reflexões origina-se o título da Primeira Parte do presente estudo. Nela desejamos investigar as modalidades pelas quais essa fundamentação jurídico-teológica é efetuada e ver como ela é

⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre, Le Corps*, Paris 1982; Création et foundation de la loi, Gn 1,29s, in *La Création dans la Bible et l'Ancien Orient*, Paris, "Lectio divina" 127, 1986; *L'Un et l'Autore Testament. Accomplir les Écritures*, cap. X, "Le module narratif", Paris 1990.

traduzida, de fato, no plano literário. Graças a essa descrição sumária do percurso que vamos seguir, ficam mais claros os títulos programáticos das subdivisões da Primeira Parte.

Os Capítulos I, II e III serão dedicados a uma análise detalhada dos cinco formulários-tipo a fim de salientar a organização recíproca das duas seções em nível literário e teológico, ao passo que o Capítulo IV ampliará o campo de observação da *todah* na tentativa de detectar, mediante uma análise textual estendida, as inúmeras manifestações de continuidade e de novidade, de estabilidade e de adaptação que poderão iluminar melhor os desenvolvimentos ulteriores da forma. O Capítulo IV conclui-se com uma avaliação da Primeira Parte e com a proposta de algumas perspectivas e hipóteses destinadas a situar a oração judaica e a anáfora cristã na continuação da *todah* veterotestamentária.⁹

2.6 Preparação neotestamentária

2.6.1 O material eucarístico na estrutura dos Evangelhos: um tema importante

A mensagem do Novo Testamento e a própria obra de Jesus podem ser resumidas por grandes temáticas como “aliança” ou “igreja”. Um conceito sobre o qual insistem os autores modernos, em sintonia, aliás, com a maneira como os evangelistas colocam o problema, é o do “reino de Deus”: por meio de fatos e palavras, Jesus anunciou a seus contemporâneos o reino de Deus. É essa a mensagem de Jesus em sua “vida pública”, especialmente durante o período galilaico de sua obra e pregação. Vejam-se os títulos gerais introdutórios nos próprios evangelhos: Mc 1,14-15; Mt 4,17.

⁹ Inclua também as pesquisas de: H. CAZELLES, “*L’anaphore et l’Ancien Testament*”, in *Eucharisties d’Orient e d’Occident*, vol. 1, Paris, 1970, p. 11-12; “*Eucharistie, benediction et sacrifice dans l’Ancien Testament*”, LMD 123 (1975), p. 7-28. C. GIRAU-DO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, “*Analecta biblica*” 92, 1981.

Jesus dedicou sua ação e, antes de tudo, sua vida a esse primado de Deus. A morte e a ressurreição de Jesus são justamente o início do tempo definitivo de Deus, na espera que o próprio Deus “seja tudo em todos” (1Cor 15,28). É na linha da afirmação do reino de Deus que deve ser entendida toda a missão de Jesus, tudo aquilo que Ele fez para os homens: milagres, gestos de misericórdia, discursos e parábolas. A própria instituição do grupo dos discípulos e de sua missão no mundo é também para proclamar para todos que já está próximo – já teve início – o reino de Deus.

Esse anúncio progressivo do reino de Deus = primado de Deus, na obra de Jesus entre o povo da Palestina, vai junto com a preparação, antes, e a instituição, depois, da eucaristia. Na futura comunidade dos discípulos ela será o sacramento central do reino de Deus e de sua espera.

Não deve nos confundir a relativa escassez de textos que falam diretamente da eucaristia. Certamente a última Ceia do Senhor foi um acontecimento preparado conscientemente por Nosso Senhor por uma longa sequência de atitudes e afirmações que vamos tentar analisar. E desse fato tinham consciência também os Evangelistas. Basta dar uma olhada à estrutura de seus evangelhos para percebermos isso.

A) O convite a “comer a páscoa” no Evangelho de Marcos

Marcos pode ser considerado o “criador” do gênero literário “evangelho”. Estatisticamente é aquele que tem menos textos eucarísticos. Devemos lembrar que para ele a ceia do Senhor é fundamentalmente uma “ceia pascoal”. Mas é importante atentar que nele o convite a “comer a páscoa” com o Senhor é o ponto alto de uma experiência que acontece por etapas. Refiro-me à estrutura evidenciada por J. Radermakers¹⁰

¹⁰ J. RADERMAKES, *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1975. (ed. original francês 1974).

Ele parte da importância dos “sumários” em Marcos; a maior parte dos autores sublinha seu caráter redacional. Essas correspondências já foram apontadas por X. Léon-Dufor.¹¹ Com efeito, por seis vezes encontramos juntos, ao longo do evangelho, um *sumário* sobre a atividade e depois sobre o destino de Jesus e uma *narrativa curta* que coloca os discípulos em relação estreita com o Mestre. Nas últimas três etapas, a narrativa do envolvimento contém também um *episódio de recusa* ou de *incompreensão*.

Penso que a intuição de Rademakers possa ser compartilhada e aperfeiçoada acompanhando-se o envolvimento progressivo dos discípulos no mistério não repetível de Cristo. As primeiras três etapas podem ser distribuídas no esquema linear por ele proposto; mas as três últimas são muito mais articuladas: a quarta etapa, marcada pelo anúncio tríplice da paixão, compreendendo o material levantado ao redor dos três anúncios da paixão, distribui por três vezes o material na sequência “sumário – incompreensão – envolvimento”; a quinta etapa, que expõe a atividade de Jesus em Jerusalém nos três grandes signos proféticos da “purificação” do templo, da variada discussão com as escolas religiosas da época e do discurso escatológico, apresenta o envolvimento dos discípulos de maneira diferente; a sexta etapa, que traz o livreto da paixão na subdivisão marciana “paixão interior” e “paixão cruenta”, pode ser resumida no convite a “comer a páscoa com o Senhor”.

ETAPA	SUMÁRIO	RECUSA	ENVOLVIMENTO
<i>primeira</i> (Mc 1,14-3,6)			
vocação individual	1,14-15		1,16-20;
<i>segunda</i> (Mc 3,7-6, 6a)			

¹¹ X. LÉON-DUFOR, *Les évangiles syn – optiques: L'évangile selon saint Marc*, in Introduction à la Bible, II: *Nouveau Testament*, Desclée, Parigi 1959. 210-212.

constituição como grupo	3,7-12		3,13-19
<i>terceira</i> (Mc 6,6b-8,30)			
missão com poder	6,6b-7		6,8-13;
<i>quarta</i> (Mc 8,31-10,52)			
convite para pegar a cruz	8,31-32a	8,32b-33	8,34-9,1
convite para serem os últimos	9,30-32	9,33-34	9,35
convite para servir	10,32-34	10,35-40	10,41-45
<i>quinta</i> (Mc 11,1-13,37)			
convite para o culto novo	11,1-10	11,11-21	11,22-25
<i>sexta</i> (Mc 14,1-16,8)			
convite para comer a páscoa	14,1-3 e 14,3-9	14,3-9 e 14,10-11	14,12-16

Essas passagens inauguram seis etapas de tamanho quase igual, que muitos comentadores hoje admitem como roteiro de base do evangelho. Com base nesse roteiro cada etapa é dividida em diversos painéis que, por meio de *paralelismos* e *inclusões*, reúnem-se ao redor de um *centro significativo*.

- 1,21-28 e 3,1-6: duas ações de Jesus em uma *sinagoga*, num *sábado*; o termo Cafarnaum (1,21 e 2,1) divide a sequência em painéis;
- 3,20-35 e 6,1a: duas passagens que se referem à *família de Jesus*, os “seus”; a saída de barco no *lago* (4,35) onde a multidão estava reunida (4,1), indica uma cesura;
- 6,14-16 e 8,27-30: é colocada a mesma pergunta a propósito de Jesus: é *João Batista*, ou *Elias* ou *um profeta*? Por três vezes são

retomados os seguintes temas: a questão dos *pães*, os *discípulos* sozinhos, várias *curas*;

- 8,34-9, 1 e 10,23-31: a separação é pedida por Jesus “*por causa de mim e do evangelho*”; três *ensinamentos de Jesus sobre a paixão* (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) assinalam essa sequência, frisando a atitude de Jesus, depois o apelo dirigido para a comunidade;
- 10,42-52 e 12,35-44: Jesus aparece como o *filho de Davi*; uma *dúplice entrada em Jerusalém e no templo* (11,1 e 11,27) separa duas fases do mistério de Jesus na cidade santa;
- 14,3-9 e 15,42-47: o *sepultamento* de Jesus é antes prefigurado, depois realizado; a menção à *noite que chegou* (14,17 e 14,42) acompanha a ceia e o sepultamento; a noite (14,17) e a manhã (15,1) assinalam a progressão da narrativa da paixão.¹²

B) O tema do banquete na estrutura do Evangelho de Lucas

Em Lucas também podemos ver como o tema eucarístico e a instituição da eucaristia representam algo não episódico, mas central na redação. Lembro que, para Lucas, a Ceia do Senhor, mantendo uma clara conotação pascoal, adquire também uma cor “testamentária”. Com efeito, a narrativa da instituição eucarística em Lucas não se limita apenas às palavras sobre o pão e o vinho, mas abrange toda a perícopes narrativa 22,1-39, com a preparação do banquete e com a “entrega” àqueles que deviam continuar a realidade de sua “igreja” após sua morte.

Todavia, além desse aspecto, podemos ver como o “tema do banquete”, tão importante para a compreensão da eucaristia, é até mesmo “estrutural” na economia do evangelho de Lucas. Deixando

de lado elementos importantes (como a ceia em Emaús) e focalizando a atenção na parte central do evangelho de Lucas,

A vocação do publicano Levi (5,27-32)

Fariseus e pecadores (7,36-50)

Bom samaritano e Judeus impiedosos (10,29-37)

Marta e Maria (10,38-42)

1º parábola sobre o estar à mesa (14,7-11)

2º parábola sobre o estar à mesa (14,12-14)

3º parábola sobre o estar à mesa (14,15-24)

1º parábola: ovelha encontrada (15,3-7)

2º parábola: dracma encontrada (15,8-10)

3º parábola: filho encontrado (15,11-32)

O rico e Lázaro 16,19-31

Samaritano agradecido e judeus ingratos 17,11-19

Fariseu e publicano (18,9-14)

A vocação do publicano Zaqueu (19,1-10)

C) Os temas eucarísticos na estrutura do Evangelho de João

Para esse aspecto é suficiente citar três fatos facilmente conferíveis: a quantidade do material diretamente eucarístico (o discurso sobre o pão da vida e todo o capítulo 6, os capítulos das palavras de adeus: 13-17), o aspecto de ceia de adeus que adquire a Última Ceia do Senhor e o aspecto simbólico do evangelho de João (no qual o simbolismo tem um papel muito importante).

Todavia, também a estrutura do evangelho de João demonstra uma atenção especial para o tema eucarístico e para a importância da Última Ceia: dentre as numerosas articulações do plano do Evangelho de João, aquela que melhor ressalta o tema eucarístico é a de A. Deeks.¹³

¹² B. CECCOLIN, *Eucaristia, la preparazione neotestamentaria*, Messaggero, Padova, 1992. O Abade beneditino influenciado pela pesquisa literária de Giraudou. R. MORGENTHAUER *Die lukanische Geshichtsschreibung als Zeugnis*, I, Zurich 1949, p. 156.

¹³ A. DEEKS, *The Structure of the Fourth Gospel*, “New Testament Studies”, 15 (1968-69), pp. 107-129. Veja uma boa apresentação sobre este esquema in *Il Messaggio della Salvezza*, VIII, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1984, pp. 70-74.

Com respeito aos textos eucarísticos e aos vários momentos de preparação do ato instituidor da eucaristia, propomo-nos examinar as três etapas principais dessa preparação ao gesto supremo de Jesus no “cenáculo”, quando institui o sacramento da eucaristia: aí ele resume sua vida e sua mensagem sobre a nova relação entre Deus e os homens por meio de sua pessoa. Veremos, em seguida: Jesus que ceia com os homens; Jesus que vai ao encontro de sua paixão e morte; Jesus que denuncia a falência da antiga aliança.

2.7 O tema do banquete e a última ceia

2.7.1 “Jesus ceia com os homens”

Esses capítulos procuram explorar o que pode ser obtido de melhor mediante a exploração do caminho que as palavras e os fatos de Jesus percorreram até a redação final. O estudo dos Evangelhos – especialmente dos três sinóticos – nos permite alcançar dados já “historicamente” certos sobre as *ipsissima verba* (era essa a conquista dos primeiros pós-bultmannianos), mas também sobre as *ipsissima facta* de Jesus de Nazaré. Sobre esse assunto recomendo:

Um *ipsissimum factum* da existência de Jesus é certamente o seu “jantar com os homens”. Uma confirmação disso – além das lembranças evangélicas frequentes – é também a contestação desse comportamento por parte dos adversários de Jesus.

Hoje, o leitor e o exegeta cristãos abordam os encontros conviviais de Jesus com seus contemporâneos por meio de cada uma das “teologias” evangélicas (= *redaktionsgeschichtlich*) e por meio da atualização e interpretação da comunidade eclesial primitiva (= *formgeschichtlich*). Mas esse itinerário exegético revela-se utilíssimo e providencial: o simples evento histórico das ceias de Jesus com os homens – caso pudesse ser registrado ou Tvivenciada pelos Apóstolos, que, dessa forma, tornaram-se, além de testemunhas do evento histórico, também intérpretes de seu sentido eclesial.

Com base nas observações feitas até agora, aproximamos dois tipos de ceias de Jesus com os homens: aquelas que ele compartilhou com os homens geralmente marginalizados que o convidaram a ir a sua casa e aquelas que ele retribuiu convidando à sua mesa.

2.7.2 Os banquetes de Jesus com os contemporâneos

Os Evangelhos não são certamente a “agenda” da vida cotidiana de Jesus: relatam apenas algumas escolhas e gestos significativos para a vida eclesial dos discípulos.

Adquire grande relevo o número das lembranças evangélicas dos banquetes de Jesus com os homens, especialmente à luz das remissões veterotestamentárias e das interpretações dadas por Jesus e por seus contemporâneos. Distinguimos, portanto, quatro pontos: o tema do banquete no Velho Testamento; os episódios principais da vida de Jesus; as variadas interpretações dos contemporâneos; falas de Jesus sobre o banquete. Necessariamente, vamos dar apenas algumas indicações para o aprofundamento dessas temáticas.¹⁴

A) O tema do banquete no Antigo Testamento

Além dos verbetes “banquete” e “convívio” em diversos dicionários bíblicos, indicamos a leitura de um pequeno livro excelente e de um texto clássico:

Com base em algumas indicações gerais, apresentamos as seguintes considerações:

- os banquetes são considerados e vividos em Israel como momentos de intimidade e amizade. Assim em 1 Sam 9,L3 (Samuel e Saul); 1 Sam. 20,6-6 (Davi a Belém); Gdc 14,10-12 (Sansão);

¹⁴ F. MUSSNER, *Il Gesù storico e il Cristo della fede*, in *Esegesi e Dogmatica* (a cura di H. Vorgrimler), Paoline, Roma 1967, pp. 263-321. H. SCHÜRMAN E ALTRI, *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus*, (Herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae), Berlin 1962. Recolhe as várias tomadas de posição dos discípulos de Bultmann no confronto do mestre. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Dehoniane, Bologna, 1976.

Gen 26-31 (Isaque e Abimeleque); Giob 1,4-5.18-19 (os filhos de Jó) etc.

- também a comunhão com Deus é marcada e concluída por um banquete, assinalando a intimidade alcançada com ele. Assim em Es 24,9-11 (no Sinai); Gen. 18,1-5 (Deus na tenda de Abraão);
- os sacrifícios de paz-comunhão eram realizados no Templo “diante do Senhor” e terminavam com a refeição religiosa, da qual participavam sacerdotes, ofertantes e o povo presente. Ver: Lv 7,11-21; 1 Re 8,62-66;
- o Senhor promete a seus servos um banquete em continuidade, sinal de comunhão íntima e jubilosa com Ele, nos tempos messiânicos definitivos. Ver: Is. 25,6-12; Is. 55,1-3; Prov. 9,1-15; Sal. 23,5-6.¹⁵

B) Os principais episódios da vida de Jesus

Da maneira com que Jesus, ao ser comensal e hóspede dos homens, indicou sua escolha de aproximar-se deles e dialogar, devemos deduzir que se colocava na linha da autêntica tradição veterotestamentária, de acordo com o que apontamos acima mediante as citações feitas.

Uma confirmação disso é também o ensinamento do Mestre a respeito da relação íntima e definitiva entre Deus e os homens: um banquete nupcial aberto a todos! Ver: Lc 14, 15-24; Mt 22,1-14.

Retoma ainda mais a tradição profética e sapiencial do banquete o “discurso sobre o pão da vida”, citado por João 6. Ver:

Quais são, então, os gestos de Jesus expressamente lembrados nos Evangelhos? Podemos distinguir quatro tipos de “lembranças”:

- as bodas de Caná, com um sentido simbólico preciso na tradição e teologia do quarto Evangelho: Jo 2,1-11;

¹⁵ R. DE VAUX, *Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441. A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, “Nouvelle Revue Théologique”, 82 (1960) 804822; 1040-1062;

- as várias presenças de Jesus comensal dos homens, segundo o Evangelho de Lucas: Lc 7,36-50 (na casa de Simão o fariseu); 11-37-54 (junto de um fariseu); 14,1-24 (na casa de um chefe dos fariseus); 10,38-42 (hóspede de Marta e Maria); 19,1-10 (na casa de Zaqueu, o publicano);
- todos os Evangelhos evocam a “ceia de Betânia” pelo grande sentido adquirido pela “unção” feita em Jesus: Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-8;
- os três sinóticos lembram concordemente o banquete na casa de Levi Matheus; Mt 9, 10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32. Esse episódio, especialmente, está repleto de sentido e de mensagem: ao apelo dirigido a um publicano para que se torne seu discípulo (escolha já surpreendente para o ambiente religioso da época), Jesus acrescenta o gesto inequivocamente escandaloso de amizade e comunhão com aquele novo discípulo e com aqueles de sua condição social e religiosa, indo jantar com eles.¹⁶

Para um aprofundamento desse assunto, ver a ficha (Sinopse de Mt 9,9-17) e o estudo de Van Jersel,¹⁷ *a vocação de Levi: Mc II,13-17; Mt IX,9-13; Lc V,27-32* (organizado por I. De la Potterie).

C) As diversas interpretações dos contemporâneos

Não vamos examinar cada um dos textos evangélicos indicados acima: eles nos revelariam o sentido dado pela pregação apostólica aos gestos de comunhão de Jesus em seus banquetes com os homens. Limitamo-nos, simplesmente, a evocar as tomadas de posição dos contemporâneos diante do mestre de Nazaré “comensal” dos homens. Os Evangelhos nos permitem levantar pelo menos duas:

¹⁶ M. CONTI, *Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967. A. MACHADOR, *L'eucaristia nella Bibbia*, (Bibbia-oggi. Strumenti per viver ela parola, 23), Gribaudi, Torino, 1983.

¹⁷ B.M.F. VAN JERSEL, *Da Gesù ai Vangeli, Assisi*, Cittadella, 1971, p. 265-289.

- recusa de reconhecer a intenção de Jesus no sinal dado por ele: consideram-no simplesmente o comportamento de um “comilão e beberrão” (*Fógos = Oinopótes*); Lc 7,34; Mt 11,19);
- compreensão da intenção de Jesus, a ponto de recusar expressamente essa sua escolha de comunhão com os distantes e com os pecadores: Mt 9,11; Mc 2, 16; Lc 5,30.

D) Falas de Jesus sobre o banquete

Jesus interpreta como misericórdia e comunhão seus gestos de sentar para comer com os pecadores. Ele oferece, também, diversas indicações sobre a maneira de se viver o momento do banquete como fato humano e religioso:

- em primeiro lugar, há textos em que ele responde às críticas que lhe foram dirigidas pelos adversários: Mt 9,12-13; Mc 2,17; Lc 5,31-32. E ainda: Lc 19,8-10 (ver também: Lc 15, 22-32);
- num banquete na casa de fariseus, Jesus enuncia amplamente as novas leis do banquete (“cristão”) previsto por ele: Lc 11,37-54; 14,1-14);
- em outras circunstâncias, Jesus fala de pureza sobre a maneira de se pegar as comidas: Mt 15,1-20; Mc 7,1-23. Há momentos em que ele se refere ao encontro íntimo entre Deus e os homens mediante a simbologia do banquete: Mt 22,1-14; Lc 14,15-24;
- ver também o tema do banquete é como moldura de seus ensinamentos, não certamente secundários: Mc 2,13-17 e par. (recebe pecadores); Lc. 15,1-32 (as parábolas da alegria do Pai pelo retorno do filho perdido).

2.7.3 O banquete oferecido por Jesus aos contemporâneos

A) Redescobrimto da importância do tema

No momento das “redações” evangélicas, o tema eucarístico – a partir dos banquetes de Jesus e especialmente da multiplicação

dos pães – adquiriu proporções teológicas consideráveis. Indicamos, a esse respeito, alguns temas e unidades redacionais evangélicas particularmente estudadas:

- a “divisão dos pães” em Mc 6,31-8,26.¹⁸
- o “discurso sobre o pão da vida” em Jo 6,16-71.¹⁹
- a relação com a eucaristia.²⁰
- para uma visão geral, ver.²¹

A página evangélica sobre a multiplicação dos pães representa um momento decisivo:

- ela é testemunhada pelos três Sinóticos e também por João: Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15. Aliás, por motivos redacionais e catequéticos específicos, o relato é repetido em Mt 15,32-29; Mc 8,1-10;
- na economia da revelação progressiva de Jesus aos discípulos e a Israel, o episódio deveria situar-se – como deixam intuir os Evangelhos – no final da pregação na Galileia, quando Jesus é recusado pelo ambiente oficial hebraico: uma espécie de “banquete de despedida” do mundo galilaico, uma lembrança e uma mensagem concreta e precisa sobre o sentido do encontro com ele.

¹⁸ Ver: L. CERFAUX, *La section des pains*. In *Recueil L. Cerfaux*, Duculot, Gembloux 1954, t. I, pp. 471-481;

¹⁹ Veja também entre outros: J. GIBLET, *L'Eucaristia nel Vangelo di Giovanni: una lettura di Jo 6: "Concilium"* (1968/10) 70-79; G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, (Conoscere il vangelo, 6). Ed. Messaggero, Padova 1976.

²⁰ J.M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, (Lectio divina, 86), Du Cerf, Paris 1975; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie. Étude de Sg 16, 15-17, 1a, La Manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique*, (Analecta bíblica, 132), Ed. Pontificio Istituto bíblico, Roma 1994.

²¹ A. HEISING, *La moltiplicazione dei pani*, (Studo biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.

B) Caminho redacional da narrativa

Podemos acompanhar o complexo caminho redacional dessa página considerando a herança veterotestamentária e o trabalho das diversas intervenções neotestamentárias:

a) Antigo Testamento:

1. *Milagre do maná*: Ponto de partida é o fato histórico da providencial assistência de Deus na travessia do deserto, relatada nas duas versões de Es 16 e Num 11;
2. *A retomada profética do tema*: Primeira retomada do fato histórico na milagrosa multiplicação relatada no ciclo de Eliseu (2Re 4,42-44), que se insere na tendência à “retomada” dos temas do êxodo no ciclo de Elias (1Re 19);
3. *Reflexão teológica*: A reflexão sobre o milagre do maná se entrelaça com os motivos do banquete e do pastor nos textos proféticos e sapienciais (Os 13,4-6; Dt 8,1-5.16; Sal 107; Sal 78; Sap 16, 20-28);
4. *Exaltação da espera messiânica*: Na iminência dos tempos neotestamentários, a retrospectiva dos fatos salvíficos do passado inspira sua transposição para o tempo final, precisamente com a espera do novo Moisés (Profeta/Messias, repetição do milagre do maná-banquete escatológico) na literatura “intertestamentária”.

b) Novo Testamento:

1. *Vida e obras de Jesus de Nazaré*: ponto de partida permanece a obra de Jesus de Nazaré, embora a “dúplice multiplicação” deva ser considerada, provavelmente, como “dúplice narrativa” de um mesmo acontecimento, feita com sensibilidade e perspectivas diferentes.
2. *Comunidade cristã primitiva*:
 - representação da multiplicação de Jesus como história milagrosa querigmática, de acordo com a interpretação teológica

do advento de Jesus como realização da espera do novo Moisés: Cristo, no papel de Profeta/Messias e bom pastor prepara o banquete escatológico e repete, com a multiplicação, o milagre do maná. Na plenitude do Espírito divino leva à perfeição a multiplicação de Eliseu.

- A multiplicação como doutrina do culto em sentido eucarístico: interpretação judaico-cristã (1. mult.) e interpretação pagã-cristã (2. mult);
 - Retomada das duas concepções no ciclo das obras de Eliseu/Jesus: é um escrito, que desembocará no Evangelho de Marcos, que apresenta a obra de Jesus como “o profeta” capaz de retomar os milagres de Eliseu em proporção maravilhosamente grande;
3. *Versão dos evangelhos*:
 - Mc: as duas interpretações eucarísticas são retomadas na relação teológica do mistério do Messias e da obtusidade dos discípulos;
 - Mt: a multiplicação sob o tema: “Eucaristia e rito eclesial”;
 - Lc: a multiplicação como nutrição material em uma visão cristocêntrica.

Conclusão

Este estudo nos permitiu ter uma visão como a Ceia do Senhor celebrada na Comunidade Cristã teve o seu caminho de desenvolvimento verificada nos testemunhos bíblicos. É um estudo que se concentrou nas fontes relacionadas à Ceia do Senhor, cujo objetivo principal foi aprofundar a fé da Igreja. Como continuação, numa segunda etapa do estudo, será apresentada a dimensão sacrificial da Ceia do Senhor.

Bibliografia

AA.VV. La sapienza della croce, Vol. I, Elle Di Ci, Torino 1976 (specialmente, gli articoli di: C. Duquoc, pp. 11-14; AP. Gordo, pp. 106-125).

- A. DEEKS, *The Structure of the Fourth Gospel*, "New Testament Studies", 15 (1968-69), pp. 107-129.
- A. HEISING, *La moltiplicazione dei pani*, (Studi biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.
- A. FEUILLET, *Les themes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, "Nouvelle Revue Théologique", 82 (1960) 804822; 1040-1062.
- A. WINKLHOFER, *l'eucaristia come celebrazione Pasquale*, Morcelliana, Brescia, 1968.
- B. CECCOLIN, *Eucaristia, la preparazione neotestamentaria*, Messaggero, Padova, 1992.
- B.M. F. VAN JERSEL, *Da Gesù ai Vangeli*, Assisi, Cittadella, 1971, p. 265-289.
- A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort*, "Lumière et Vie", 20 (1971) 34-49.
- J. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, Cittadella, Assisi 1972.
- J.M. CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, (Lectio divina, 86), Du Cerf, Paris 1975.
- J. L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'Évangile de Marc*, Du Cerf, Paris 1972.
- J. COPPENS, *Eucharistie*, in "Dictionnaire de la Bible, Supplement", I (1928), col. 1146-1212.
- J. COPPENS, *L'Eucharistie néotestamentaire*, in *Exégèse et Théologie*, II, Gembloux-Parigi 1968, p. 262-281.
- H. CAZALLES, *Eucharistie, benediction et sacrifice dans l'Ancien Testament*, "La Maison-Dieu", 123 (1975) (2).
- H. CAZALLES, "L'anaphore et l'Ancien Testament", in *Eucharisties d'Orient e d'Occidente*, vol. 1, Paris, 1970, pp 11-12.
- J. RADERMAKES, *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1975. (Edição original em francês 1974).
- R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, P.I.B., Roma 1963.
- A. WINKLHOFER, *L'Eucaristia come celebrazione pasquale*, Morcelliana, Brescia 1968.
- N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della pasqua*, Paideia 1977.

- M. THURIAN, *Eucharistie, memoriale de Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione*, (Teologia oggi, 5), Ed. A.V.E., Roma 1967.
- L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Tournai 1966.
- C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anáfora Cristiana*, (Analecta bíblica, 92), B.I. P. Press, Roma 1981.
- X. LEON DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Torino 1983 (tradução do francês, Paris 1982).
- L. BEAUDUIN, *La Piété de l'Église*, Parigi, 1914.
- L. J. LIEBREICH, *The impact of Nehemiah 9; 5-37. In the liturgy of the Synagogue*, 1974.
- R. MORGENTHALER, *Die lukanische Gesehichtsschreibung als Zeugnis*, I, Zurich 1949, p. 156.
- F. MUSSER, *Il Gesù storico e il Cristo della fede*, in "Esegesi e Dogmatica" (a cura di H. Vorgrimler), Paoline, Roma 1967, pp. 263-321.
- H. SCHÜRMMANN, *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus*, (Herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae), Berlin 1962.
- F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Dehoniane, Bologna 1976.
- A. MARCHADOUR, *L'eucaristia nella Bibbia*, (Bibbia-oggi. Strumenti per viver la parola, 23), Gribaudi, Torino 1983.
- R. DE VAUX, *Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441.
- A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, "Nouvelle Revue Théologique", 82 (1960) 804822; 918-939; 1040-1062;
- M. CONTI, *Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967.
- L. CERFAUX, *La section des pains*, in *Recueil L. Cerfaux, Duculot*, Gembloux 1954, t. I, pp. 471-481.
- J. GIBLET, *L'Eucaristia nel Vangelo di Giovanni: una lettera di Gv. 6: "Concilium"*, (1968/10) 70-79.
- G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, (Conoscere il vangelo 6), Ed. Messaggero, Padova 1976.

- J. M. VAN CANGH, La multiplication des pains et l'Eucharistie (Lectio divina, 86), Du Cerf, Paris 1975.
- P. DUMOULIN, Entre la Manne et l'Eucharistie. Étude de Sg.16,15-17, 1a Manne dans livre de la Sagesse sythèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique, (Analecta bíblica, 132), Ed. Pontificio Istituto bíblico, Roma 1994.
- P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre, Le Corpus, Paris 1982; Création et foundation de la loi, Gn 1, 29s, in La Création dans la Bible et l'Ancien Orient, Paris, "Lectio divina" 127, 1986.
- A. HEISING, La moltiplicazione dei pani, (Studi biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.
- W. GRUNDMANN, Frangen der Komposition des lukanischen Reiseberichtetes, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 50 (1959) 252-270.
- W. C. ROBINSON, The Theological Content for Interpreting Luke's Travel Narrative, JBS 79 (1960) 20-31.
- X. LEON-DUFOUR, Verso l'annuncio della Chiesa (Studio di struttura di Mt 14, 1-16, 20), in "Studi sul Vangelo", Paoline, Milano 1967, pp. 315-350.
- M. BASTIN, Jésus devant as mort, (Lectio Divina, 92), Du Cerf, Paris 1976.
- H. SCHÜRMAN, Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie, (Lectio Divina, 93), Du Cerf, Paris, 1977.
- P. GARDIEL. La Cène et croix. Après René Girard: réflexion sur la mort rédemptrice, "Nouvelle Revue Théologique", 101 (1979) 676-698.
- X. LEON-DUFOUR, Face à la mort, Jésus et Paul, ("Parole de Dieu", 18), Du Seuil, Paris 1979.
- M. GOUGUERS (a cura), Jésus devant sa passion et as mort, ("Cahiers Evangile", 30), Du Cerf, Paris 1979.
- J. JEREMIAS, Teologia del Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1976, pp. 351-326.
- A. P. GORDO, Gli annunci della passione, in "La sapienza della croce". Vol. I, Elle Di Ci, Torino 1976, pp. 106-125.
- W. TRILLING, Le jugement sur le faux Israel, in L'annonce du Christ dans les Evangiles Synoptiques, Du Cerf, (Lectio divina, 69), Paris 1971, pp. 165-189.
- X. LEON-DUFOUR, La parabola dei vignaioli omicidi, in Studi sul Vangelo, Ed. Paoline, Milano 1976, pp. 419-478.
- X. LEON-DUFOUR, Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo testamento, Elle Di Ci, Leumann -TO 1983.
- H. SCHILIER, La fine del tempo, Paideia, Brescia 1974, pp. 75-93.
- S. ZADDA, L'escatologia bíblica, Vol I, Paideia, Brescia 1972, pp. 331-398.
- J. DUPONT, Les trois apocalypses synoptiques. Mar 13; Matthieu 24-25; Luc 21, (Lectio divina, 121), du Cerf, Paris 1985.
- T. DE MOPSUÈSTIA, Homilias catequéticas, 428.
- H. CAZALLES, Eucharistie, benediction et sacrifice dans l'Ancien Testament, "La Maison-Dieux", 123 (1975), pp. 7-28.
- H. SCHIELER, La fine del tempo, Paideia, Brescia, 1974, pp. 75-93.
- E. GALBABIATI, L'Eucaristia nella Bibbia, (cronache alla prova, Parole 1), Jaca Book, Milano 1983 (2).
- R. LE DEAUT, La nuit paschale, P.I.B. Roma 1963.
- N. FÜGLISTER, Il valore salvifico della pasqua, Brescia, 1977.
- R. MORGENTHALER, Die lukanische Geshichtsshreibung als Zeugnis, I, Zurich 1049, p. 156.
- R. DE VAUX, Istituzioni dell'Antico Testamento, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441.
- R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 9ª edição, 1984.
- S. ZEDDA, L'escatologia bíblica, Vol I, Paideia, Brescia, 1972, pp. 331-398.
- S. LEGASSE, Jésus et l'enfant, Gabalda, Paris 1969, pp. 246-268.

Recebido em: 27/04/2017.

Aprovado em: 30/05/2017

Comunicações

A evangelização como definidora da identidade da Igreja: deixar-se ser evangelizada para evangelizar

The Evangelization as definition of the identity of the Church: leave be evangelized to evangelize

*Alzira Munhoz**

*Marcel Alcleante Alexandre de Sousa***

Resumo: A abordagem deste trabalho monográfico versa sobre o tema da evangelização. A imagem de Deus no panorama científico, político e econômico não é a mesma em comparação aos primórdios da fé. Houve um tempo que Deus era resposta para situações inexplicáveis. Tudo passava pelo viés da fé; mas, no mundo secularizado, a fé não tem tanta importância. Assim, o que a *Evangelii Nuntiandi* e também a *Evangelii Gaudium* tem a contribuir no âmbito da evangelização, não descartando a realidade em que a Igreja se encontra? O objetivo é compreender, a partir desses documentos a ação evangelizadora da Igreja. A metodologia utilizada nesta pesquisa é bibliográfica, efetivada por uma hermenêutica teológica. Constitui-se de três capítulos. O primeiro faz uma retomada ao fundamento missionário do Concílio Vaticano II. O segundo aborda aspectos da história da Igreja, tanto na fase primitiva como no

* Doutora em Teologia (FAJE). Professora do Instituto Santo Tomás de Aquino. Orientadora da pesquisa.

** Graduado em Filosofia (UEPB). Graduado em Teologia (ISTA). marcelalcleante@yahoo.com.br.

período da cristandade; o terceiro discute a identidade da Igreja a partir da *Evangelii Nuntiandi* e da *Evangelii Gaudium*. Concluímos nosso trabalho evidenciando que a identidade da Igreja é evangelizar. Ela só é Igreja se for para evangelizar.

Palavras-chave: Evangelização; Igreja; *Evangelii Nuntiandi*; *Evangelii Gaudium*.

Abstract: The approach of this monographic work traverses about the theme of evangelization. The image of God on the scientific, politic and economic panorama it not the same comparing to the beginnings of faith. There was a time that God was response to unexplained situations. All passed through the bias of faith, but in the secularized world, the faith has no importance. However, what *Evangelii Nuntiandi* and *Evangelii Gaudium* have to contribute in the framework of evangelization, not discarding the reality that the Church it finds? The objective is to understand, from these documents evangelization action of the Church. The methodology used in this research is bibliographic effective for a hermeneutics theological. It is constituted by three chapters. The first makes a return to the missionary foundation of the Vatican Council II. The second approaches aspects about the history of the Church, both in the early phase and the period of Christianity; and the third discusses the identity of the Church from the *Evangelii Nuntiandi* and *Evangelii Gaudium*. We conclude our work showing that the identity of the Church is to evangelize. It becomes Church if it evangelizes.

Keywords: Evangelization. Church. *Evangelii Nuntiandi*. *Evangelii Gaudium*.

Introdução

O trabalho pretende apresentar a evangelização como identidade da comunidade eclesial. Ao olhar para as Sagradas Escrituras entramos na dinâmica do deixar-se ser evangelizado para evangelizar. Esta premissa quer valorizar a seguinte hipótese: a identidade da Igreja é evangelizar.

A Igreja é evangelizadora. Cristãos e não-cristãos esperam ouvir palavras que os façam viver melhor. Para que essa palavra seja anunciada é necessário o diálogo com os interlocutores da evangelização, além da compreensão da sociedade, da cultura e de suas crenças. Essa metodologia tomada pelo Papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* quer deixar claro que a identidade da comunidade eclesial está intimamente relacionada à sua missão evangelizadora.

A evangelização precisa acontecer de maneira profunda e não de modo superficial. A metodologia que o Papa Paulo VI desenvolve na *Evangelii Nutiandi* perpassa a via do testemunho: uma vez evangelizado, aquele que recebeu a palavra passa a evangelizar. Esse processo acontece de diferentes modos. Uma maneira é manifestada concretamente de modo visível na comunidade eclesial (cf. EN, 23).

Apoia-se em uma pesquisa bibliográfica, de natureza qualitativa e efetivada por uma rigorosa hermenêutica teológica. A problemática gira em torno do Evangelho de Marcos 16, 16; dos textos pontifícios de Paulo VI, especificamente a *Evangelii Nuntiandi* e da exortação do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Norteamos o nosso trabalho a partir da seguinte pergunta: qual é a identidade da Igreja a partir da *Evangelii Nuntiandi*?

O primeiro capítulo é dedicado à missão a partir dos documentos *Gaudium et Spes*, *Lumem Gentium* e *Ad Gentes*. É apresentada uma exposição do modo como a Igreja abordou a missão e também das implicações do Sínodo de 1974.

No segundo capítulo é abordada um pouco da história dos primeiros cristãos e traçada uma memória dos principais fundamentos da fé cristã. Aqui se traz à tona a trajetória do termo *missão* a partir das primeiras comunidades e da Igreja na cristandade.

Falaremos, no terceiro capítulo, sobre o tema da evangelização. Neste espaço traremos como base a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI. Apresentaremos ainda a contribuição de outros autores na reflexão sobre a evangelização. Aqui podemos

falar da evangelização como identidade da comunidade eclesial, pois é fomentada essa ideia. Também neste capítulo traçamos aproximações com a *Evangelii Gaudium*.

A evangelização precisa acontecer de maneira profunda e não de modo superficial. A metodologia que o Papa Paulo VI desenvolve na *Evangelii Nuntiandi* perpassa a via do testemunho: uma vez evangelizado, aquele que recebeu a palavra passa a evangelizar. Esse processo acontece de diferentes modos. Uma maneira é manifestada concretamente de modo visível na comunidade eclesial (cf. EN, 23).

1. Os horizontes da missão na perspectiva do Concílio Vaticano II

Neste capítulo objetivamos falar da Missão a partir dos textos conciliares: a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e o Decreto *Ad Gentes*. A missão, nestes textos, é apresentada como o anúncio do Reino de Deus. Diz-se que a Igreja anuncia o Reino de Deus e também o espera. Cristo é o fundamento da Igreja e de sua missão.

Aqui é pertinente nos perguntarmos, primeiramente, como o Concílio Vaticano II abordou a missão da Igreja. Tratamos sobre os fundamentos da missão em duas partes. Na primeira ressaltamos alguns textos bíblicos que falam sobre a atividade evangelizadora das primeiras comunidades cristãs. A obra lucana apresenta o programa de Jesus no Evangelho e o programa dos apóstolos nos Atos dos Apóstolos. Nessa obra o Espírito acompanha a missão de Jesus, dos apóstolos e da Igreja.

Na segunda parte nos debruçamos sobre alguns textos da *Gaudium et Spes*, da *Lumen Gentium* e do decreto *Ad Gentes*. Procuramos destacar alguns passos que esses textos nos oferecem quando tratamos da Igreja e de sua missão. Entre linhas, citamos a obra de Jon Sobrino, *Jesus, o libertador*, com a finalidade de fazer ressalvas do fundamento da Igreja.

Na terceira parte falamos do Sínodo de 1974. A análise será feita por meio da obra *A evangelização no mundo de hoje*, de Marcelo Carvalheira e coautores, que apresenta uma lúcida crítica à atitude evangelizadora da Igreja. Além disso, discute passos significativos para o enriquecimento da promoção da Palavra.

1.1 Bases bíblicas da missão

A Igreja, conforme os ensinamentos do magistério eclesiástico, está fundamentada em Jesus Cristo. Os apóstolos testemunharam a experiência vivida com Jesus de Nazaré. Jesus Cristo, o Filho de Deus glorioso, conferindo o mandato aos discípulos “ide por todo o mundo o mundo e proclamai o Evangelho a toda a criatura” (Mc 16,15), o que torna a missão da Igreja a mesma que fora a dos discípulos. Proclamar o Evangelho é o campo de atuação da comunidade que segue a Cristo.

Em Mt 28,19-20 o Messias aparece aos onze discípulos e discípulas dando-lhes uma missão: ir e fazer; batizar e ensinar. Jesus realiza suas obras em nome do Pai. Foi-lhe dado esse poder. Jesus tem autoridade em nome do Pai. Esse mesmo poder é dado a seus discípulos e discípulas, que levarão o evangelho a todas as nações.

Ainda na mesma linha de raciocínio fazemos menção à obra de Lucas, especificamente sobre o programa evangelizador de Jesus no Evangelho de Lucas e o programa dos Apóstolos em Atos dos Apóstolos. Em Lc 4,14-21 é apresentado o programa de Jesus. A Palavra é dirigida aos judeus; mas devido a não acolhida ela prossegue, destinando-se aos pagãos. Lc recupera dos vv. 18-19 da profecia de Isaías: “o Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor”. Essa menção lembra que Jesus está

cheio do Espírito. Ele é o ungido de Deus. A primeira ação de Jesus é o anúncio do Reino Deus.

Nos Atos dos Apóstolos, o programa dos apóstolos é fazer o que Jesus fez. Em At 1,8 é assim relatado: “mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra”. O testemunho não é limitado a um tempo, lugar ou nação. A Palavra é para todos. A característica de quem acolhe e testemunha é a ruptura com o mundo judaico. O Espírito Santo é quem confirma o testemunho de quem segue Jesus.

Esses destaques bíblicos evidenciam que é a partir disso que a Igreja busca realizar a presença atuante de Jesus. A Igreja tem sua base em Jesus Cristo. Neste sentido, o Concílio Vaticano II mexeu com a ação da Igreja despertando-a e sacudindo-a para a sua função no mundo. Dois documentos podem nos iluminar acerca da missão da Igreja no mundo contemporâneo: o Decreto *Ad Gentes* e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Prosseguiremos, então, perguntando: como o Concílio Vaticano II abordou o conceito “missão” nos documentos *Ad Gentes* e *Gaudium et Spes*?

1.2 A missão para a *Gaudium et Spes*, a *Lumen Gentium* e o *Ad Gentes*

Na constituição pastoral *Gaudium et Spes* notamos que “a missão da Igreja se manifesta como religiosa e, por isso mesmo, humana no mais alto grau” (cf. GS 11). Neste sentido, não convém pensar em uma missão alienante, mas que busque esclarecer a dignidade da pessoa. A Igreja, por meio da mensagem do Evangelho, fala de esperança. Esses argumentos estão fundamentados na concepção que a constituição oferece.

Para a *Gaudium et Spes* é ainda evidente que: “a missão própria que Cristo confiou à sua Igreja, por certo, não é de ordem política, econômica ou social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa” (GS 42). Segundo esta concepção a dimensão

religiosa promove outros bens. A Igreja quer estar em profunda comunhão com Jesus Cristo. Podemos identificar a instauração do Reino de Deus realizada por Jesus, com a salvação da humanidade.

De outra forma, tal missão é explicada na constituição dogmática *Lumen Gentium*. Aqui a Igreja é iluminada por Cristo. Ela é, em Cristo, como que um sacramento, pois o sacramento primordial é Cristo. A consciência da identidade da Igreja está ligada a Cristo. A Igreja está prefigurada no plano divino. Ela apresenta um povo congregado. Com o envio do Espírito Santo se completa o seu fundamento pneumatológico. Assim, concordamos com a ideia de que o Espírito nos confirma em Cristo. Cristo, o conteúdo da comunidade congregada pelo Espírito, é o conteúdo fundamental da Igreja. É nesse conteúdo que conferimos a identidade da Igreja. Uma Igreja toda misteriosa e ministerial, a qual é chamada a se conceber como o mistério de Deus, por excelência.

Na *Lumen Gentium* 5, “o Reino manifesta-se lucidamente aos homens na palavra, nas obras e na presença de Cristo”. O Reino é proposto na pregação do Reino de Deus. E tem uma característica histórica, mas a sua realização é escatológica. Assim, podemos dizer que a Igreja não é o Reino de Deus, mas é enriquecida por seu fundamento, Jesus Cristo. Dele ela recebe a missão de testemunhar o Reino de Deus.

A Igreja também espera o Reino de Deus. Ela é a primeira a ter ânsias pelo Reino. Se não acontece o Reino no mundo, a Igreja se encontra impossibilitada de dialogar com Jesus Cristo. A identidade da Igreja se manifesta na partilha. A comunhão e congregação revelam o rosto da Igreja.

O Concílio Vaticano II, no Decreto *Ad Gentes*, também apresenta um significativo texto para discutir a atividade missionária da Igreja. Ressaltamos uma concepção em desenvolvimento, e por isso falamos, ainda, no termo missão, embora o fim da atividade missionária seja

a evangelização (cf. AG 875)²⁴ A Igreja é, por natureza, para a missão. Foi assim que Deus Pai a designou. Tal atitude acontece pela via misericordiosa e por pura bondade divina.

De modo definitivo, por meio de Jesus Cristo, o mundo é reconciliado com Deus. No Espírito Santo a Igreja torna-se uma, seja em seu ministério ou em sua comunhão. É esse mesmo Espírito que vivifica a Igreja. Nesta lógica, a Igreja propaga a salvação em Cristo e cultiva a fé nos corações. A sua atuação junto aos seres humanos evidencia o seu seguimento, sua expressão de obediência ao mandato de Cristo.

A missão, no Decreto *Ad Gentes*, é entendida como continuação da missão do próprio Cristo. A Igreja preocupa-se com o mandato evangélico que as comunidades de Mateus 28,19ss e Marcos 16,15ss nos apresentam. Fundamentado nestes textos bíblicos concordamos com o Decreto quando menciona: “[...] a Igreja cumpre sua missão quando em ato pleno se faz presente a todos os homens ou povos, a fim de levá-los à fé, à liberdade e à paz de Cristo, pelo exemplo da vida, pela pregação, pelos sacramentos e demais meios da graça” (AG 5).

O texto acima mencionado fala do modo como a Igreja cumpre sua missão. A afirmativa “se faz presente em ato pleno”, comunica a necessária atuação da Igreja. Essa presença é mais que uma Instituição. É uma Comunidade reunida em torno de Jesus Cristo perenizado em seu memorial. A Igreja, em sua missão, dispõe de uma presença diferenciada. Sua comunicação com todos os seres humanos é para o amadurecimento da fé, da liberdade e da paz. Jesus Cristo é uma expressão para vários povos. Dizemos assim, porque há uma eficaz maneira de se fazer presente junto aos povos. Aqui defendemos o testemunho como essencial para a atuação da Igreja. O Decreto une

a presença ao testemunho da vida da Igreja. Outros elementos se apresentam agregados ao testemunho.

A atividade missionária da Igreja não tem seu fim depois do processo inicial. Existe sempre uma função. Aqui dizemos três, a saber, a função de procurar, convidar e pregar o evangelho àqueles que se encontram em processo contrário à acolhida do Evangelho pregado pela Igreja. Desse modo, o conceito de missão é apresentado no Decreto *Ad Gentes* da seguinte forma:

Chamam-se comumente “missões” as iniciativas especiais dos arautos do Evangelho que, enviados pela Igreja, vão pelo mundo todo realizando o múnus de pregar o Evangelho e de fundar a própria Igreja entre os povos ou sociedades que ainda não creem em Cristo. São realizadas pela atividade missionária e em geral exercidas em certos territórios reconhecidos pela Santa Sé (AG 6).

O Decreto *Ad Gentes* fala da missão como uma iniciativa de grupos para a pregação do Evangelho em dimensão territorial. A proposta é evangelizar os que ainda não creem. É perceptível que esse conceito de missão corresponde ao seu contexto. Não queremos aqui dizer que o Decreto seja pobre em mencionar a afirmativa “os que não creem”. Falamos assim, porque o ser humano procura uma forma de acreditar em um ser transcendente. Jesus de Nazaré faz acontecer essa relação na história, mas independente disso, o ser humano é um ser que busca o espiritual. Desta forma, pode ser que a missão neste conceito não valorize a cultura e a história dos povos. Isso por que quer levar o Evangelho aos que não creem. O Evangelho é para todos. Ele é sempre Boa-Nova.

O Decreto fala dessa forma, ainda, porque centraliza em Deus as suas motivações. Podemos assim dizer que o “o motivo dessa atividade missionária está na vontade de Deus, que quer que todos os homens sejam salvos e venham ao conhecimento da verdade” (AG 7). Jesus Cristo é a comunicação de Deus. Para entender melhor

²⁴ PAULO VI. *Ad Gentes*. In: _____. CONCÍLIO VATICANO II – Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

o que aqui estamos desejando comunicar citamos a obra *Jesus, o Libertador* de Jon Sobrino.

Para Jon Sobrino (1996) o Jesus histórico tem uma singular importância, pois ele ajuda a entender como de fato as coisas aconteceram na história. O autor faz uma distinção objetiva entre Jesus e Cristo. Podemos distinguir isso da seguinte maneira: para o substantivo Jesus considera a partir *de baixo, o serviçal*. Para Cristo adjetiva *o senhor* e é percebido como *o de cima*. “Para Jesus Deus não poderia não se relacionar com a história. A relação Deus e história são essencialmente próprias de Deus” (SOBRINO, 1996, p. 107).

Essa distinção tratada em sua obra ajuda o leitor a entender que se tomamos apenas o Cristo corremos o risco de abandonar quem de fato foi Jesus. Para conhecer quem, de fato, é Jesus de Nazaré é preciso conhecer o pobre. O pobre aqui são aqueles que são vítimas da realidade e, também, dos contra valores da sociedade.

A posição do autor em relação ao Jesus histórico e não ao Cristo da fé traz um fundamento para a cristologia no texto descrita: uma cristologia da libertação. Esse tipo de cristologia perpassa pelo Jesus histórico e mostra que Jesus de Nazaré pedia à sociedade que olhasse para o menor. Hoje em dia, não se pode dizer que Jesus é o Cristo sem conhecê-lo suficientemente.

Quando falamos de Jesus, convém lembrar que, no texto, se trata de um substantivo. Ninguém pode repetir o que Jesus fez, isso é claro, mas quando se olha para a carne, as palavras e a história de Jesus de Nazaré, o Espírito, atitudes e a escolha fundamental, passamos a conhecê-lo na textura crucificada da realidade. A tese de Jon Sobrino é que o mais histórico de Jesus é a sua prática e o Espírito é que o ajudou a executá-la. Neste sentido, a fé da cristologia da libertação é seguir Jesus a partir dos dados de sua vida e de causas por ele assumidas. Este é também o ponto metodológico. O ato de teologizar e historicizar Jesus estão intimamente relacionados, não se pode falar do Jesus histórico sem mencionar o Cristo da fé.

Assim dizemos que “o ponto de partida real é Cristo. Mas o ponto de partida metodológico é o Jesus histórico” (SOBRINO, 1996, p. 90).

A práxis de Jesus de Nazaré é caracterizada como “pro” e em nenhum momento como “anti”. Isso é perceptível quando ele acolhe os excluídos da sociedade. Ele quebra a lógica da tradição judaica e cumpre fielmente a lei. Não muito distante disso, sua oração está totalmente relacionada com sua prática. Ele chama Deus de paizinho. Essa familiaridade e confiança em Deus são expressas pelo termo *abbá*. É uma palavra muito simples, mas que o Jesus de Nazaré reinterpreta em sua relação com Deus. É nesse contexto que Jesus se deixa mover por Deus.

O Jesus histórico combate o que há de opressor e o que destrói a dignidade da vida. A existência de Jesus de Nazaré é denominada inclusiva, seja em uma perspectiva social e até política. O Jesus histórico teve uma causa que o levou à morte. Isso aconteceu pelo que Ele deu privilégio: injustiças praticadas contra o pobre, o oprimido. Os pobres são aqueles que estão embaixo, seja economicamente ou até mesmo moralmente.

O recorte feito no texto com a teologia que Sobrino elaborou ajuda a perceber passos da manifestação de Deus por meio do anúncio do Evangelho. Para o Decreto *Ad gentes* é claro o seguinte:

A atividade missionária é nada mais nada menos que a manifestação ou Epifania do plano divino e o seu cumprimento no mundo e em sua história. É nela que Deus realiza publicamente a história da salvação, pela missão. Mediante a palavra da pregação e a celebração dos sacramentos, cujo centro e cimo é a Santíssima Eucaristia, torna presente a Cristo, autor da salvação (AG 9).

Apesar de termos citado anteriormente uma breve apresentação da obra de Sobrino, é perceptível com o texto do decreto AG 9, que existe uma distância nos propósitos. O Texto de Sobrino fala para a realidade da América Latina e o Decreto motiva o leitor a perceber

a missão da Igreja como celebração dos Sacramentos. É difícil conjugar as mesmas ideias, e ao mesmo tempo é fácil perceber as linhas norteadoras para o anúncio da Boa-Nova. O Decreto coloca, em outro momento, todo o povo de Deus para viver e levar a fé onde se está. O missionário, no texto, tem o dever de “empenhar-se com afinco na obra da evangelização” (AG 36).

Essas reflexões acima apontaram alguns elementos da missão nos textos *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* e *Ad Gentes*. Permeiam um fator importante que é o de se aproximar mais a Jesus Cristo e ao anúncio do Reino de Deus. Teorias sobre a evangelização são sempre atuais e perpassam por diferentes níveis de compreensão sobre o Filho de Deus. Diante de tais argumentos, queremos ainda colocar em evidência o que o sínodo de 1974 diz acerca da evangelização.

1.3 O sínodo sobre a evangelização no mundo contemporâneo

O Sínodo de 1974, sobre a evangelização no mundo contemporâneo, se apresenta a partir de dois aspectos, a saber, o teológico e o pastoral. Foi um sínodo que percorreu a metodologia do Concílio Vaticano II. Nas suas reflexões a imagem da Igreja, a redescoberta da Igreja particular, a evangelização, a ação do Espírito Santo e os caminhos para a evangelização foram assuntos para, com bom empenho, serem aplicados metodologicamente na teologia e na pastoral.

No texto *A evangelização no mundo de hoje* merece ser destacado um argumento. O texto segue com essas palavras: “os padres sinodais, em sinal de realismo e de humildade, reconhecem que a Igreja não só não é idêntica ao Evangelho, nem lhe esgota a totalidade de atuação, mas, muitas vezes, parece ter sido, em seus membros, infiel a ele” (cf. CARVALHEIRA et al., 1975, p. 9). Esse aspecto negativo que o Sínodo de 1974 evidencia não está distante da concepção de evangelização que os documentos conciliares nos apresentaram.

A *Lumen Gentium* 5, fala da relação da Igreja com o mundo e com o Reino de Deus. É perceptível que o Sínodo tenha notado essa

dificuldade dialogal da Igreja nessa relação que a Constituição apresenta. A Igreja, para o texto *A evangelização no mundo de hoje*, não evangeliza para culturas diferentes. A Igreja apresenta uma metodologia opressora e aspira pelo domínio, seja cultural ou não. Diante disso, a sua identidade se desfigura. De uma comunidade fraterna a Igreja assume uma posição apática. Porém, antes de qualquer ato, a missão da Igreja é a promoção da salvação do ser humano. Por isso, se diz que a Igreja é sinal de salvação.

O Sínodo reflete sobre as diferentes realidades que a fé percorre. Os continentes vivem a fé católica de maneiras diferentes. Mas, essa diferença não é uma tensão, mas uma riqueza. Esse aspecto determina uma consciência nova. É necessária a autonomia, a criatividade e a originalidade das Igrejas espalhadas em diferentes continentes. “Os Padres percebem que o fundamental é anunciar a salvação do Pai realizada em Cristo a todos os homens de todas as culturas, raças e línguas” (CARVALHEIRA et al., 1975, p. 21). Assim entramos em sintonia com o Decreto *Ad Gentes* 5, que reza a ideia da Igreja missionária por natureza. Essa riqueza que a diversidade oferece ao Evangelho, quando valorizada, permite que a Igreja universal tenha uma autenticidade eclesial criativa e mais próxima da sua natureza.

Tais perspectivas nos levam a entender que evangelizar é promover a libertação. “A Lei do Espírito da Vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8, 2). Libertar é uma bonita ação de Jesus Cristo nos evangelhos. Olhando para o fundamento da Igreja, promovemos a evangelização na libertação, na luta por mais justiça. A promoção da libertação pela Igreja é um bem que fala melhor de sua identidade.

A força animadora presente no projeto da Igreja é a do mesmo Espírito que esteve com Jesus de Nazaré, com os discípulos e está com a Igreja. Uma Igreja que é cheia do Espírito é mais disponível, despojada e acolhedora, em um mínimo, da mensagem cristã. Em

At 1,6-11, o programa evangelizador apresentado por Lucas no v. 8 é decisivo: ser testemunha. Essa palavra é gritante em nossas comunidades eclesiais. A ação do Espírito Santo leva a comunidade eclesial à dinamicidade da vida e de sua história. A ação é um diálogo e se atualiza constantemente.

A Igreja, habitada pelo Espírito, é aquela que fundamenta o amor incondicional na matéria, na vida e na consciência prestativa do seu testemunho. Embora tenhamos entendimento que o Espírito está em todos e em tudo, resumimos a presença do Espírito na comunidade como um sinal que energiza o agir cristão que é diferente da ação de uma empresa ou de uma instituição qualquer.

Por fim, concordamos com a ideia de que “[...] a obra evangelizadora é promover e cultivar o espírito e a vivência comunitária em suas estruturas e em suas ações” (CARVALHEIRA et al., 1975, p. 51). Essa vivência comunitária impulsionada pelo encontro com a Palavra faz com que a Igreja busque novos métodos na obra evangelizadora.

Podemos citar as quatro condições que o texto *A evangelização do mundo de hoje* descreve para que a evangelização aconteça em suas particularidades: a) a evangelização não pode estar distante da vida, dos acontecimentos dos homens e mulheres; b) o homem e a mulher precisam se sentir acolhidos, elemento importante nesse processo evangelizador; c) a espiritualidade da evangelização precisa estar mais forte que a racionalidade e a hierarquia e, em fim, d) uma evangelização que aconteça na fraternidade, onde cada um seja valorizado como um irmão.

O espírito da evangelização soa com mais liberdade que o espírito da missão. Neste sentido, convém procurar saber quais os motivos que levaram a Igreja, depois de dez anos do Concílio Vaticano II, a promulgar uma exortação falando sobre a evangelização. É conveniente abandonar o conceito *missão* e assumir o conceito *evangelização*?

Percebemos que o anúncio do Reino de Deus é o ponto fundamental na missão da Igreja. As primeiras comunidades cristãs fizeram da Palavra de Deus o seu centro e, isso é fundante para a Igreja. O Espírito, que acompanhou a Igreja dos primeiros séculos é o mesmo Espírito que dá força à missão da Igreja.

Olhando para os fundamentos teóricos da Igreja somos motivados a permanecer no mesmo espírito de Igreja povo de Deus. Perceber em Jesus de Nazaré a manifestação do rosto de Deus ainda em nossos dias, fazendo, portanto, do outro uma experiência de Deus. Os documentos GS, LG, e AG apresentam ideias significativas no tema desenvolvido. Para esses textos a Igreja precisa ser evangelizadora. Essa ação faz parte do seu chamado e vocação.

Foi nossa opção falar do sínodo de 1974, embora em poucas linhas. Ele é enriquecedor para o surgimento da resposta de Igreja aos apelos do mundo. Esse cenário proporciona entender que a Igreja estava vivenciando um tempo diferente e que pedia com urgência uma posição em relação à evangelização no mundo contemporâneo.

2. Identidade e missão dos cristãos

Neste capítulo temos como tema central os primeiros cristãos. Para isso, dividiremos o nosso trabalho em três partes. Utilizaremos como fonte bibliográfica a coletânea de textos disponíveis na publicação *Cristianismos originários (30-70 d.C.)*. Além desses textos faremos referência à obra *A memória do Povo cristão*, de Eduardo Hoornaert. Para situarmos as datas históricas iremos até o manual de História da Igreja, de Henrique Cristiano José Matos: *Eu estarei sempre convosco*.

No primeiro tópico falaremos sobre missão e evangelização. Parece estranha a nossa opção por falar aqui de alguns aspectos da Igreja dos primeiros séculos. A intenção está em fundamentar, assim como fundamentam os escritos semíticos, o que é mais importante.

É preciso sempre voltar às origens, a fim de avançar na caminhada. Nunca parar, e decididamente nunca piorar.

No segundo tópico usaremos alguns textos de Atos dos Apóstolos. Sabemos que são textos aproximados aos anos 80. A nossa opção por esses textos e a delicadeza da escrita lucana, sua obra e a narrativa da experiência dos atos de Pedro e Paulo, duas colunas da Igreja.

Fecharemos este capítulo com um olhar especial sobre a história da Igreja. Traremos fatos que se distanciaram da Igreja primitiva. Não nos preocuparemos em apontar aspectos negativos desse período, mas optaremos por, apenas, fazer um recorte para melhor fundamentar a nossa pesquisa. Há cunhos positivos e negativos em todos os relatos. Aqui queremos destacar aspectos que se desviaram da mensagem central do Evangelho e da missão evangelizadora da Igreja.

2.1 Considerações sobre o conceito “missão” e “evangelização”

A teologia da missão apresenta o conceito “missão” como um termo que se tornou corrente entre os séculos XVI a XVII. Essa ideia quer se referir à ação da Igreja em relação aos não batizados como também à instituição eclesial em determinados lugares. Tornou-se mais forte e comum falar de missão e missionários ligados às novas conquistas mercantilistas promovidas por países europeus. Nesse contexto, a missão se encaixou muito bem no método colonizador proselitista e autoritário, que tornou esse conceito semanticamente poluído e distante do Evangelho.

A palavra “missão” é uma busca para o reconhecimento da ação de Deus na vida do ser humano. A Igreja é, por sua natureza, missionária. Falamos assim, porque o seu fundamento está enraizado na missão de Deus Filho pelo ânimo do Espírito Santo no plano salvífico de Deus Pai (cf. AG 1). Neste sentido, a missão da Igreja não poderia ser delimitada a espaços geográficos, como o continente americano

ou outros. Mas, deve fazer parte a sua ação evangelizadora em todas as dimensões da vida.

Infelizmente esse aspecto foi ofuscado pela ideia de empreendimento territorial. A missão da Igreja, de natureza divina, foi confundida e instrumentalizada para valorizar o domínio, a colonização, a demarcação do espaço religioso. Tudo isso implica em sujeitos. Os sujeitos, considerados nesse contexto como simples “destinatários” da missão, sofrem as consequências desse tipo de ação missionária. Os “outros” são sempre considerados os piores: idólatras, sem Deus, sem Lei e sem Rei e, por isso mesmo, devem ser catequizados. A igreja oficial não pensou que ela própria, por primeiro, deveria se evangelizar. Sempre se partiu para fora, para o “outro”, visto como diferente e esquisito, como não possuidor da cultura ocidental detentora do poder. Isso contribuiu para o preconceito de que o “outro” é pagão, impuro e inferior.

Diferente dessa visão, a autêntica evangelização tem uma forte conotação de transformação da realidade. Ela está preocupada com a mensagem evangelizadora que liberta e não com a dominação política, a exploração econômica e a imposição cultural aos povos. Em síntese, pode-se dizer que:

No seu sentido mais pleno, a evangelização é o anúncio e o testemunho do Evangelho por parte da Igreja, através de tudo o que esta diz, faz e é. A evangelização encerra, em certo sentido, todo o agir eclesial, enquanto este tem por fim anunciar e testemunhar o Evangelho do Reino. (ALBERICH, 1983, p. 42).

O termo “evangelização”, conforme Alberich, tem um bonito fundamento quando ressalta dois termos, a saber, *anúncio* e *testemunho*. Ambos estão unidos. A Igreja proclama o Evangelho, mas, além disso, é preciso ser condizente com o anúncio. A evangelização é objetiva. Ela não visa interesses institucionais. Ela é diferente da instituição eclesiástica. Nem mesmo necessita de uma instituição

e sim de homens e mulheres dispostos/as a evangelizar por amor e pela promoção do Reino de Deus.

2.2 O perfil das primeiras comunidades cristãs

As primeiras comunidades que giram em torno do fato real *Jesus Ressuscitado* têm uma marca profunda. Esta maneira de ser é caracterizada por uma comunidade ideal: “eles mostravam-se assíduos no ensinamento dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações” (At 2, 42). Esta citação bíblica orienta nossa exposição. Temos claro que se trata de uma segunda parte da obra de Lucas que é aproximadamente do ano 80. Antes disso, é possível encontrar dados sobre o perfil das primeiras comunidades. Mas queremos começar pela segunda parte da obra de Lucas. O importante para este trabalho é fundamentar, a partir dela, a ideia de que a experiência que os apóstolos realizaram com Jesus resulta em uma ‘maneira de viver’. Esta é a identidade da Igreja dos primeiros séculos. Uma comunidade preocupada em viver uma experiência de fé em Jesus e com Jesus.

Fazendo um salto metodológico aos anos 30 e 70, onde temos a datação da morte de Jesus indo até a destruição do templo de Jerusalém, notamos que é um período marcado pela evangelização, concebido como missionário e carismático. O apóstolo Paulo é uma figura importante nesse processo missionário e oferecerá uma expansão da fé no Ressuscitado. Esse tempo, na concepção de RICHARD (1995, p. 8) é “o tempo da Missão e do Espírito (30-70 d.C.) e vem antes do tempo de organização das igrejas”. É ainda um período apostólico e a base para a vivência posterior da fé cristã.

A experiência em torno do ressuscitado acompanha o testemunho comunitário. O mesmo Espírito que acompanha Jesus é agora o mesmo que dá força à caminhada dos apóstolos, como também de todos que anunciam a Boa-Nova. O Espírito é para todos. O anúncio

do *querigma*²⁵ se faz presente na experiência das primeiras comunidades. É bom notar que

estas primeiras comunidades, antes e depois da morte de Jesus, eram sustentadas e animadas por missionários e missionárias ambulantes. Estes e estas, diferentemente dos missionários judeus, não levavam nada no caminho, nem escola, nem dinheiro, mas confiavam na solidariedade do povo. (MESTERS; OROFINO, 1995, p. 35).

O fato de “não levar nada” propicia uma abertura para a acolhida da Palavra. Não estar preso ao velho, à lei, aos ensinamos da antiga comunidade. Um espírito de comunhão de vida identifica essas comunidades. São os de fora que as caracterizam. Mais que acumular, a partilha tem aí seu fundamento. A decisão pelo seguimento do Mestre os tornava mais abertos e acolhedores. As mulheres, por exemplo, tiveram um papel importante na construção dessa identidade. Elas estavam presentes na comunidade nascente e eram perseverantes e unânimes na oração como aglutinadoras da comunidade (cf. At 1, 14).

É importante lembrar os locais onde essas primeiras comunidades se reuniam para a realização dos encontros fraternos. Isso também fala de sua identidade. Enquanto os judeus se dirigiam a Jerusalém para a realização de sua liturgia, os que seguiam o Ressuscitado se reuniam em casas populares. Esse marco é norteador, tanto neste ponto de nosso trabalho como também para o próximo item deste capítulo. Nos argumentos de Mesters e Orofino (1995, p. 41) identificamos o seguinte:

Ora, as comunidades fundadas neste segundo período se reuniam não em lugares públicos, mas sim nas casas do povo: na casa

²⁵ Por κήρυγμα queremos falar de proclamação, pregação. “Mas o Senhor me assistiu e me revestiu de forças, a fim de que por mim a mensagem fosse plenamente proclamada e ouvida por todas as nações” (Tm 4,17).

de Priscila, tanto em Roma (Rm 16, 5), como em Éfeso (1Cor 16, 19); na casa de Filêmon e Ápia em Colossos (Fm 2); na casa de Lídia em Filipos (At 16, 15); na casa de Ninfa em Laodicéia (Cl 4, 15); nas casas de Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã e de Olimpas (Rm 16, 15).

O período sub-apostólico vive um novo paradigma, a saber, a descentralização do templo de Jerusalém. Esse aspecto cheira a uma separação entre judeus e os seguidores de Jesus Cristo. Reunir-se nas casas nos leva a perguntar se a estrutura comunitária corresponde às estruturas do Templo. Uma casa popular não comporta o cenário que o Templo oferece.

Em At 5, 11, quando refletimos sobre a comunidade real na qual a vida em Cristo estava inserida, percebemos que o autor de Atos dos Apóstolos usa pela primeira vez o termo Igreja. Pode ser uma informação simples, a princípio, mas na verdade nos ajuda a perceber a realidade da comunidade primitiva que se organiza mostrando, assim a sua identidade nascente. Em At 11, 26 os seguidores de Jesus Cristo foram chamados pela primeira vez de “cristãos”. É a Igreja de Antioquia que dá origem à identidade dos que seguiam a Boa-Nova. Antes disso os cristãos eram conhecidos como Nazarenos.

Pela força do Espírito Santo, Pedro e Paulo anunciavam o que-rigma. Junto aos discípulos, a comunidade instituiu sete diáconos. Estevão, que é caracterizado como homem de muita fé e do Espírito de Deus. Filipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pârménas e Nicolau. É comum o exercício do serviço à comunidade. Neste sentido não podemos deixar de ressaltar que se valorizava a ação do Espírito para o exercício na vida em comum dos primeiros cristãos. A Palavra é para todos. Jesus chamou doze apóstolos e estes instituirão sete diáconos. Doze representa a tradição judaica e sete nos fala da comunidade dos gentios a qual a Palavra de Deus deveria também ser enviada. Para os gentios Paulo será uma grande referência, assim como Pedro para os judeus.

A Palavra de Deus, com isso, é estendida a todo o mundo, a todos os povos. Pedro e Paulo são duas colunas da Igreja primitiva, mas não só. Para Hoornaert (1986, p. 80) “[...] também o centurião Cornélio, a comerciante Lídia, Aquiles e Priscila, os pecadores, os marinheiros, os comerciantes, as donas-de-casa, os artesãos” foram responsáveis pela memória da missão de Jesus. Ser cristão é ser missionário, é viver como seguidor do Mestre.

Não é tão simples separar o cristianismo nascente do judaísmo, pois aquele tem neste suas raízes. A partir das tradições do judaísmo crescem os costumes da nova comunidade. São esses embates que farão com que os apóstolos interpretem seu campo de missão somente nas terras judaicas. Paulo, porém, parte para a terra dos gentios e lá anuncia o Deus desconhecido aos pagãos (cf. At 17, 23). E percorre diferentes cidades levando os gentios a conhecerem a misericórdia de Deus que se cumpre em Jesus Cristo. Assim como outras, as Igrejas de Corinto e Éfeso são resultado da atividade missionária de Paulo.

A missionariedade é uma característica das primeiras comunidades, fundada no anúncio da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus. A centralidade das primeiras comunidades era o memorial do senhor. A celebração da Palavra e do partir do pão, assim como os dons eram colocados em comum. Uma festa movimentada por um só coração. A fraternidade era uma marca fundamental nesta etapa histórica da fé cristã.

A expansão da mensagem de salvação nos proporciona uma reflexão sobre a Igreja no seu período de institucionalização. Neste aspecto perceberemos como se inverte a obra missionária dos cristãos primitivos. Vários elementos da fraternidade, do apostolado e da compreensão da mensagem evangélica são encarados de uma forma equivocada. Isto nos leva a perguntar se, de fato, a Igreja institucionalizada é a mesma Igreja vivenciada nos primeiros séculos da fé no Ressuscitado.

2.3 Igreja institucionalizada

A Igreja passou por uma série de mudanças depois que as testemunhas oculares morreram. Os continuadores da obra missionária dos primeiros cristãos tinham uma preocupação em conservar os relatos sobre Jesus de Nazaré. Nesse sentido foram escritos os textos que chamamos de Segundo Testamento. Isso se deu devido a diferentes heresias em torno das interpretações do Senhor Jesus.

Nesse contexto, surgem diferentes concepções sobre o conteúdo de fé das comunidades primitivas. As definimos como arianas, macedônias, nestorianas e monofisitas. É interessante falar sobre elas, porque essas não eram preocupações da Igreja nascente. Ário (280-336) dizia que Jesus Cristo não era Filho de Deus, mas um ser humano como nós. Em 313, Constantino, com o Edito de Milão, concede a liberdade religiosa aos cristãos. A partir desse momento, a fé cristã sai das catacumbas e torna-se uma religião lícita.

Como resposta aos problemas que surgem com as ideias de Ário, a Igreja decide, no Concílio de Nicéia (325), que Jesus é Filho de Deus e tem a mesma natureza que o Pai. Macedônio fez críticas quanto ao Espírito Santo. Para ele, o Espírito era uma criação de Jesus Cristo. Na experiência das Primeiras Comunidades o Espírito Santo era muito importante, pois foi prometido por Jesus Cristo. Lemos assim em At 1,8: “mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, e em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra”.

Contra a heresia argumentada por Macedônio o Concílio de Constantinopla (381) defendeu a divindade do Espírito Santo. O Concílio combate os *pneumatomas* afirmando que o Espírito Santo é Deus. Neste período da história da fé o Concílio elabora a profissão de fé niceno-constantinopolitana. Temos ainda, em 431, o Concílio de Éfeso que afirmou o *theotókos*. É um concílio cristológico contra o nestorianismo. Com esse Concílio afirma-se que Jesus Cristo é Ser humano e Ser Divino e nenhuma dessas duas naturezas se separam.

Em 451 é realizado o Concílio de Calcedônia, devido o retorno das heresias contra a natureza humana de Jesus, pois falava o monofisismo que Jesus só tinha uma natureza. O Concílio proclamou que Jesus Cristo é único e que tem duas naturezas, a saber, é humano e divino ao mesmo tempo. A natureza divina não absorve a natureza humana e nem a natureza humana confunde a natureza divina. Assim, se diz que as duas naturezas são sem confusão, sem mudanças e sem separação.

Esses quatro concílios imperiais, além de estarem a favor de uma só fé, também mostram outro lado da Igreja. Quando o cristianismo foi aceito como uma religião lícita, a Igreja, em seu processo histórico, torna-se cada vez mais imperial. Para Henrique de Matos “no reinado de Teodósio I (379-395), o cristianismo é declarado ‘religião de Estado’. Sela-se uma aliança entre os dois poderes que terá uma vigência de aproximadamente quinze séculos, fenômeno conhecido na história como regime de cristandade” (MATOS, 2006, p. 21).

A partir desse momento a Igreja muda de paradigma e se distância da sua identidade: de perseguida ela passa a ser perseguidora. Em vez de evangelizar a Igreja institucionalizada passa a promover uma integridade sociopolítica e cultural (cf. MATOS, 2006, p. 29). Nos períodos de 752-757 podemos falar do *patrimonium Petri*. O papa tinha terras as quais deram origem à Cidade do Vaticano. Ele passa a ser um dono de terras e de um Estado. A Igreja, que em seu início, tinha uma identidade de partilha de bens, agora passa a ser dona dos bens. Isso proporciona um grande problema evangelizador. O papa assume um papel estranho. Ele é o sumo pontífice, tem poder absoluto. Surgem as cruzadas em nome da fé e diversas colonizações.

Evidentemente, nessas ‘missões’ a defesa da religião estava embebida de preocupações comerciais e políticas. Os povos que foram envolvidos nesse processo confundiram a missão da Igreja. Não era evangelização, mas sim tomada de posse e imposição do

regime da cristandade. A Igreja, na cristandade, vende o céu, vende os espinhos de Jesus Cristo e insígnias dos primeiros mártires. Ela inverte sua missão: cria o medo do inferno, condena culturas, julga e queima corpos.

É perceptível, para a nossa discussão, que essa forma de ser Igreja não se aproxima do modo de ser Igreja das comunidades primitivas. Não se trata de imitar ou aproximar, mas ser uma comunidade que vive a experiência de Jesus Cristo Ressuscitado. A experiência em torno de Jesus de Nazaré abre o coração humano para entender a identidade da Igreja e se desprender dos diferentes ‘deuses’ que impossibilitam de fazer memória do amor de Deus revelado em Jesus Cristo. Uma só fé, um só Senhor. Uma coerência no que anunciamos, pois “todo profeta que ensina a verdade, mas não pratica o que ensina é um falso profeta” (DIDAQUÉ, XI, 10). Neste sentido perguntamos: o que a Igreja tem refletido e o que tem oferecido como resposta a sua vocação?

Com a chegada do Renascimento a fé cristã passa a ser alimentada pelos intelectuais. Nesse período o ser humano volta a ser o centro e se buscam reavivar os valores da cultura grega. A Igreja institucionalizada entra em crise, pois surgem diferentes movimentos que querem voltar às origens. Dentro da Igreja o monaquismo entra em uma forte crise; nos chama a atenção o movimento franciscano, que desperta a Igreja para sua vocação de, na pobreza, seguir seu Mestre que viveu sua missão entre os pobres.

Grandes líderes como Lutero, Zwínglio, Calvino e Henrique III estão ‘preocupados’ com a mensagem evangélica. O cunho teológico dos seus protestos à Igreja é o retorno às fontes do Evangelho. Contra tais ideias a Igreja, no Concílio de Trento, estabelece normas a serem seguidas, como afirma Matos: “apesar de ser um dos concílios mais conturbados da história, realizou uma obra ingente no que diz respeito à doutrina e à disciplina da Igreja, contribuindo significativamente para traçar uma nova ‘identidade católica’” (MATOS, 2006, p. 54).

Essa identidade que a Igreja vai adquirindo com o Concílio de Trento foi positiva, mas também negativa. No âmbito da evangelização, que é o nosso objeto de estudo, não teve muitos avanços. A Fé Cristã e o Império ainda andavam de mãos dadas. Com a instituição jurídico-política do padroado a Igreja se aliou ao sistema colonizador na conquista de novas terras delegando aos poderes dominantes sua missão de evangelizar. Assim, a fé cristã foi instrumentalizada pelo poder político e econômico. A catequese ministrada pelos missionários estava mais ligada à europeização que à fé em Cristo. A Igreja se omite e alia-se aos interesses das coroas portuguesa e espanhola, e sucessivamente, aos de outros Estados Nacionais.

Um exemplo importante dessa relação é a missão de Frei Antônio de Montesinos e de seus confrades dominicanos. Podemos conferir as palavras da pregação.

Esta voz, disse ele, é que todos estais em pecado mortal e nele viveis e morreis por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes. Dizei, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? E que cuidado tendes de que alguém os doutrine, conheçam seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e domingos? Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não entendeis isto? Não percebeis isto? Como estais dormindo sono tão profundo e tão letárgico? Tende certeza que no estado em que estais não vos podeis salvar mais do que os mouros ou turcos que não têm e não querem a fé de Jesus Cristo.²⁶

²⁶ SERMÃO PROFÉTICO DO DOMINICANO ANTÔNIO MONTESINOS EM DEFESA DOS ÍNDIOS. Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_docu-

Em seu sermão num domingo do advento de 1551 Montesinos nos dá testemunho de um verdadeiro profetismo que consideramos um exemplo no campo da evangelização. O método missionário de Montesinos é profético, pois se afasta do método colonizador. Ele denuncia as injustiças que os espanhóis estavam praticando contra os indígenas. Montesinos denuncia assim como João Batista, nos sinóticos, identificando-se como a voz que clama do deserto: “como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia?”. Não muito diferente da realidade de João Batista, Antônio de Montesinos aparece, diante de tanta calamidade que a colonização provoca, como “voz que clama no deserto”. Para ele o maior obstáculo para a conversão e a catequese dos índios não era a idolatria que estes praticavam, mas a injustiça praticada contra eles. O colonizador é tirano e cruel com a cultura e com a religião dos nativos. A diferença é que os missionários se deixaram ser povo com os nativos. Isso fica claro quando eles levantam a voz em defesa deles, contra a crueldade dos colonizadores que não só os escravizam, mas ainda lhes impõem sua cultura.

Com o Sermão de Montesinos preparamos o terreno para uma nova discussão: evangelização e exploração são bem diferentes. Ambas se contradizem. Ou a Igreja evangeliza ou a Igreja se deixa instrumentalizar pelos poderes políticos e econômicos. Percorremos dados da história que ajudam na reflexão acerca da identidade da Igreja. Entre os primeiros cristãos e os cristãos da cristandade é notável os diferentes valores. Enquanto uns demonstram seu testemunho-experiência por meio da partilha e da vida fraterna, a Igreja da cristandade se alia aos poderes dominantes e exploradores.

Nesse sentido, desejamos, a seguir, apresentar outro paradigma importante na história da fé cristã e do processo evangelizador. Ele brota no pós-Vaticano II e está expresso na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que é enfática quando trata da identidade e vocação da Igreja. Buscamos nela essa perspectiva porque está em maior consonância com o Evangelho e com as tentativas evangélicas do atual líder da Igreja Católica Apostólica Romana, o Papa Francisco, que publicou recentemente a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Durante seu pontificado o Papa Paulo VI pede insistentemente que a Igreja, se quiser ser fiel à sua vocação missionária, reveja seu conceito e suas práticas de missão. Assim, no próximo capítulo nos propomos a analisar qual é a identidade da Igreja na *Evangelii Nuntiandi* e em que aspectos ela coincide com a *Evangelii Gaudium*.

A Bíblia, especialmente, em *Atos dos Apóstolos* 1,8 deu fundamento à teoria deste capítulo. Foi falado de alguns aspectos da Igreja dos primeiros séculos. Fundamentamos por meio da obra de Lucas as bases da missão da Igreja.

A história da Igreja tomou um lugar privilegiado neste capítulo. Estudar a história é fundamental para fazer memória das nossas raízes e avançarmos no tempo em que estivermos. Voltar a matriz cristã não é saudade, mas certeza de que estamos avançando com a história da humanidade.

Também fizemos opção por apresentar fatos da Igreja que se distanciam da Igreja primitiva. Não foi nossa preocupação apontar aspectos negativos, mas recortes que poderiam fundamentar a nossa pesquisa. O protagonismo e o interesse por métodos que contribuam para a propagação da mensagem central do Evangelho e da missão evangelizadora da Igreja. Logo, justifica-se o nosso interesse por trazer presente a missão de Montesinos. Ao olhar para essa histórica realidade missionária, ver-se de fato em nossos dias somos ousados para a afirmação da vida, da Palavra de Deus.

mentos_pdf_30.pdf>. Acesso em 07 de fev. de 2016.

3. A evangelização na *Evangelii Nuntiandi* e aproximações com a *Evangelii Gaudium*

Neste capítulo objetivamos apresentar uma ideia de evangelização para a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. A autoria do documento pontifício é atribuída ao Papa Paulo VI, mas sabemos que ela é fruto do Sínodo de 1974, sobre a Evangelização no mundo Contemporâneo. É uma exortação que pretendeu dar uma resposta aos apelos da evangelização no mundo contemporâneo. No discurso de 27 de setembro de 1974, por ocasião da Terceira Assembleia Geral do sínodo dos bispos, Paulo VI expõe duas notas de fundamental importância sobre a evangelização.

A primeira nota é assim dita: “evangelizar não é para nós convite facultativo, mas é dever estrito, tal como expresso, com aviso quase ameaçador, – é fala para si mesmo” (tradução nossa).²⁷ Essas palavras do Sumo Pontífice são provocativas. Elas têm uma força evangélica. Fazem voltar às Escrituras e nelas aprimorar o seguimento de Jesus. A segunda nota nos questiona sobre os limites da evangelização. Para o papa “a universalidade da evangelização, o que quer dizer a exigência de levar a mensagem evangélica a todos os homens sem exclusão geográfica, de raças, de nações, de história, de civilização” (tradução nossa).²⁸ Essa dimensão de espaço é essencial e constitutiva para a Igreja.

Este tema, “a evangelização”, tem favorecido diferentes questionamentos para a nossa pesquisa. Por isso, buscaremos na *Evangelii Nuntiandi* identificar os melhores argumentos que favoreçam uma

discussão acerca da identidade da Igreja. A identidade da Igreja é evangelizar; se não evangelizar ela não é a Igreja que tem como fundamento Jesus Cristo.

Por outra parte, faremos uma abordagem do documento do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Apresentaremos elementos que confirmem que em nossos dias existe uma preocupação fundamental para a evangelização, confirmando, portanto, a ideia central deste trabalho monográfico, de que a evangelização constitui a identidade da Igreja. Assim, seja com este pensamento pontifício ou com o pensamento do Papa Paulo VI, apresentaremos nossa reflexão a partir da seguinte indagação: qual é a identidade da Igreja nos documentos *Evangelii Nuntiandi* e quais aproximações com a *Evangelii Gaudium*?

3.1 Fundamentos da evangelização na *Evangelii Nuntiandi*

No décimo terceiro ano do Pontificado do Papa Paulo VI, ano de 1975, foi publicada a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Está organizada em sete partes. Utilizamos este texto para justificar a identidade da Igreja no mundo contemporâneo. A comunidade eclesial, os episcopos, os clérigos e fiéis estão imbuídos pelos valores do Reino de Deus.

A primeira parte reflete os aspectos centrais da evangelização. O Papa Paulo VI centraliza em Jesus Cristo a Boa-Nova e os fundamentos da evangelização. Com esta perspectiva, entende-se a atuação da Igreja. Com a segunda é apresentada a ideia de evangelização. O que é evangelização? Nesta parte entendemos que o testemunho de vida tem um significado nesse processo. A terceira trata-se da concretização da evangelização. Como essas ações estão organicamente ligadas ao centro evangélico, Jesus Cristo, implicando, assim, na libertação. Na quarta, o pontífice fala do modo como a evangelização pode ser aplicada. Nesse sentido, retoma a importância do testemunho de vida, do anúncio e da ação da Igreja, por meio da liturgia e da catequese. Assim, na quinta, esclarece os destinatários

²⁷ “Evangelizzare non è per noi invito facoltativo, ma è dovere stringente, come si esprime, con monito quasi minaccioso - e parlava a se stesso! III assemblea generale del sinodo dei vescovi”. *Allocuzione di apertura del santo padre Paolo VI*. 27 de set. De 1974. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740927_allocuzione-iniziale.html>. Acesso em 19 de abril de 2016.

²⁸ “[...] l’universalità dell’evangelizzazione, il che vuol dire l’esigenza di portare il messaggio evangelico a tutti gli uomini, senza preclusioni geografiche, di razza, di nazione, di storia, di civiltà [...]”. Idem.

da evangelização. A sexta devolve a toda a Igreja a mesma responsabilidade de batizados. O sétimo capítulo, busca inspirações no Espírito para aprimorar a nossa criatividade de evangelizadores onde quer que estejamos e o que somos.

A exortação nos permite reler os seus antecedentes. Qual o contexto em que surge a *Evangelii Nuntiandi*? Essa mesma pergunta orienta a seguinte questão: se a Igreja escreve sobre o anúncio do evangelho, logo a missão da Igreja estava se distanciando da missão que os evangelhos dão aos seguidores de Jesus Cristo. Isso evidência uma crise de identidade institucional. O desvio se apresenta ofensivo à vocação e carisma da Igreja, que fundamentou sua existência em Deus Pai, Filho e Espírito.

O texto *Esforços da Igreja Institucional para resolver a crise de energia evangélica*, de Michael Singleton e Henri Maurier, concebem essa crise a partir de dois aspectos: um corresponde a fato de evidenciar os desacordos da instituição sobre a evangelização e o segundo sobre a problemática que está por trás da tentativa de harmonizar os pontos de vista que estão presentes na instituição. Ainda no texto temos a seguinte realidade:

Embora representando uma organização que se considera a si mesma como obrigada por Deus a respeitar tudo o que é natural, os chefes das Igrejas locais que formam a comunhão católica, reunidos em Roma em outubro de 1974 para discutir a crise da energia em matéria de evangelização, mostraram paradoxalmente que preferiram ignorar este princípio elementar de sadio procedimento. (SINGLETON; MAURIER, 1978, p. 124).

Esta hermenêutica delega ao papa a responsabilidade e a tarefa de criticar, explorar e expor algo sobre a evangelização. Ousamos dizer que as bases da ação da Igreja parecem estar sutis, frágeis. Além disso, o ato de ignorar o princípio elementar, que é a evangelização, mostra que a Igreja ainda não se deu conta da sua identidade. Como é possível recusar aquilo que somos? Essa tentativa

sinodal quer colocar sobre o pontífice uma responsabilidade que é para todos. É dessa forma que as deficiências obscurecem a ação da Igreja. Sempre se coloca ao outro uma ou outra responsabilidade. Se uma identidade fosse assumida por todos não seria tão difícil de trabalhar os elementos essenciais de uma crise. “Assim, o tema da evangelização não é somente atual pelo fato de ser muito tratado, mas é tratado porque é, em si, de grande atualidade” (COSTA, 2012, p. 293). Consideramos superficiais as divergências sinodais e contraditórias a responsabilidade dada ao pontífice em matéria de evangelização.

Nesse sentido, a voz do papa, com a exortação *Evangelii Nuntiandi*, tem um volume reconfortador e confirmador. Todos precisam refletir e repensar a tarefa missionária da Igreja. Concordamos com Singleton e Maurier (1978, p. 126-127) quando pede ao leitor para não fazer um julgamento da exortação no campo da missão. É justo ressaltar que o mundo já fez a sua opção, seja por ter uma religião ou não.

Apesar disso, o Papa Paulo VI tem toda razão ao refletir, com essa exortação, a necessidade de uma conversão interna. Assim, ainda citando o texto de Michael Singleton e Henri Maurier (1978, p. 127) destacamos que “os efeitos da desunião entre Igrejas ou no interior duma mesma Igreja parecem muito mais desastrosos vistos do cimo da pirâmide do que vistos da sua base popular”. Com essa visão agora podemos entrar no tema da nossa pesquisa.

Quando destacamos o termo identidade estamos comprometendo cada vez mais a Igreja com o seu fundamento, Jesus Cristo. A sua existência, o seu mistério é celebrado e se entende n’Ele. Essa referência primordial é a evangelização. “A Igreja se entende a partir da missão evangelizar. A missão da Igreja tem seu fundamento na missão de Jesus Cristo” (HACKMANN, 2011, p. 19). Se a Igreja não evangeliza ela não é Igreja e não faz aliança com Jesus Cristo.

O Papa nos leva a perceber que a *Evangelii Nuntiandi*, antes de ser mais um documento do magistério da Igreja, tratou de nos apresentar a evangelização como um processo integral e global, o qual deverá, desse já, na vida de cada católico, despertar o sentido de corresponsabilidade e consciência pessoal perante as necessidades do nosso tempo. (SILVA, 2009, p. 46).

As teorias sobre evangelização dizem que a Igreja tem essa missão de anunciar a Boa-Nova. Evangelizar é a identidade da comunidade Eclesial. Quando falamos de identidade estamos pensando no objeto, na coisa em si. A identidade é interna e não externa. A conceituação é uma ferramenta generosa para nossa busca. Assim, convém saber qual é, de fato, a identidade da Igreja na *Evangelii Nuntiandi*.

Jesus Cristo é o maior evangelizador. Essa constatação é narrada pelos evangelistas e tem uma conotação perfeita. Falamos assim, porque se preocupou com o Reino de Deus e não deixou que o julgamento humano o interrompesse. A pregação do Reino é anunciada por Jesus de modo infatigável. “As suas palavras desvendavam o segredo de Deus, o seu desígnio e a sua proclamação, e modificavam, por isso mesmo, o coração dos homens e o seu destino” (EN 11). É pela palavra que Jesus desvela o Reino de Deus.

Nesse cenário evangelizador Jesus, para o Evangelho de Lc 4, 18-19 faz opção pelos excluídos da sociedade judaica, os pobres. É sabido o lugar de destaque que os excluídos da sociedade palestinese possuem no projeto evangelizador de Jesus Cristo. Mas isso não quer dizer que a Palavra de Deus fora dirigida somente aos excluídos. Aqueles ricos que mudavam de vida e faziam uma opção por seguir a Jesus também eram chamados a fazer parte de sua comunidade evangelizadora. A proposta do evangelho é para todos.

Quando olhamos para a Igreja nos vemos também nesse panorama, chamados/as a ser evangelizadores/as. Nesse sentido destacamos o fundamento: “evangelizar constitui, de fato, a graça

e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade” (EN 14). Essa identidade é fundamental para que a Igreja mantenha-se firme no seguimento de Jesus. Ela é o termômetro, que revela a sua fidelidade. A Igreja [...] existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição (EN 14).

O olhar da Igreja para o mundo em nenhum momento deveria ser de condenação. O Concílio Vaticano II deixou bem claro que a Igreja é “sacramento de salvação” para o mundo, e como tal, sua servidora que, movida pela Palavra encarnada oferece ao mundo o Deus da Vida. A Igreja tem o papel de prolongar e continuar (cf. EN 15) a missão evangelizadora de Jesus. É interessante perceber que esses dois verbos prolongar e continuar dialogam com qualquer tempo em que a Igreja estiver atuando em qualquer cultura. Além desses verbos, aqui fazemos menção aos verbos proclamar, testemunhar e transformar. “Embora a Exortação não analise a relação entre as três dimensões apontadas (proclamar, testemunhar e transformar), ela limita-se a apresentá-las no todo da evangelização” (COSTA, 2012, p. 294).

O Papa Paulo VI diz que a “comunidade dos cristãos, realmente, nunca é algo fechada sobre si mesma” (EN 15). Para corresponder aos desafios da evangelização não é oportuno fechar-se, mas estar sempre em movimento. Esse movimento oportuno para a Igreja diz da sua missão. Quando aberta aos sinais dos tempos e à conversão ela desperta a curiosidade. Com isso, o testemunho fala mais alto, faz acontecer a evangelização. Nesse sentido, não é uma tarefa apenas do Pontífice, mas de toda a Igreja. Cada pessoa batizada tem a missão de evangelizar e essa atividade é muito importante para afirmar a identidade da Igreja.

Sendo assim, convém que cada membro esteja disposto a se deixar evangelizar. Primeiro em âmbito interno. Se a Igreja consegue

dar conta de si mesma, torna-se mais significativa a sua missão. Esse dado importante da *Evangelii Nuntiandi* n. 15 denuncia o descaso de membros não comprometidos com a missão. É mais fácil falar para outros do evangelho que viver o evangelho. O compromisso evangélico está ligado com a mudança interior. Para evangelizar é necessária uma conversão da consciência pessoal e coletiva. Depois disso, entramos na respectiva evidência do testemunho.

Buscamos no artigo de Javier Díaz Tejo, *Relectura del proceso evangelizador a luz de Evangelii Gaudium*, uma síntese da noção de evangelização na *Evangelii Nuntiandi*. Para o autor cinco fases são significativas: o testemunho (EN 21); o primeiro anúncio (EN 22); a catequese (EN 23); adesão comunitária (EN 23); apostolado (EN 24) (cf. TEJO, 2014, p. 155). Essa noção de Tejo é interessante para perceber as bases da evangelização. Para o autor, a *Evangelii Nuntiandi* apresenta a evangelização em etapas que são dinâmicas e acontecem por meio de uma repetição cíclica.

3.2 O que a Igreja entende por evangelizar, já que essa é sua identidade?

A exortação diz que “evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa-Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade [...]” (EN 18). Além disso, insistimos na conversão interior, por ser uma exigência importante para o testemunho e compromisso com o Reino de Deus. O papa discursa sobre algo fundamental nesse processo: “não haverá nunca evangelização verdadeira se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não forem anunciados” (EN 22). É importante saber que a centralidade é o Filho de Deus. Ele nos mostrou o amor misterioso de Deus. Essa experiência é fundamental no processo de evangelização. Esse constitui o primeiro passo. Se quem escuta irá aderir à comunidade eclesial ou

não é consideração para um segundo momento. O mais importante é anunciar Jesus Cristo e seu projeto de vida.

Essa preocupação tem uma conotação por demais maravilhosa: implica dizer que quem é evangelizado, faz a experiência com o Cristo e, em sua liberdade, também passa a evangelizar. Essa é uma lógica que não se contradiz. Quem acolhe o anúncio e faz a experiência, dá testemunho, entrega-se pelo Reino. Muitas vezes pensamos que em matéria de evangelização o que é mais importante é falar, mas nesse ponto nos enganamos. A evangelização é um testemunho. Por isso, convém deixar claro que na evangelização o Filho de Deus quer salvar a todos a partir da misericórdia e graça de Deus mesmo. Pois, Deus faz uma aliança conosco. São elementos dessa aliança a concretização do amor, da fraternidade, do perdão e a ajuda mútua. É importante ressaltar esses elementos nas palavras do Papa:

A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que ela se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real (EN 63).

A evangelização não faz o seu processo distante da realidade em que a experiência de Deus é anunciada. A pessoa que evangeliza procura dialogar com a Igreja particular; ela se incultura, deixando-se ser evangelizada também. Essa atitude quer construir um rosto de Deus a partir do que cada cultura oferece, nada desprezando, pois Deus valoriza cada cultura do jeito que ela é. Só respeitando o *outro* como *outro* é que se evangeliza. Precisa-se valorizar a inculturação, respeitando os valores do *outro* quando apresentamos a fé cristã.

Outro ponto importante é que a Igreja particular deve estar vinculada à Igreja universal. Na *Evangelii Nuntiandi* só é possível acontecer uma verdadeira evangelização se a Igreja particular estiver em comunhão com a Igreja universal (cf. EN 64). É por isso, que

se insiste tanto na ideia de que toda Igreja particular é chamada a evangelizar, a oferecer ao povo uma – não a única – experiência de salvação. Isso exige da Igreja e de seus membros uma preparação séria, onde seja possível anunciar Jesus Cristo, e não os méritos e títulos que a pessoa evangelizadora apresenta.

Gostaríamos ainda de ressaltar a importância da ação do Espírito Santo no processo de evangelização. A pessoa que evangeliza nada pode fazer sem a ação discreta do Espírito. Na *Evangelii Nuntiandi* nº 75, temos uma teorização sobre a ação do Espírito. Sem essa força as motivações para a evangelização se tornam frágeis. O Espírito Santo é o agente principal da evangelização; “[...] de fato, somente ele suscita a nova criação, a humanidade nova que a evangelização há de ter como objetivo, com a unidade na variedade que a mesma evangelização intenta promover na comunidade cristã” (EN 75). Nesse sentido, o Espírito é o protagonista da missão. A pessoa que evangeliza é tão somente seu instrumento na obra evangelizadora.

Em matéria de evangelização, quais elementos podem ser destacados na *Evangelii Gaudium* que estão em proximidade com a *Evangelii Nuntiandi*?

3.3 A alegria de evangelizar

Em 24 de novembro de 2013 o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* que, em seu título, ressalta a importância da alegria na ação evangelizadora. Esse documento apresenta elementos importantes para a evangelização no mundo atual. Para Losada (2014, p.11, tradução nossa) “o enfoque da Exortação consta basicamente de três componentes: a alegria, a boa notícia e o contexto do mundo atual”.²⁹ Achamos bem articuladas as aproximações que esse texto traz com relação à *Evangelii Nuntiandi*.

A primeira fala sobre a evangelização no mundo contemporâneo, e a segunda sobre a evangelização no mundo atual. “Mais importante, porém, do que definir exatamente o significado do termo ‘evangelização’ é captarmos seu alcance na opção evangelizadora da Igreja de hoje” (ALBERICH, 1983, p, 42). Perguntamos: existe algo de novo? Qual a teologia que o Papa Francisco apresenta acerca da evangelização no mundo atual?

É bastante conhecida de todos a alegre canção bíblica: “*fazer ressoar a Palavra de Deus em todo lugar!*” Essa proposição carrega em seus termos a universalidade da mensagem evangélica. A Palavra de Deus ecoa, mas como ela está sendo difundida? Começemos com esse refrão meditativo para apresentarmos na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* os fundamentos da evangelização no mundo atual. É um documento que responde aos anseios do Sínodo de 2012 sobre a nova evangelização. Seja por Paulo VI como por Francisco, que a mensagem do Reino seja difundida por evangelizadores alegres, animados e pacientes (cf. EG 10). O Papa Francisco no “seu texto não segue a articulação de Paulo VI, mas a supõe, aprofunda, amplia e atualiza” (GALLI, 2014, p. 63, tradução nossa).³⁰

A pessoa evangelizadora não deve se dar por satisfeita em anunciar a mensagem evangélica nos moldes tradicionais, apresentando soluções prontas e acabadas, pois quem fez a experiência com Cristo, vive uma profunda novidade. “Na realidade, toda a ação evangelizadora autêntica é sempre ‘nova’” (EG 11). Palavras e atitudes, testemunhos criativos, com um renovado significado, nas palavras de Francisco, fazem parte de um itinerário renovador do evangelizador. Mais vale a evangelização criativa que a conservação das estruturas.

O Papa Francisco insiste, assim como o Papa Paulo VI, em uma evangelização que aconteça por meio do testemunho. Uma atitude

²⁹ “El enfoque de la Exhortación consta básicamente de tres componentes: la alegría, la Buena Noticia y el contexto del mundo actual”.

³⁰ “Su texto no sigue la articulación de Pablo VI pero la supone, profundiza, amplía y actualiza”.

que desperte o interesse e a adesão. Para esse modelo de Igreja a pessoa batizada precisa entender que o evangelho exige desinstalação. A parábola do vinho novo em odres velhos pode nos ajudar a entender melhor esse processo evangelizador. “A Igreja ‘em saída’ é uma Igreja com as portas abertas” (EG 46). Abertas para sair e chegar ao encontro do *outro*, também para acolher quem desejar participar da comunidade. Implica uma mudança radical por causa da evangelização. “O Papa reafirma a convicção de que a evangelização não é uma obra de uns poucos privilegiados, mas que é uma tarefa de todo o povo de Deus; ninguém está excluído” (LOSADA, 2014, p. 32, tradução nossa).³¹ É necessário entender que “a Igreja, porém, não é uma alfândega, mas a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (EG 47). Esta é a identidade da Igreja. Evangelizar a todos, fazendo com que a experiência com Deus aconteça. Estar lado a lado do povo e deixar-se contagiar por suas necessidades.

Na *Evangelii Gaudium* identificamos um método para evangelização que consideramos oportuno para o nosso trabalho. É composto de três estágios. O primeiro momento é definido como um *diálogo pessoal*, o segundo é a *apresentação da Palavra* e, o terceiro, quando oportuno, *uma breve oração* (cf. EG 128). Justifica-se a escolha desse modo de evangelizar por se aproximar mais de um evento comum a todos os públicos. Para que isso aconteça de forma criativa, com entusiasmo, é fundamental estar familiarizado com a Palavra de Deus. Neste sentido destacamos o fato de que “a Igreja não evangeliza, se não se deixa continuamente evangelizar” (EG 174). Ainda faz parte desse itinerário *a escuta*. Saber escutar para poder entender os apelos do outro.

Para o Papa Francisco, “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176). Essa implicação leva em consideração a atuação do Espírito para a liberdade. Olha-se para o ser humano com amor. Efetiva-se a caridade e a compaixão. Seguindo o Mestre que vai ao encontro do outro, afirmamos a nossa identidade. “Dois elementos fundamentais da sua identidade como Igreja são a intimidade e a comunhão”³² (LOSADA, 2014, p. 26, tradução nossa). Requer da pessoa que evangeliza a capacidade de oferecer à outra, nas palavras do Papa Francisco, uma solidariedade, pela qual pensemos mais na vida comunitária e na promoção da vida (cf. EG 188). A pessoa evangelizadora é, na verdade, uma seguidora de Jesus. E, nesse sentido, confirma as palavras evangélicas “[...] sereis minhas testemunhas [...] até os confins da terra” (At 1,8).

Essa identidade está sempre em comunhão com o fundamento da nossa fé, Jesus Cristo. O tema da evangelização é muito atual. Mostramos a importância de repensar as nossas atitudes na ação evangelizadora a fim de que o ser humano possa fazer uma verdadeira experiência de Deus na acolhida do evangelho que anunciamos.

A *Evangelii Nuntiandi* apresentou melhores argumentos para se pensar sistematicamente a identidade da Igreja. Com as diferentes citações do documento, ressaltamos que a identidade da Igreja consiste na ação evangelizadora. O texto é atual e muito diz para a cultura missionária.

Foi nossa opção abordar a Exortação Apostólica do Papa Francisco, a *Evangelii Gaudium*, para confirmar que, também em nossos dias, existe uma preocupação fundamental com a evangelização. Essa característica da Igreja não está engessada, mas está sempre em aprimoramento. A pessoa evangelizadora, por causa do Reino de Deus, sempre procura se atualizar e, nesse sentido, formar-se para manter a Palavra de Deus em diálogo com a cultura em que for apresentada.

³¹ “El Papa reafirma la convicciones de que la evangelización no es una obra de unos pocos privilegiados, sino que es una tarea de todo el Pueblo de Dios; ninguno está excluido”.

³² “Dos elementos fundamentales de su identidad como Iglesia son la intimidad y la comunión”.

Conclusão

O nosso trabalho discutiu a hipótese de que a evangelização é definidora da identidade da Igreja. A evangelização se faz urgente neste mundo secularizado, onde pouco se quer ouvir falar do reino de Deus e da vida eclesial. Pois, se a evangelização não acontecer, estaremos sendo uma instituição como qualquer outra que o mundo secularizado apresenta, mas não a Igreja que se fundamenta em Jesus Cristo e nos apóstolos. A Igreja é esperança e, sendo assim, é preciso reavivar a fé e evangelizar.

Com o primeiro capítulo foi percorrido uma análise em torno da missão. Proclamar o Evangelho é o campo de atuação central da comunidade eclesial. Essa reflexão tomou novas perspectivas com a celebração do Concílio Vaticano II. Esse evento 'sacudiu' a Igreja. Ajudou-lhe a perceber-se mais no mundo. A natureza da Igreja é para evangelizar, é o destaque da AG. Com o Sínodo de 1974, a Igreja passa a entender-se como sinal de salvação. A proclamação da Palavra converte em libertação. O amor e o testemunho revelam a condição da Igreja habitada pelo Espírito.

Foi feito no segundo capítulo uma retomada as bases acerca da missão. Entre os séculos XVI e XVII ela se referia à ação da Igreja. Essas atitudes não permitiram a consciência de primeiro se deixar evangelizar. Em outro momento, vimos que Paulo foi entendido como um importante homem que propagou o Ressuscitado. O mesmo Espírito que guiou Jesus é o mesmo que conduz as comunidades nascentes. Nessa fase do cristianismo, ser cristão era o mesmo que ser missionário.

Os diferentes entendimentos sobre a fé, a aliança entre estado e religião fez com que a evangelização tomasse novos horizontes. Foi importante, recapitular o Sermão de Frei Antônio por dizer muito seja neste contexto de Igreja, como também, no campo da evangelização.

Com o terceiro capítulo foi tratado dos elementos constituintes da identidade da Igreja. Quando assumida por todos não é tão difícil de perceber o seu campo de atuação. Sendo assim, voltamos para a dimensão interior da Igreja. Deixar-se ser evangelizado/a, e evangelizar constitui os pilares da missão. O compromisso evangélico está ligado com a mudança interior. Valoriza-se a inculturação, o outro. Uma evangelização em saídas.

A pesquisa sistematizou os conhecimentos prévios acerca da evangelização da Igreja. A princípio era entendido como algo que acontecia de dentro para fora. Com este trabalho, foi percebido que a evangelização também tem um movimento evangelizador interno. Isso trouxe novas implicações em matéria de evangelização. Ainda nos perguntamos se a Igreja não precisaria se desorganizar para se organizar em torno dos novos paradigmas do homem pós moderno e deixar-se ser conduzida por uma mística da interioridade.

Portanto, a identidade da Igreja é evangelizar. É preciso ser iniciado nessa cultura. Pelo batismo, nascemos para uma Comunidade Eclesial. A consciência filial se forma a partir de um encontro com Deus. Isso a Igreja tem que proporcionar. Nesse sentido, constitui a nossa formação os ensinamentos de Jesus Cristo. Essa é uma experiência que, uma vez feita muda o nosso jeito de ser e de atuar no mundo. Constitui a nossa existência, enquanto Igreja, a nossa abertura em seguir o mestre que diz: “[...] vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me” (Mt 19, 21).

Bibliografia

ALBERICH, Emílio. *A catequese na Igreja de hoje*. Trad. de Izabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1983.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 2002.

COSTA, César Augusto Soares da. O debate teológico sobre a evangelização e a libertação na perspectiva da *Evangelii Nuntiandi*. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 286-321, jul./dez. 2012. Disponível: <file:///C:/Users/HP/Downloads/12307-45708-1-PB%20(4).pdf>. Acesso em: 15 fev. 2015.

DIDAQUÉ. *A instrução dos doze apóstolos*. Disponível em: <http://www.universocatolico.com.br/index.php?/pdf/didaque.pdf>. Acesso em 16 de dez. de 2015.

CAVALHEIRA, M. P.; DUPONT, Gérard; QUEIROZ, A. C.; GORGULHO, G. S.; LIBÂNIO, L. B. *O sínodo de 1974: a evangelização no mundo de hoje; reflexões teológico-pastorais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1975.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

GALLI, Carlos María. Lectura teológica del texto de *Evangelii Gaudium* en el contexto del ministerio pastoral del Papa Francisco. *Medellín: teologia y pastoral para América Latina*, Bogotá: ITEPAL, v. 40, n. 158, p. 47- 88, abr./jun. 2014.

HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Série I: experiência de Deus e justiça, Tomo 3).

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Autocompreensão da Igreja católica romana em relação ao pluralismo social e religioso. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 16-32, jan./jun. 2011. Disponível: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8259/2/Auto-compreensao_da_Igreja_Catolica_Romana_em_relacao_com_o_pluralismo_social_e_religioso.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2015.

LOSADA, Leonidas Ortiz. La alegría del Evangelio: una Buena Noticia para América Latina y El Caribe – Visión global de la *Evangelii Gaudium*. Medellín: teologia y pastoral para América Latina. Bogotá: ITEPAL, v. 40, n. 158, p. 7-45, abril/jun. 2014.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época – as etapas da história, do ano

30 ao ano 70. In: Cristianismos originários (30-70 d.C.). *Revista de interpretação bíblica latino-americana*, Petrópolis-Vozes/Sinodal-São Leopoldo, v. 03, n. 22, p. 34-44. 1995.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Eu estarei sempre convosco*. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2006. (Coleção livros básicos de Teologia, 13).

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. *Gaudium et Spes*. In: _____. CONCÍLIO VATICANO II – Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Lumen Gentium*. In: _____. CONCÍLIO VATICANO II – Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Ad Gentes*. In: _____. CONCÍLIO VATICANO II – Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Allocuzione di apertura del santo padre Paolo VI*. 27 de set. De 1974. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740927_allocuzione-iniziale.html>. Acesso em 19 de abril de 2016.

RICHARD, Pablo. As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C.). In: Cristianismos originários (30-70 d.C.). *Revista de interpretação bíblica latino-americana*, Petrópolis-Vozes/Sinodal-São Leopoldo, v. 03, n. 22, p. 07-21. 1995.

SERMÃO PROFÉTICO DO DOMINICANO ANTÔNIO MONTESINOS EM DEFESA DOS ÍNDIOS. Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_30.pdf>. Acesso em 07 de fev. de 2016.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. A história de Jesus de Nazaré. Tradução de Jaime A. Clasen. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996. (Série II: O Deus que liberta seu povo).

SILVA, R. N. *Dimensão escatológica da evangelização: um estudo teológico-pastoral da escatologia da exortação apostólica Evangelii Nuntiandi do papa Paulo VI*. [Dissertação de Mestrado em Teologia]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www2.dbd.pucRio.br/pergamum/biblioteca/php/>

mostrateses.php?open=1&arqtese=0710448_09_Indice.html >. Acesso em: 20 mar. 2015.

SINGLETON, Michael; MAURIER, Henri. Esforços da igreja institucional para resolver a crise de energia evangélica – O 4º Sínodo Romano e a *Evangelii Nuntiandi. Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 134, n. 4, p. 124-130, 1978.

TEJO, Javier Díaz. Relectura del processo evangelizador a la luz de *Evangelii Gaudium. Medellín: teologia y pastoral para América Latina*, Bogotá: ITEPAL, v. 40, n. 158, p. 151-171, abr./jun. 2014.

Recebido em: 03/04/2017

Aprovado em: 02/06/2017

Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica

Karl Barth:
a brief introduction to his thinking
on the horizon of theological ethics

*Jefferson Zeferino**

Resumo: Este artigo busca uma introdução do pensamento de Karl Barth no horizonte da ética teológica. Desta forma, por meio da apresentação da relação de Barth com a teologia de seu tempo pretende-se aqui mostrar a possibilidade de identificar em Barth uma interlocução pertinente na atualidade, especialmente em virtude de sua compreensão da ética como *télos* do fazer teológico.

Palavras-chave: Karl Barth; Teologia Liberal; Teologia Dialética; Dogmática Eclesial; Ética teológica.

* Bacharel em Teologia pela Faculdade Luterana de Teologia de São Bento do Sul/SC, FLT. Mestre e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR. Membro do grupo de pesquisa *Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura, Práxis*. Membro-fundador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso da PUCPR. Membro do Movimento Ecumênico de Curitiba, MOVEC. Membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB. Bolsista CAPES. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

Abstract: This work intends to present an introduction to Karl Barth's theology on the horizon of theological ethics. Therefore, through the analysis of Barth's relation to his time theology, the work demonstrates that studying Barth nowadays is still relevant regarding to the idea of ethics as the *telos* of the theological task.

Keywords: Karl Barth; Liberal Theology; Dialectical Theology; Church Dogmatics; Theological Ethics.

Considerações iniciais

A linguagem teológica requer constante atualização sem que se negligencie a tradição. Nesta direção, é salutar que a teologia não perca sua relação com os grandes teólogos que pensaram a vida à luz da tradição judaico-cristã antes. Em nossa abordagem, buscamos uma aproximação do pensamento de Karl Barth de forma introdutória.¹

A pesquisa sobre Barth na atualidade é justificada em virtude de suas importantes contribuições para a teologia no século passado. De acordo com Boff,² Karl Barth é um dos principais representantes da teologia moderna ao lado de Karl Rahner. John Webster, por sua vez, compreende que Barth é o teólogo protestante mais importante desde Friedrich Schleiermacher. Apesar disso, segundo Webster, a assimilação das contribuições de Barth para a teologia cristã está apenas começando. O que é ainda mais verdadeiro no contexto brasileiro. A grande relevância teológica de Barth, entende Webster, também se deve ao fato de ser impossível separar sua obra de sua vida, sendo que os seus escritos devem ser lidos à luz dela e

vice-versa.³ Desta relação entre vida e teologia, segundo Gutiérrez⁴ é que surgem as teologias realmente significantes, comenta ele acerca de Barth e Bonhoeffer.⁵

Para Santana Filho,⁶ não é fácil situar Barth dentro de uma escola na história da teologia, para ele “Karl Barth é um pensador múltiplo” que “não fundou uma escola: fundou uma era”. Para ele, Barth “é da grandeza de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Schleiermacher. Por isso é preciso falar da época pré-barthiana, barthiana e pós-barthiana da teologia moderna”. Contudo, “longe de ser unanimidade, tornou-se alvo de ataques dos mais diferentes segmentos da teologia”. Os conservadores lhe criticam por não estar totalmente de acordo com a herança da Reforma, enquanto que os liberais “desconfiam que sua teologia seja irrelevante para a mente moderna”. Mesmo assim, foi considerado por Paul Tillich “o mais influente teólogo da Igreja Confessante dos dias do Terceiro Reich”.

Além disso, Santana Filho⁷ atenta que sempre se faz necessário “esclarecer de qual Barth estamos falando. E mesmo aí não há consenso”. Pois, ao se negligenciar “os diferentes Barth através dos tempos e que foi se renovando a cada novo período é que se comete injustiça contra seu pensamento”. Por isso ele propõe a seguinte estrutura: 1. O pré-barthiano – o Barth da formação liberal; 2. O proto-barthiano – Barth da 1ª edição da *Carta aos Romanos* (1919); 3. O primeiro Barth – da 2ª edição da *Carta aos Romanos* (1922); 4. O Barth da maturidade – da Dogmática da Igreja (1932 em diante).⁸

³ WEBSTER, J. *Introducing Barth*, p. 1.

⁴ GUTIÉRREZ, G. *A força história dos pobres*, p. 321.

⁵ Utilizamos aqui o primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado adaptada para o formato de artigo: ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Dissertação (mestrado). BOFF, C. (Orientador). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.

⁶ SANTANA FILHO, M. *Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana*, p. 51.

⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹ Em nosso texto não apresentamos aspectos mais pormenorizados acerca da vida de Karl Barth. Indicamos para um aprofundamento em sua biografia: BUSCH, E. *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*; BUSCH, E. *The Great Passion*; CORNU, D. *Karl Barth: teólogo da liberdade*; ZEFERINO, J. *Karl Barth e a Teologia da Libertação*.

² BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*, p. 637.

Aqui, entendemos que poderíamos colocar ainda outro momento, a partir de 1956, com o trabalho de Barth sobre *A humanidade de Deus*. Com este texto Barth compreende que o Deus cristão não pode ser pensado aquém de sua humanidade.⁹ Em suas próprias palavras:

A humanidade de Deus – isto, corretamente compreendido, deve por certo significar: o seu relacionar-se com o ser humano e o voltar-se para ele; Deus que fala com o ser humano em promessa e mandamento; o ser, a intervenção e a ação de Deus em favor do ser humano; a comunhão que Deus mantém com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus, exceto como Deus do ser humano.¹⁰

A partir do conceito de humanidade de Deus, o totalmente outro se torna totalmente aqui. É como se Barth equilibrasse a balança com o Barth da teologia dialética. A humanidade não é menosprezada de forma alguma, muito pelo contrário, ela faz parte do próprio ser de Deus. Apesar de que o texto que condensa tais posições seja de 1956, já é possível ver que estas intuições de fundo estão presentes no texto “Ética como tarefa da doutrina de Deus”, de 1942. Para Barth,¹¹ na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor. No entanto, como pontua Webster,¹² já no jovem Barth é possível notar os aspectos que seriam desenvolvidos *a posteriori*. Inclusive o conceito de humanidade de Deus.

Adiante, analisamos o pensamento de Karl Barth em relação com a teologia de seu tempo.

Karl Barth e a teologia liberal

É importante ressaltar que a obra teológica de Karl Barth “desenvolve-se em meio ao liberalismo teológico mais exagerado, tendo nascido exatamente como reação radical a ele”.¹³

Toda a geração de Barth foi “grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher¹⁴ e Ritschl”. Entende Santana Filho que “para esses autores, a teologia não poderia ser construída sobre argumentos filosóficos abstratos”. Eles queriam “encontrar uma base comum para a experiência religiosa que pudesse ser autoevidente tanto para quem crê como para o incrédulo”. Neste sentido, “Schleiermacher achava que tinha encontrado essa base ao afirmar que a essência da religião era o sentimento da dependência absoluta de Deus”.¹⁵ Entretanto, vale salientar que a ênfase de Schleiermacher está muito mais no sentimento do que naquilo de que se é dependente.

Enquanto Barth estudava, praticamente “todos os grandes teólogos e professores [...] aceitavam os métodos da crítica radical”. E na esteira de um dos professores que mais influenciaram Barth, W. Herrmann, concordava-se “que a pesquisa histórica não pode nos confrontar com o Salvador Jesus Cristo, mas pode nos ajudar a encontrar o Jesus histórico que os cristãos afirmam ser seu Salvador”. Quanto a Ritschl, este “via um cristianismo mais ético. Sua ideia central era que o núcleo da mensagem cristã era a justiça moral que ele encontrava na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus”. Não à toa que ao ser ordenado, “em 1908, na catedral de Berna, Barth

¹³ MONDIN, B. Os grandes teólogos do século vinte, p. 35

¹⁴ A abrangência e a importância da influência de Schleiermacher na teologia de Barth é tópico para o qual não temos espaço neste trabalho, mas que merece uma atenção à parte. Para tanto indicamos a reflexão do próprio Barth sobre Schleiermacher em sua renomada obra “A teologia protestante no século dezenove”: BARTH, K. Schleiermacher. In: _____. Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306-354.

¹⁵ SANTANA FILHO, M. Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana, p. 59.

⁹ Sobre este tema ver: ZEFERINO, J.; BOFF, C. A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética, p. 89-100.

¹⁰ BARTH, K. A humanidade de Deus, p. 389.

¹¹ Idem, Ethics as a task of the Doctrine of God, p. 549.

¹² WEBSTER, J. Karl Barth, p. ix.

tinha sua mente assentada sobre os pressupostos do liberalismo teológico do século XIX”.¹⁶

Para melhor contextualizar o leitor com o que se entende por teologia liberal trazemos aqui a breve síntese de Gibellini:

O termo *liberalis teologia* encontra-se já no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791), que tencionava indicar com isso um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática. A teologia liberal (*liberale Theologie*) nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia europeia do século XIX – com a teologia protestante.¹⁷ Tem seus antecedentes históricos na filosofia da religião de Hegel e na teologia de Schleiermacher. Não é uma escola bem definida, mas um movimento polimorfo, no qual se podem distinguir diferentes linhas de pensamento. É chamada de teologia liberal a interpretação racionalista do Novo Testamento (Baur, Strauss, Bauer) da primeira metade do século XIX. Em sentido mais apropriado, é designada como teologia liberal a reflexão do teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl (1822-1889), e de sua escola [...] e tinha como órgão a revista *Christliche Welt*,¹⁸ fundada em Berlim em 1877, a qual se propunha encarar os novos problemas do mundo e da sociedade numa perspectiva evangélica e servir de intermediário entre o mundo dos eruditos e os resultados da investigação de uma teologia que se queria crítica.¹⁹

Suas principais características eram:

a) assunção rigorosa do método histórico-crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; c) leitura predominantemente ética do cristianismo. Em sintonia com o otimismo liberal, ela visava

harmonizar o mais possível a religião cristã com a consciência cultural da época.²⁰

Com o advento da Primeira Guerra Mundial²¹ e a partir de sua experiência pastoral, Karl Barth rompe com a teologia liberal. Transcrevemos aqui a reação de Barth a postura de seus professores ante a política de guerra germânica:

Pessoalmente, não posso esquecer aquele triste dia do início de agosto de 1914 no qual 93 intelectuais alemães afirmaram publicamente sua concordância com a política belicista do imperador Guilherme II e de seus conselheiros; profundamente assombrado, tive que constatar que, entre estes, constavam os nomes de todos os professores de teologia que até então eu respeitara e ouvira com confiança. E, como eles se haviam enganado em seu *ethos* de forma tão marcante, uma conclusão se me impunha; não podia mais segui-los em sua ética e em sua dogmática, em sua exegese da Bíblia e em seu modo de ensinar a história; resumindo, a partir daquele momento, a teologia do século XX, ao menos para mim, não podia mais ter nenhum futuro.²²

Barth também teve sua crise com o liberalismo aprofundada pelas dificuldades da vida pastoral diante da urgência de uma pregação relevante.²³ “Percebeu que a teologia nada significa se o teólogo não souber responder as questões vivas da comunidade onde tem

²⁰ Ibidem, p. 19.

²¹ Sobre este tema, cabe a reflexão de Dorrien: “Então, fatalmente, em 1 de agosto de 1914, em nota pública escrita por Harnack, o Kaiser Guilherme II convocou a nação alemã para a guerra. [...] Nas primeiras semanas da guerra, ele [Barth] também reclamou amargamente com Martin Rade que seus anteriores professores estavam tentando sacralizar o esforço de guerra da nação como uma experiência religiosa. [...] Em três edições sucessivas da *Die Christliche Welt*, porém, ele [Rade] e outros teólogos alemães afirmaram que Deus era o ‘único possível fundamento e autor’ do crescimento do entusiasmo da guerra que o povo alemão estava experimentando” (DORRIEN, G. *Theology without Weapons*, p. 37).

²² BARTH apud GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 18.

²³ Crise assinalada por Tillich, ao falar do envolvimento existencial do teólogo com os temas da teologia. Ver: TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 49.

¹⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁷ Aspecto que Küng designa como assimilacionismo. Ver: KÜNG, H. *Great Christian Thinkers*. New York: Continuum, 1994, p. 199.

¹⁸ Karl Barth foi editor assistente desta revista, trabalhando sob a orientação de Martin Rade. Ver: Webster, J. *Introducing Barth*, p. 3.

¹⁹ GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 19.

que pregar”.²⁴ Desta forma, a teologia da crise surge também da crise pessoal de Barth diante das demandas da realidade em relação a sua formação na teologia liberal. Isto é, uma forma de *ethos* precisava ser superada em função de uma ética que se mostrasse mais adequada ao que Barth compreendia como as reais demandas da sociedade.

Karl Barth e a teologia dialética

A ruptura de Barth com a ética, a dogmática e a exegese da teologia que o precedia é bastante notada em seu desenvolvimento teológico. O primeiro movimento que se percebe é sua interpretação bíblica, com a *Epístola aos Romanos*, que é marcada por Deus enquanto o *totalmente Outro* e pelo pensamento de Kierkegaard; mais tarde seus trabalhos dogmáticos, independentemente do método (dialética ou analogia da fé) são acentuadamente cristocêntricos. A partir destas bases seu pensamento ético é sempre influenciado pela ideia de um Deus que se coloca de forma definitiva ao lado do ser humano na história. Cabe aqui a análise de Gutiérrez, quando compara os desdobramentos éticos das teologias de Barth e Bultmann. Para ele, pode parecer surpreendente que Karl Barth “é sensível à situação de exploração vivida por amplos setores da humanidade”. Justamente por ser “o teólogo da transcendência de Deus”. Em contrapartida Bultmann “ignora as questões procedentes do mundo de opressão criado precisamente pela pessoa moderna que constitui seu ponto de partida”. Para Gutiérrez aquele “que parte do ‘céu’ é sensível àqueles que vivem no inferno deste mundo; o que parte da ‘terra’ mostra-se pouco atento à situação de exploração sobre a qual ela está construída”. Segundo Gutiérrez, “um autêntico e profundo sentido de Deus não somente não se opõe a uma sensibilidade ao pobre e ao seu mundo social como também, em última instância só

pode ser vivido na solidariedade com eles”. Ou seja, o “espiritual não se opõe ao social”. Para o teólogo peruano, “a verdadeira oposição está entre o individualismo burguês e o espiritual segundo a Bíblia”.²⁵ Desta forma, a ética de Barth é extremamente marcada por questionamentos éticos justamente por pensar o ser humano à luz do Deus triúno, compreendido como totalmente homem por meio de Jesus Cristo.

O grupo da teologia dialética

Os teólogos que juntamente com Barth levaram o projeto da dialética adiante foram decisivos para o curso da teologia no final do primeiro quarto do século vinte. Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Eduard Thurneysen e a revista *Zwischen den Zeiten* foram os grandes promotores desta nova frente teológica, tendo Barth como seu principal expoente. A característica mais marcante da teologia dialética – de acordo com Gibellini fundamentado na análise de Pannenberg – “consiste em enfatizar muito a transcendência de Deus em relação ao mundo e ao homem e a soberania de sua revelação”. A teologia dialética pode ser vista da seguinte maneira:

a) a revelação tem estrutura dialética, na medida em que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente [...]; *b)* consequentemente, os enunciados teológicos também devem observar uma metodologia dialética, quer dizer, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. O exemplo mais transparente continua sendo a linguagem da *Epístola aos Romanos*. A teologia dialética, portanto, não é uma *Vermittlungstheologie* – uma teologia conciliadora como o eram a *Erlebnistheologie* e a teologia liberal – que tente harmonizar Deus e o homem, fé e cultura, e sim uma teologia que procede por contraposições dialéticas. É uma teologia que nasce em um tempo de crise, mais precisamente entre tempos de crise, mas – esteja ou não marcada pela crise daqueles anos – não é daí que

²⁴ SANTANA FILHO, M. Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana, p. 96.

²⁵ GUTIÉRREZ, G. A força história dos pobres, p. 327-328.

lhe advém a denominação de teologia *da crise*, e sim por conceber Deus como juízo, como crise de todo o humano.²⁶

Para Gibellini, tanto a crise quanto o paradoxo “são figuras que evidenciam a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Mas, como a nova orientação, em suma, caracterizava-se pela luta pelo objeto teológico e pela recuperação da palavra de Deus como tema da teologia”. Compreendia-se que “a revelação de Deus era a *resposta* à questão da existência. E isso logo abriria caminho para a questão antropológica”.²⁷

Na análise antropológica de Gogarten, nas obras “*Creio no Deus trino* (1926)²⁸ e sobretudo no artigo programático ‘O problema de uma antropologia teológica’ (1929): ele concorda com Barth ao considerar que o tema da teologia é a palavra de Deus”. Entretanto, esta “palavra de Deus é endereçada ao homem, e daí nasce, para a teologia moderna, a tarefa de uma antropologia teológica”.²⁹ Este endereçamento da ação de Deus para o homem é recebido e aprofundado por Barth posteriormente, especialmente na *Dogmática Eclesial*.

A partir da segunda metade dos anos 20 inicia-se a “ruptura no grupo dos teólogos dialéticos, que se consumará somente em 1933”.³⁰ Destaca Gibellini que “a ruptura deu-se em torno do tema da teologia natural e da antropologia teológica. Barth está convencido de que só ele não se afastara da posição inicial de rigorosa superação da teologia liberal e de fidelidade ao objeto da teologia”.³¹

Este movimento de distanciamento gerou debates teológicos. “Brunner opõe a Barth seis teses, em *Natureza e graça* (1934), em que defende o conceito de teologia natural. Barth responde com um firme opúsculo com o título bastante sucinto: *Não!* (1934)”.³² Mais tarde, “na segunda edição de *Natureza e graça* (1935), Brunner abandonará o conceito de teologia natural, substituindo-o pelo conceito mais brando de revelação na criação (*Schöpfungsoffenbarung*)”. Já Gogarten “acerta as contas com Barth com o livro *Juízo e dúvida* (1937)”. Este período é importante “para os cristãos na Alemanha: neles nasce a Igreja que testemunha, que organiza a resistência da Igreja evangélica ao nacional-socialismo”, trata-se da *Igreja Confessante* (*Bekennende Kirche*) que “em fevereiro de 1936, [...] realiza seu último sínodo. Outra guerra já bate a porta”.³³

Karl Barth e a analogia fidei

Do período da analogia da fé como chave hermenêutica, a obra mais importante de Karl Barth é, sem dúvida, a *Dogmática Eclesial*. Por isso, neste momento tratamos de introduzir tanto o método da analogia da fé quanto a obra magna do teólogo de Basileia.

A analogia da fé

O método da analogia da fé, é aquele utilizado por Barth depois de romper com o método da teologia dialética.³⁴

Para Mondin, “num primeiro momento, quando professava os princípios da teologia liberal, Karl Barth fez uso do método positivo”. Isto quer dizer que ele “pretendia investigar a Revelação partindo daquilo que é reconhecível cientificamente pela razão”. Este método

²⁶ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 23.

²⁷ Ibidem, p. 24.

²⁸ Texto que foi objeto de crítica de Barth, em BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico, p. 137.

²⁹ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 24.

³⁰ Ibidem, p. 24.

³¹ Ibidem, p. 25.

³² Sobre esta discussão ver: WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista, p. 115-141.

³³ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 25.

³⁴ Uma excelente análise tanto da teologia dialética quanto da analogia da fé está presente em: BALTHASAR, H. The form and structure of Karl Barth's Thought, p. 59-167.

estava em consonância “com a concepção protestante-liberal da Revelação, que a considerava como um momento preliminar da filosofia”.³⁵

Mais tarde, no entanto, “ao romper com a teologia liberal, Barth abandonou o método positivo, substituindo-o pelo da dialética”. Influenciado por Kierkegaard trabalhou a dialética no sentido “de oposição e negação de tudo aquilo que é humano, criado”. Num segundo momento, “Barth passou a interpretar a dialética num sentido menos unilateral: passou a acentuar sempre menos o momento negativo e a valorizar mais o positivo”. Nesta direção, “sua dialética adquire os traços hegelianos típicos de perene movimento entre ‘não’ e ‘sim’ por parte do teólogo que procura compreender a Palavra de Deus”.³⁶

Na *Dogmática Eclesial*, “sem renegar a dialética, Barth considera que o equilíbrio entre os dois momentos se expressa mais adequadamente através da *analogia da fé (analogia fidei)*”.³⁷

No sentido da analogia, é importante para Barth que o homem só pode conhecer Deus pelos meios que possui.³⁸ Isto é, só pode falar de Deus a partir daquilo que ele conhece enquanto ser humano, dentro de suas limitações e contingencialidades. Desta forma, também a linguagem utilizada para falar de Deus, é aquela mesma utilizada para falar da natureza e do homem, pois não há outra linguagem disponível. Afirma Mondin que “a argumentação de Barth é duma clareza extrema. Parte da constatação de que nós usamos as mesmas palavras, como, por exemplo, olhos, boca, ser, espírito... tanto para a criatura quanto para Deus”. E “acreditamos saber aquilo que pretendemos dizer não só quando as aplicamos à criatura como quando as aplicamos a Deus”. Desta forma, sendo impossibilitada a paridade de Deus com o homem, mas existindo

o conhecimento de Deus torna-se “inevitável a conclusão de que o único método próprio da teologia é a analogia”.³⁹

Contudo, a analogia utilizada por Barth “como método teológico não é a *analogia entis* dos católicos, mas sim a *analogia fidei*”. Neste sentido, a analogia é a da fé, pois parte de uma determinada compreensão de Revelação. “A analogia do ser que considera poder dizer algo de Deus, de sua natureza, dos seus atributos, partido do ser das criaturas – é repelida por Barth em virtude da infinita diferença qualitativa que separa Deus de suas criaturas”.⁴⁰

Para Barth, “nós não possuímos nenhuma analogia que nos possa tornar acessíveis a natureza e o ser de Deus como Senhor, Criador, Reconciliador e Redentor”. Se conhecemos Deus como Senhor é em virtude de sua Revelação, não a partir de elucubrações filosóficas. Desta forma, “só a analogia da fé é um método teológico aceitável, porque, de acordo com o teólogo de Basileia, só a revelação pode fornecer ao homem conceitos análogos de Deus”.⁴¹

Battista Mondin destaca que o teólogo suíço “sempre esteve profundamente convencido de que só se pode assegurar a realidade do homem e do seu conhecimento religioso resguardando a realidade de Deus e da revelação”. No entanto, a “ênfase exagerada no elemento divino” pode resultar “numa ameaça ao elemento humano. Por isso é que ele preocupa-se amiúde em dar consistência a esse elemento”.⁴² Assim, no seio do método da analogia há “Deus por um lado e o homem por outro”, pois o conhecer a Deus começa com o próprio Deus, mas, por meio do Espírito Santo, este conhecimento acontece no homem. “No entanto, a disposição do homem a conhecer Deus [...] não pode ser algo independente, autônomo, fundado em si mesmo ou no homem, mas sim em Deus”. Aí está o homem na

³⁵ MONDIN, B. Os grandes teólogos do século vinte, p. 54.

³⁶ Ibidem, p. 54.

³⁷ Ibidem, p. 55.

³⁸ Ibidem, p. 56.

³⁹ Ibidem, p. 57.

⁴⁰ Ibidem, p. 57.

⁴¹ Ibidem, p. 58.

⁴² Ibidem, p. 58-59.

relação, pois recebe a revelação, é objeto dela, trata-se, portanto, de “uma disposição recebida, emprestada pela fonte de toda disposição, vale dizer, por Deus”.⁴³

Entende Barth que “a Palavra não pode ser *conhecida* pelo homem, mas apenas *reconhecida*, e isso na medida em que ela mesma se dá a reconhecer e ouvir”. Disso Mondin conclui que “o princípio geral que inspira a teologia barthiana” é que “o movimento [da Revelação] é sempre do alto para baixo, de Deus para o homem, nunca no sentido inverso”.⁴⁴ Desta forma, é necessário entender que “além dos conceitos para pensá-lo, o homem também recebe de Deus as palavras para nomeá-lo”. O que pode ser compreendido em três pontos. Primeiro: “Deus criou a linguagem humana para si, isto é, para que o homem a utilize antes de mais nada para falar dele”. Segundo: “O pleno significado de nossas palavras só se verifica em Deus. Tomemos, por exemplo, a palavra ‘pessoa’. Segundo Barth, o problema não é saber se Deus é uma pessoa, mas sim saber se nós o somos”. Pergunta Barth, “ousaríamos afirmar que há entre nós homens que se possam dizer uma pessoa no sentido completo da palavra?”. Para ele, Deus “é realmente uma pessoa, realmente um sujeito liberto e pensante”. Terceiro: “Quando Deus através de Jesus, seu representante, santifica o ser dos homens [...] então ele santifica também a sua linguagem, transformando-a na linguagem divina, tal como é encontrada na Igreja”.⁴⁵

Para Barth, “a analogia da fé garante aos nossos conceitos e às nossas palavras apenas um poder limitado, imperfeito e misterioso”. Isto em virtude do “simples fato de que Deus criou as ideias e as palavras antes de mais nada para si mesmo e só secundariamente para o homem [isto] prova suficientemente que só Deus pode entendê-las plena e claramente”. Para ele, ao homem “nunca [é]

possível compreender plenamente a Palavra de Deus, nem penetrar profundamente em seus conceitos, nem captar todo o significado quando eles são aplicados a Deus”. Isto porque “todos os conceitos e todas as palavras, quando são utilizados por Deus ou para Deus, permanecem sempre obscuros, velados, misteriosos, ambíguos”.⁴⁶

Outra razão para o mistério da linguagem em Deus é a “‘mundanidade’ (*Weltlichkeit*)” das palavras e conceitos “comunicados ao homem”. Compreende-se assim que “Deus deita seus conceitos e suas palavras em conceitos e palavras que já têm uma configuração mundana”, isto é, “ele opera no plano cognoscitivo e semântico uma encarnação igual àquela que opera no plano ontológico em Jesus Cristo”.⁴⁷

Mondin demonstra que em Barth “o contraste entre o aspecto mundano e o divino no conhecimento e na linguagem teológica, que caracteriza a analogia da fé”, segue a “mesma fórmula utilizada por ele para ilustrar as relações entre filosofia e Revelação: a fórmula ‘forma-conteúdo’”. Nesta relação percebe-se que “o conteúdo é divino, enquanto a forma é mundana. Os conceitos e as palavras, considerados em sua forma, são sempre e só palavras e conceitos humanos e, portanto, mundanos”. Em contraposição “o seu conteúdo é o *concretissimum*, o próprio Deus”. E aqui se encontra a limitação humana que “nunca conseguirá separar a forma do conteúdo, distinguir o significado divino sob a forma humana”. Nesta direção, Mondin conclui que em Barth o método da analogia da fé é visto como “um dom pelo qual Deus comunica ao homem conceitos e palavras que o habilitam a conhecê-lo e nomeá-lo”, isto compreendido “dentro dos limites impostos pela infinita diferença qualitativa, pela qual Deus permanece sempre essencialmente incognoscível e inefável” (MONDIN, 2003, p. 62). Compreende-se, portanto, que a mediação

⁴³ Ibidem, p. 59.

⁴⁴ Ibidem, p. 59.

⁴⁵ Ibidem, p. 60.

⁴⁶ Ibidem, p. 61.

⁴⁷ Ibidem, p. 62.

hermenêutica em Lutero se dá por meio da analogia da fé. Trata-se da possibilidade humana de aproximação teórica do mistério de Deus.

A Dogmática Eclesial

Determinado o método segue agora a apresentação da obra magna de Barth produzida a partir da *analogia fidei*.

Para Collange:

A *Dogmática* sistematiza e aprofunda as grandes intuições da teologia dialética: Deus é Deus, só ele pode fazer conhecer o que ele é; a verdade objetiva do mundo e dos humanos (criados, reconciliados e salvos por ele) não se avalia segundo a percepção subjetiva que possam ter dela, mas segundo a revelação que Deus dá. A *Dogmática* se desdobra então em cinco grandes partes: 1/ os prolegômenos, que apresentam a palavra de Deus, por meio da qual, somente, é possível o acesso a Deus; 2/ a doutrina de Deus, em que se vê o Deus de Jesus Cristo revelar-se como Trindade; 3/ a doutrina da criação (correspondente à obra do Pai); 4/ a da reconciliação (*Versöhnung*), que marca a obra do Filho (inacabada⁴⁸); 5/ a da redenção final (*Erlösung*), que trata mais particularmente da obra do Espírito Santo, e que B.⁴⁹ não teve a ocasião de realizar.⁵⁰

Sobre o método da *Dogmática Eclesial*, Collange afirma que os “dois princípios metodológicos [que] dominam a imensa construção da *Dogmática*” são: “de um lado, a recusa, no fundamento de toda tarefa teológica, da *analogia entis* (‘analogia do ser’) em benefício de uma *analogia fidei* (‘analogia da fé’); e “por outro lado, uma concentração cristológica marcada”. Desta forma,

O primeiro desses princípios corresponde ao que B. não cessa de repetir sobre a diferença qualitativa que separa Deus do mundo e dos humanos, e sobre o fato de que, somente Deus pode falar

de Deus, só podemos ter acesso a ele por meio da revelação. Está pois excluído fundar a teologia sobre uma continuidade qualquer no ser entre o mundo e a humanidade, de uma parte, e Deus da outra, como as teologias tomistas [...] e escolásticas são acusadas de fazer em nome do princípio da *analogia entis*. É o que B. começou a mostrar em seu comentário do *Proslogion* de Anselmo de Cantuária – sobre as provas da existência de Deus [...] a teologia não pode ser compreendida como uma tarefa de tipo filosófico [...] que desenvolve um conhecimento natural de Deus, a partir da análise do mundo ou da condição humana para remontar ao ser; ela só vale como pesquisa aplicando-se sobre a autocompreensão da fé em procura de sua própria inteligência. A teologia, certamente, só pode falar de Deus usando de analogias, mas estas somente podem pertencer ao domínio da fé (*analogia fidei*) e não do ser.⁵¹

Entretanto, fica o questionamento de como tratar da fé aquém do ser. Parece existir na teologia de Barth um resquício platônico de distinção entre o mundo das ideias (real) e o mundo vivido (imagem imperfeita do mundo das ideias). Se for este o caso, caberia na teologia barthiana uma revisão antropológica em favor de uma visão mais holística do humano e da casa comum. Assim como a antropologia hebraica se mostra mais histórica do que a antropologia platônica, seria interessante pensar na humanidade de Deus a partir da carne (*sarx*) de Jesus. Entretanto, já assinalava Weber,⁵² que a cristologia barthiana opta por pouca relação com o Jesus histórico, por assimilá-lo, talvez muito apressadamente, no Cristo da fé.

A teologia em Barth, compreende Collange, seria uma espécie de “comentário da palavra de Deus”.⁵³ Os prolegômenos trabalhados por Barth, “mostram que ela se desdobra e se articula sob três formas: 1/ a pregação da Igreja; 2/ ela mesma referida e submetida à palavra escrita do testemunho bíblico; 3/ Jesus Cristo em pessoa,

⁴⁸ A expressão “inacabada” é utilizada para a obra de Barth, não à do Filho.

⁴⁹ Collange abrevia Barth como B.

⁵⁰ COLLANGE, J. Barth, Karl, p. 243.

⁵¹ Ibidem, p. 244.

⁵² WEBER, J. Karl Barth and the historical Jesus, p. 350-354.

⁵³ COLLANGE, Barth, Karl, p. 244.

palavra do Deus verdadeiro”, este último consiste no “coração do Evangelho e modelo de toda interpretação (hermenêutica) da Sagrada Escritura e, por isso mesmo, de toda pregação”.⁵⁴ Abundam, portanto, mediações na compreensão de Barth sobre a palavra de Deus. Por outro lado, ele compreenderá Jesus Cristo como o *de lá para cá* definitivo. Entretanto, mesmo assumida a divindade do Filho, ela se dá mediada por um contexto histórico, social, político, por contingências e limitações. O *totalmente Outro* encarnado pode ser compreendido como o *totalmente aqui* e, justamente por isso, culturalmente determinado e interpretado.

Em sua ênfase cristológica, Barth posiciona este ponto de partida como fundamento último da construção dogmática. Desta forma, uma dogmática cristã ou é cristológica ou não é cristã. Corroborando esta afirmação o próprio Barth ao dizer que “uma dogmática que não procura desde o começo ser uma cristologia coloca-se sob um jugo estranho e está bem perto de deixar de ser um serviço para a Igreja”. Mais, “a cristologia deve ocupar todo o espaço em teologia [...]. A cristologia ou é tudo, ou nada é”.⁵⁵ Assim, o todo da teologia é visto por meio dos óculos cristológicos, por exemplo, “a concepção trinitária de Deus que marca toda a sua obra, não provém de nenhuma especulação metafísica particular, mas da revelação de Deus que só se desvela por meio da obra de Cristo e de seu Espírito”. Também a “doutrina da criação não se compreende como apresentação objetiva do dado ‘natural’, mas como o lugar mesmo da aliança de Deus com o mundo e os humanos”. Ainda “a concepção de predestinação só é percebida como prolongamento da doutrina da eleição da qual Cristo é o coração”.⁵⁶

É importantíssimo ressaltar junto com Collange que “ao longo dos anos e das páginas, o pensamento radical dos primórdios

cede pouco a pouco a uma abordagem mais atenta à densidade da condição humana”. Prova disso é sua conferência “de 1956 sobre a *Humanidade de Deus*”,⁵⁷ como apontamos anteriormente.

Vários pontos trabalhados na conferência supracitada “são particularmente desenvolvidos na última parte (parcialmente re-digida) da *Dogmática*”. O programa da *Doutrina da Reconciliação* “previa três etapas: o Senhor como servo (*vere Deus*), o servo como Senhor (*vere homo*), a testemunha verdadeira”. Além disso tratava do “batismo – compreendido como ato humano da recepção da graça e excluindo por isso o batismo das criancinhas – e à ética apresentada como oração e como invocação”.⁵⁸

Acerca da ética cristã, o teólogo de Basileia entende que ela “depende totalmente da revelação de Deus, à qual ela responde. Cada parte da *Dogmática* culmina assim em uma série de questões éticas”.⁵⁹ Por isso, é possível dizer que a ética é tema transversal da obra magna de Barth. No entanto, a temática é especialmente apresentada na Doutrina de Deus. Sobre este volume da Dogmática comenta Collange:

A lei ali aparece de maneira original, não como separada do anúncio do Evangelho, mas como sua ‘forma’. B. toma assim todas as suas distâncias em relação a Lutero, e afirma que sua doutrina dos ‘dois reinos’ – que separa domínio religioso e domínio político, e está ligada a uma distinção demasiado radical entre lei e Evangelho – pôde conduzir à cegueira Igrejas protestantes alemãs perante a subida do nazismo. Ora, obedecer ao mandamento de Deus é atestar que realmente se vive de e sob sua graça; conformar-se aos mandamentos da lei é traduzir de maneira concreta a realidade do ‘sim’, pronunciado pelo Evangelho sobre esse mundo.⁶⁰

⁵⁷ Ibidem, p. 245.

⁵⁸ Ibidem, p. 245.

⁵⁹ Ibidem, p. 245.

⁶⁰ Ibidem, p. 246.

⁵⁴ Ibidem, p. 245.

⁵⁵ BARTH apud COLLANGE, Barth, Karl, p. 245.

⁵⁶ COLLANGE, Barth, Karl, p. 245.

Cabe, entretanto, uma ressalva quanto a compreensão barthiana de Revelação. Ao perceber a Revelação, como na *Römerbrief*, enquanto uma realidade *senkrecht von oben*, isto é, perpendicular de cima para baixo. Difere desta sua interpretação, a teologia latino-americana, bem como a teologia europeia que rompeu com seu pensamento, pois perceberam a importância da história na construção teológica e notou ser apropriada uma leitura da realidade treinada a reconhecer também a Revelação *a partir de baixo*.

Adiante, na *Doutrina da Reconciliação*, “em suas análises mais propriamente cristológicas [...] a ética toma a forma de um comentário ao *Pai Nosso*” do qual se depreende que “obedecer ao mandamento de Deus equivale então a invocá-lo de maneira prática e concreta e a colocar-se sempre melhor sob o signo de sua paternidade”.⁶¹ Isto é, obedecer ao mandamento de Deus entendido em sua profundidade na pessoa do próprio Jesus Cristo significa fundamentar a ética no Deus-feito-homem da tradição cristã.

Considerações sintéticas à guisa de conclusão

De nossa análise podemos depreender que a fundamentação do pensamento teológico de Karl Barth e, em consequência, de sua elaboração ética é cristológica. Este acento é constante em sua teologia, seja na *Epístola aos Romanos*, seja no seu desenvolvimento dentro da teologia dialética ou mais tarde a partir da analogia da fé.

No entanto, há nuances que devem ser destacadas em seu desenvolvimento cristológico. Parece fugir a Barth, num primeiro momento, a ideia de que também toda aproximação do mistério, mesmo que Revelado, é contingente. Não há um *de lá para cá*, como propõe Barth, sem mediação. Além disso, o Cristo de Barth é um Cristo que deve ser compreendido trinitariamente, e enquanto chave de leitura para a própria trindade. É possível dizer que Jesus Cristo,

enquanto *totalmente Outro* (como trabalhado em *Der Römerbrief*), passa por um processo de humanização no desenvolvimento do pensamento do teólogo de Basileia, como destaca Collange, sem jamais deixar de ser o *totalmente Outro*. O Jesus de Barth deve ser compreendido como o *totalmente aqui* na mesma intensidade que é o totalmente Outro. O que é confirmado pela ênfase tardia de Barth na *humanidade de Deus*. Como destacamos, Barth arrisca passar muito rapidamente do Jesus de Nazaré para o Cristo da fé diluindo o primeiro no segundo – apesar de não compreender em momento algum um Jesus assárquico (sem *sarx*), como aponta Waldrop.⁶² Nesta direção, compreendemos que a teologia latino-americana, ao mesmo tempo que possui em Barth um adequado interlocutor para questões relacionadas à ética, política, sociedade e espaço público, também se apresenta como uma teologia que pode enriquecer significativamente o sistema barthiano, na medida em que não só reconhece um logos *ensarkos* (verbo encarnado), mas dá nome e reconhece o sofrimento *ensarkos*, buscando e promovendo processos de libertação.

Em suma, há intuições significativas na teologia de Barth. Sua ênfase cristológica permite um desenvolvimento teológico à luz da experiência de Deus em Jesus de Nazaré; a compreensão da ética como tarefa da teologia é apropriada para um desenvolvimento teológico contextual, que requer uma constante atualização diante dos desafios sempre novos que se apresentam; a analogia da fé, se compreendida como uma forma de mediação da experiência humana em linguagem, apresenta-se como uma chave de leitura não absolutista, mas cônica das limitações humanas para o desenvolvimento teórico acerca do mistério; a humanidade de Deus, sem negligenciar a experiência humana além da humanidade de Jesus, torna-se uma forma de compreender um Deus que não se coloca apenas ao lado da humanidade, mas encarna na história ontologicamente; a teologia

⁶¹ Ibidem, p. 246.

⁶² Waldrop, Karl Barth's Christology, p. 106-128.

dialética, lida não somente como a crise do humano diante de Deus, mas como a crise do humano diante do próprio humano, em suas ambiguidades e limitações, pode ser uma leitura antropológica adequada às demandas da atualidade. Enfim, a recepção latino-americana das intuições libertadoras de Barth, pode ser uma forma adequada para se pensar a teologia no espaço público.

Bibliografia

- BALTHASAR, H. The form and structure of Karl Barth's Thought. In: _____. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992, p. 59-167.
- BARTH, K. A humanidade de Deus. In: _____. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 389-405.
- BARTH, K. Ethics as a task of the Doctrine of God. In: *Church Dogmatics: The Doctrine of God (The Command of God)*, v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983, p. 509-551.
- BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico. In: _____. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 127-139.
- BARTH, K. Schleiermacher. In: _____. *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306-354.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BUSCH, E. *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- BUSCH, E. *The Great Passion: An introduction to Karl Barth's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- COLLANGE, J. Barth, Karl. In: LACOSTE, J. Y. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 242-247.
- CORNU, D. *Karl Barth: teólogo da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1971.
- DORRIEN, G. *Theology without Weapons: the Barthian revolt in modern theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- KÜNG, H. *Great Christian Thinkers*. New York: Continuum, 1994.
- MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- SANTANA FILHO, M. *Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis da libertação*. São Paulo: ASTE/Associação Basileia, 2013.
- TILLICH, P. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2010.
- WALDROP, C. *Karl Barth' Christology: its basic Alexandrian character*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.
- WEBER, J. Karl Barth and the historical Jesus. *Journal of Bible and Religion*, v. 32, n. 4, p. 350-354, October, 1964.
- WEBSTER, J. Introducing Barth. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. _____. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-16.
- WEBSTER, J. *Karl Barth*. New York: Continuum, 2000.
- WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista. In: *Vox Scripturae*. São Bento do Sul, 1996, p. 115-141.
- ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Dissertação (mestrado). BOFF, C. (Orientador). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.
- ZEFERINO, J. Karl Barth e a teologia da libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje. In: *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional*. São Bento do Sul/SC. v. XXII. n.1. jan-jun 2014, p. 77-113
- ZEFERINO, J.; BOFF, C. A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 55. n. 1., p. 89-100. jan./jun. 2015.

Recebido em: 31/03/2017

Aprovado em: 01/06/2017

Escola católica: uma escola em pastoral!

Catholic School: A Pastoral in school!

*Sérgio Rogério Azevedo Junqueira**
*Valéria Andrade Leal***

Resumo: Este texto é o resultado de uma pesquisa qualitativa exploratória e documental visando estabelecer referenciais para a compreensão de uma escola em pastoral. Para tal optou-se por fazer a memória da presença da educação confessional na educação brasileira. Posteriormente, a partir dos documentos eclesiais, propôs-se a compreensão da identidade e concepções para finalmente estabelecer os argumentos para a proposição de uma escola em pastoral, um espaço de evangelização.

Palavras-chave: Educação; Educação Confessional. Evangelização.

Abstract: This text is the result of an exploratory and documental qualitative research to establish benchmarks for understanding a pastoral in school. To this end we opted for a route to the memory of the presence of denominational education in Brazilian education later from Church documents propose the understanding of identity

* Livre-docente e Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Doutor e Mestre em Ciências da Educação pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma. Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião. E-mail: srjunq@gmail.com.

** Mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Assessora de Pastoral Escolar do Sagrado – Rede de Educação (Região Sul). E-mail: vandrade-leal@yahoo.com.br.

and ideas to finally establish the arguments for the proposition of a pastoral in school, evangelization space.

Keywords: Education; Denominational Education. Evangelization

O Grupo de Pesquisa Educação e Religião, desde 2001, organizou uma série de projetos visando compreender e articular os pressupostos da educação escolar realizada nos espaços confessionais no cenário brasileiro. Inicialmente os estudos permitiram estabelecer os referenciais para indicar os pressupostos e organização da Pastoral Escolar. Este projeto proporcionou a publicação de duas obras: Pastoral Escolar: conquistas e uma identidade (Vozes, 2002) e Pastoral Escolar: práticas e provocações (Aparecida, 2015). A partir destes estudos, o grupo prosseguiu ampliando as parcerias com outros pesquisadores para compor um referencial teológico de educação, do qual surgiram três publicações: Teologia e Educação: educar para a caridade e solidariedade (Paulinas, 2012), Pedagogia Libertadora de Jesus (Fonte Editorial, 2014) e Dicionário do Concílio Vaticano II – Verbetes de Educação (Paulus, 2015). Finalmente, com a perspectiva de compreender como as escolas católicas estão dialogando com o ensino religioso e a pluralidade, editaram-se duas obras: Sociedade, Cultura e Comunidade: educar para o diálogo intercultural (CRV, 2015) e Global perspectives on Catholic Religious Education in Schools (Springer, 2015). Sintetizando este processo, este texto é o resultado de uma pesquisa qualitativa exploratória e documental, visando apresentar alguns referenciais para a compreensão de uma escola em pastoral. Para tal, optou-se por um percurso histórico para fazer memória da presença da educação confessional na educação brasileira e que culminou no panorama atual. Posteriormente, a partir dos documentos eclesiais, propõe-se a compreensão da identidade e concepções para, finalmente, instaurar os argumentos para a proposição de uma escola em pastoral, um espaço de evangelização.

Levantamento histórico

Identificar as raízes históricas da educação confessional no Brasil, exige transitar na própria história da educação no Brasil, pois o início da educação brasileira estava inserido em um contexto confessional, seja católico ou protestante. Isso se deve pela própria construção do País desde a sua descoberta e colonização, até sua emancipação como império e mais tarde como república, pois sempre esteve sob a influência da religião cristã.

Em um primeiro período, sob o domínio português, da chegada destes europeus em 1500, até autonomia política do país em 1822, conta-se 322 anos em que a Igreja Católica foi introduzida nesta vasta região das Américas, o que ocorreu juntamente com as primeiras incursões dos navegadores portugueses. A expansão católica era consequência do Regime de Padroado, selado algumas décadas entre o papado e a coroa portuguesa. Em 1º de fevereiro de 1549, quase cinquenta anos após o descobrimento, foram enviados para o Brasil seis jesuítas (quatro padres e dois irmãos) cujos nomes eram: Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Leonardo Nunes, Vicente Pires, e os irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. Esses religiosos pertenciam à Companhia de Jesus que fora criada por Ignácio de Loyola, em 1534, e que tinha o objetivo de defender a ortodoxia católica das heresias protestantes, que se espalhavam em solo europeu.

Os jesuítas chegaram ao Brasil dispostos a cumprir uma tríplice missão: a catequização dos índios, a formação básica para os filhos dos colonos que aqui chegavam; e manter todos afastados da influência protestante, que começava a se alastrar por outras colônias deste continente. A melhor forma para cumprir as tarefas era através da educação. Para esse fim, a pedagogia dos jesuítas caracterizou-se pela ênfase à autoridade, pela transmissão disciplinada de uma cultura literária, retórica, enciclopédica e mnemônica que nem sempre promovia a criatividade e a atividade inovadora.

O segundo período da educação confessional é marcado pela expulsão dos jesuítas, que ocorre no ano de 1759, duzentos anos após chegarem pela primeira vez no Brasil, por ordem de Marques de Pombal, então 1º ministro de Portugal. A retirada dos jesuítas do Brasil foi uma estratégia de Pombal, que fora influenciado pelas ideias iluministas que formularam a mudança do sistema feudal europeu para o sistema capitalista, e que estavam tomando corpo não somente na Europa, mas nas colônias inglesas da África e Ásia. Para ele, a reforma tinha que começar com os educadores e pensadores, logo, a educação tinha que deixar de ser religiosa e passar a ser uma educação leiga, longe da fé, pautada na razão, premissa do movimento capitalista do século XVIII. Conquanto as ideias de Pombal não dessem certo em território brasileiro, foram suficientes para desestruturar o que estava acontecendo até então, por influência da educação jesuítica. Sem os jesuítas e sem outra base educacional, o Brasil passa por um período de quase cinquenta anos (1763 a 1810) no qual a educação de forma geral esteve sem uma padronização formal, sendo assim de grande perda para o País. Neste período, a influência de alguns líderes religiosos que ficaram em solo brasileiro contribuiu para que a educação confessional não desaparecesse, embora ocorresse de forma não oficial, sendo ministrada nas fazendas e colônias. A partir de 1779, após o término da influência pombalina na corte portuguesa, retornam aos poucos, as ordens religiosas católicas, compostas agora não somente de jesuítas, mas dominicanos e franciscanos, que retomam a educação confessional.

Com a chegada da família real em 1808, inicia-se um novo período para a educação no Brasil e também para a educação confessional. Em 1810, é assinado um tratado de livre comércio entre Portugal e Inglaterra, razão pela quais imigrantes ingleses começaram a fixar residência em solo brasileiro. Como os ingleses não eram católicos, surgiu à necessidade de praticarem a fé cristã protestante, apesar de a religião oficial do País ser católica.

A partir do estabelecimento do Brasil como Império autônomo e com a homologação de sua constituição em 1824, o país consolidou sua opção religiosa no artigo 5º aponta: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico e particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de Templo” (Constituição do Imperador do Brasil, 1824, Artigo 5º).

Alguns anos mais tarde, por uma série de fatores favoráveis ao Brasil, entre eles as pestes epidêmicas que devastavam a Europa, interesses norte americanos, e as dificuldades em se conseguir mão de obra escrava que pudesse trabalhar nas lavouras das fazendas e na extração de minérios, o País recebe um grande contingente de imigrantes, que não eram católicos em sua essência religiosa (MESQUIDA, 1994).

O próprio império tinha interesse na vinda do imigrante, como forma de ajuda ao desenvolvimento do País, pois o interesse do Imperador levou o Brasil a ver o imigrante não como um intruso e invasor, mas como alguém que poderia contribuir para o desenvolvimento nacional. O governo brasileiro atraiu os imigrantes europeus e norte-americanos, oferecendo-lhes diversas vantagens em dinheiro e em espécie. O Governo os acolhia e lhes oferecia garantias de liberdade religiosa com o direito de professarem as formas de cultos que lhes conviessem, sem, contudo, terem as casas de reunião qualquer aparência de templo.

Embora o maior contingente de imigrantes tenha vindo da Europa para o Brasil, vale destacar a procura pelo Brasil por imigrantes americanos que, ouviram falar do Brasil e das vantagens que o imperador dava a quem soubesse plantar algodão. O Imperador Dom Pedro II, viu a oportunidade de o Brasil entrar no mercado e incentivou a vinda de plantadores de algodão dos estados sulistas norte-americanos para o Brasil. Neste contexto, aconteceram dois tipos de protestantismo: o de imigração e o missionário. Entender esses dois

tipos de protestantismo é de suma importância para a compreensão da influência dos evangélicos no processo de escolarização do País. O protestantismo de imigração surge com famílias e grupos vindos da Europa e Estados Unidos com o intuito de reconstruir suas vidas e fixar residência no novo País. A preocupação desses imigrantes era a preservação da cultura e da fé. Por isso, foram criadas escolas, não oficiais, para atenderem a necessidade de preservação de seus costumes e doutrinas. As crianças eram alfabetizadas e ensinadas através da leitura da Bíblia, em sua língua materna, para manter as tradições. O protestantismo missionário tinha o mesmo objetivo do catolicismo: a evangelização dos brasileiros. A dinâmica do protestantismo missionário se constitui na preocupação de evangelização daqueles que não pertencem à sua denominação e fé. Chegaram ao Brasil em meados do século XIX, missionários norte-americanos trazendo consigo diversas denominações do protestantismo histórico aqui existente: os presbiterianos (1868), os metodistas episcopais (1870), os batistas (1881), e os episcopais/anglicanos (1889). No decorrer de 1860 até 1889, a abertura às diversas denominações religiosas propiciou modificações no panorama tanto da instrução escolar quanto da abertura de novas igrejas.

Porém, com a proclamação da República em 1889, houve o interesse de se aniquilar todo o pensamento imperialista, predominante até então. No discurso do novo regime político, em 1889, era preciso, além da justificação racional do poder, a fim de legitimar a República, construir uma nação pautada em valores que mostrassem estar em definitivo sintonizado com as mudanças que o mundo moderno apresentava. O movimento republicano deu à educação do povo um peso que não tinha possuído até então, já que para os republicanos a democracia se realizaria e se desenvolveria via educação popular. A educação do povo era o meio de se conseguir a liberdade. Com esses ideais de liberdade, a educação deixa de ser oficialmente católica e passa assumir um caráter leigo, conforme

expresso no artigo 72, parágrafo 6º da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891: “será leigo o ensino ministrados nos estabelecimentos públicos”.

Identidade e concepção

Ao longo da república a educação confessional com a presença de diferentes congregações religiosas, no espaço católico, e de algumas igrejas protestantes, expandiram nas diferentes unidades federativas do país. Mas é somente a partir do artigo 20 da Lei de Diretrizes e Base da Educação de 1996, que o conceito destas instituições foi oficialmente explicitado. A lei, considera as escolas confessionais como sendo instituídas por grupos de pessoas físicas, ou por uma ou mais pessoas jurídicas, que atendem a orientação confessional e ideologia específicas. A educação confessional pressupõe um credo e uma religião. Como o nome já indica, uma confissão é um conjunto de conceitos e valores declarados como expressão da verdade. Uma instituição confessional é aquela que adota uma confissão explícita no desempenho de suas atividades.

Especificamente, a compreensão da Escola Confessional Católica nasce com a pretensão de ser parte da missão da Igreja, que é evangelizar, mas tendo em conta a a formação integral do ser humano. Assim, a educação é entendido como campo de atuação da Igreja e a escola campo de atuação e lugar de evangelização.

A escola católica caracteriza-se por ser uma escola para a pessoa e das pessoas. ‘A pessoa de cada um, com as suas necessidades materiais e espirituais, é central na mensagem de Jesus: por isso a promoção humana é fim da escola católica’. [...] Esta consciência manifesta a centralidade da pessoa no projeto educacional da escola católica, reforça o seu empenhamento educativo e torna-a apta a educar personalidades fortes (A Escola Católica no limiar do Terceiro Milênio, n. 9).

[...] A presença da Igreja no setor escolar manifesta-se com especial evidência através da escola católica. Não menos que as demais escolas, esta visa os fins culturais e a formação humana dos jovens. É, porém, característica sua criar uma atmosfera de comunidade escolar animada pelo espírito evangélico da liberdade e da caridade, auxiliar os adolescentes a que no desdobramento da personalidade também cresçam segundo a nova criatura que se tornaram pelo batismo [...] (*Gravissimum Educationis*, n. 8).

Tal compreensão, é fruto, sobretudo, do Concílio Vaticano II. Com o novo entendimento da relação entre a Igreja e a sociedade, surge também uma nova forma da escola católica interagir com o conhecimento, com a sociedade, além de uma nova compreensão de sua missão. Deixou de ser restrita e assumiu de fato uma perspectiva católica, no sentido próprio do termo, isto é, aberta a todos que a escolham, conhecendo o caráter específico de seu projeto educativo (Medellín, nn. 2 e 26.).

No Código do Direito Canônico, fruto das reflexões conciliares, a educação

[...] deve promover a formação integral da pessoa humana, em vista de seu fim último e, ao mesmo tempo, do bem comum da sociedade, as crianças e jovens sejam educados de tal modo que possam desenvolver harmoniosamente seus dotes físicos, morais e intelectuais, adquirir senso de responsabilidade mais perfeito e correto uso da liberdade, e sejam formados para uma participação ativa na vida social (Cân. 795).

Está sujeita à autoridade da Igreja a formação religiosa católica que se ministra em quaisquer escolas, ou que se promove pelos diversos meios de comunicação social; compete à Conferência dos Bispos traçarem normas gerais nesse campo de ação, e ao Bispo diocesano compete organizá-lo e supervisioná-lo (Cân. 804).

Todas essas orientações e normatizações do Código de Direito Canônico favorecem a compreensão da função evangelizadora de uma Escola Católica, que caracteriza-se como instituição social e

responsável pelo processo contínuo de socialização, como o lugar por excelência para formar o ser humano (VIESSER, 1985).

Para bem desenvolver sua missão, o processo evangelizador na Escola Católica deve ser parte de todo o processo pedagógico. Pois, não é possível propor uma evangelização que seja incoerente com a dinamicidade do processo de ensino-aprendizagem e com o ambiente que se vive na instituição. Por isso, um primeiro aspecto a ser considerado é a consciência do espaço onde acontece este tipo de evangelização. A escola necessita de uma identidade, explicitada no discurso e na prática. Um segundo aspecto é que esta escola, por ser confessional, tem uma proposta maior: faz parte da Igreja, que se propõe anunciar uma mensagem – Jesus, o Ressuscitado. Cabe-lhe, portanto, estar em comunhão com a Igreja Católica Romana, assumindo e defendendo seus valores e crenças.

Com a Declaração *Gravissimum Educationis*, a educação entra em debate nos diversos âmbitos eclesiais e encontra lugar na II Conferência Episcopal Latino Americana, na cidade de Medellín. O texto que esta produziu, ao referir-se à educação, apresenta as seguintes características: uma educação que transforma o estudante em sujeito de seu próprio desenvolvimento; que não seja apenas catequética, mas que considere o ser humano integral; criativa, porquanto deseja antecipar o novo tipo de sociedade que se procura na América latina; para uma escola aberta ao diálogo e acessível aos setores mais amplos da sociedade (democratização); educação crítica, sistemática e assistemática, a serviço da comunidade local e nacional; uma educação que integra as particularidades nacionais no contexto mais amplo do Continente e do mundo; enfim, uma educação, na comunidade educativa (ASSOCIAÇÃO DAS ESCOLAS CATÓLICAS, 1978, 2).

Na perspectiva da III Conferência, em Puebla, aprofundando a questão da educação já refletida em Medellín, entende-se que educar não é transmitir aos outros a forma de ser humano, é, ao contrário, o esforço de cada um para fazer-se humano. O ser humano se educa;

o educando é sujeito de seu próprio desenvolvimento. Cada pessoa é agente de seu crescimento e por ele responsável. Igualmente, em Puebla, se insistiu em que o ser humano é também sujeito do desenvolvimento social. Cabe lembrar que no contexto latino-americano, as duas Conferências tinham presente a reflexão acerca do contexto de pobreza e injustiça social do continente e a necessidade de que a evangelização promovesse uma mudança na estrutura social. Disto, tem-se a discutida “opção preferencial pelos pobres”. Em Puebla, de forma particular, observou-se como esta realidade atinge as novas gerações e sua capacidade de dinamizar os processos sociais, levando a uma “opção preferencial pelos jovens”, considerando que muitas vezes a juventude é manipulada (Cf. Puebla, Quarta Parte, Cap. II). O fato é que a educação, em suas diversas formas e níveis, não existe isoladamente. Ela faz parte do contexto social em que está inserida. No processo de transformação em vista de uma nova sociedade, a educação tem um importante papel na passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas (Medellín, n. 1). Por isso mesmo, não se deve esperar que a educação estivesse separada do serviço da fraternidade e da justiça social.

A educação tem a incubência de despertar a capacidade crítica das pessoas, condição indispensável para a renovação da sociedade, e a capacidade de ver, não apenas o fato, mas as causas reais e sociais da injustiça que impede a fraternidade (Puebla, n. 1029). O objetivo principal dessa educação libertadora, para a justiça, consiste no esforço em despertar a consciência a fim de reconhecer as situações que devem ser transformadas; ser uma experiência concreta, continuada e pluriforme de participação e comunhão, vivida na colaboração mútua de pessoas livres; incentivar a criatividade em vista da nova sociedade que buscamos para América Latina. Nesta perspectiva, a educação católica produz os agentes de transformação permanente e orgânica que a sociedade da América Latina requer. Para isso, os bispos latino-americanos recomendam:

- Integrar-se na comunidade local e estar aberta à comunidade nacional e Latino-Americana (Medellín, Educação III, 2-4);
- Promover o diálogo real entre as pessoas, e entre a ciência, a cultura e a fé (Medellín, Educación III, 03.02 / Puebla, n. 1039-1240);
- A educação libertadora deve ser aberta ao diálogo para se enriquecer com os valores que a juventude intui e descobre como válidos para o futuro, e assim promover a compreensão dos jovens entre si e com os adultos (Medellín, Educação II, 1);
- Converter o educando em sujeito e colaborar para que aqueles que hoje não têm voz, porque foram reduzidos ao silêncio, comecem a fazer ouvir suas próprias palavras. Buscar uma educação de base, que não vise somente à alfabetização, mas que o educando se torne consciente de seu desenvolvimento integral. Converter o educando em sujeito, não só de seu próprio desenvolvimento, mas também posto a serviço do desenvolvimento da comunidade: educação para o serviço (Puebla, n. 1030).

Com essas características, inspirando-se em Jesus Cristo que é a verdade, e anunciando-o explicitamente, a educação se tornará evangelizadora, e, portanto libertadora. A educação evangelizadora assume e completa a noção de educação libertadora, porque deve contribuir para a conversão do ser humano total, orientando-o radicalmente para a genuína libertação cristã, que torna o ser humano acessível à plena participação no mistério de Cristo ressuscitado, isto é, à comunhão filial com o Pai e à comunhão fraterna com todos os seres humanos, seus irmãos.

Urge uma verdadeira formação cristã sobre a vida, envolvida nas dimensões do ser humano, que corrija os desvios de certas informações que se recebe na sociedade e, até mesmo na escola; uma educação para a liberdade, um dos valores fundamentais da pessoa. É também necessário que a educação católica se preocupe em educar para o trabalho, para o convívio na sociedade plural, para a autonomia no pensar e para o protagonismo, especialmente nas circunstâncias da cultura atual.

Evangelização e processo educativo

Na ação da Igreja, ocupa lugar prioritário a “evangelização”, a ser entendida como o testemunho e anúncio da verdade salvífica e dos Valores correspondentes ao Projeto de Deus. A visão de Evangelização, Pastoral e Reino de Deus está intimamente relacionada com a Igreja, como comunidade daqueles e daquelas que, tendo acolhido o dom da fé cristã, assumem os compromissos batismais, vivem a filiação divina e a fraternidade evangélica e cooperam com Deus no estabelecimento do Santo Reino, mediante a palavra, o testemunho de comunhão fraterna e a ação (diálogo e serviço) na família, no trabalho e nas tramas da sociedade.

Dentro deste referencial compreende-se o papel da educação, pois esta é com certeza a estratégia definida pela sociedade para conduzir cada indivíduo a desenvolver seu potencial criativo, e a capacidade dos indivíduos de se engajarem em ações comuns, mas ressignificando esta relação. O processo de evangelização implica colocar-se ao lado da vida, da esperança, o superar a dicotomia entre o saber e o fazer, que prevalece no mundo chamado de “civilizado”, como consequência dos paradigmas da ciência moderna criada por tantos “homens de ciência”, que penetrou em nossas ações pastorais.

Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade”... chegar a atingir e como que modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (*Evangelii Nuntiandi*, n. 18).

Neste sentido, a Escola Católica é como instituição, um espaço da Evangelização na educação, se constitui como um espaço de reflexão e apoio para a atuação evangelizadora dos educadores cristãos. É a

escola, em seu todo, que deve assumir a Evangelização da Educação, o que exige uma revisão e um redimensionamento da estrutura, da organização, dos conteúdos e da metodologia da instituição como tal. Essencialmente evangelizar consiste no anúncio de Jesus Cristo: que encarnou, morreu e ressuscitou para nos salvar, como “Boa-Nova” do Reino e sinal do amor salvífica e libertador de Deus para com o mundo, presença vitoriosa. A atuação da ação evangelizadora da Igreja realiza hoje a missão de Jesus (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1995, nn. 64-68).

Tal processo tem por finalidade precisamente a mudança interior. A Igreja, através de sua ação, procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos seres humanos, a atividade em que eles se aplicam a vida e o meio concreto que lhes são próprios. Assume, assim, o desafio de modificar, pela força do Evangelho, os critérios de julgar, os valores que contam os centros de interesses, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (PAULO VI, 1975, nn. 17-19). No entender de Paulo VI, em sua exortação *Evangelii Nuntiandi*, todo aquele que é evangelizado assume o compromisso de evangelizar, pois se torna inconcebível uma pessoa que tenha acolhido a Palavra e se tenha entregado ao Reino sem se tornar testemunha e agente transformador, através da ação e do anúncio desta proposta.

A ação evangelizadora da Igreja inspira-se no Bom Pastor, já que nele a própria Palavra se fez Evangelho em ação. Nele não há distância e muito menos separação entre palavra e ação, já que o seu agir libertador vem confirmado e explicitado pela sua pregação. A sua Palavra adquire vigor profético nos seus gestos que mostram a presença real do Reino de Deus. Neste sentido, o modo mais completo e perfeito de evangelizar é o testemunho da fé na vida. Por isso, evangelizar torna-se significativo e desafiador, pois aqueles que aderem a tal proposta devem reescrever o Evangelho com sua própria

vida, de tal forma que neles se reconheça que Deus continua a sua obra de salvação no mundo. A presença da Igreja no mundo deve ser expressa com sinais e gestos proféticos, que indiquem a vitória do Reino de Deus sobre as potências que destroem o homem, assim como se realizou em Jesus, o Cristo (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1995, nn. 68-74).

A Escola Católica, assumindo tal missão, deve ter um projeto educativo (um planejamento) inspirados no Evangelho, refletido e assumido por todos. Enquanto espaço de liberdade, tem como uma de suas dimensões fundamentais a expressão dos valores evangélicos, praticados, intuídos e aceitos. Significa também que, se a escola é o lugar de liberdade, é normal que a Pessoa e o Evangelho de Jesus Cristo sejam anunciados explicitamente, embora considerando a consciência de todos.

Para tal, a escola é chamada a crescer na leitura e no aprofundamento da Palavra de Deus e dos ensinamentos da Igreja e na celebração da Eucaristia e dos demais sacramentos. Ao culto divino, une-se o compromisso de colaborar na edificação do Reino de Deus. Em seguida, é importante ressaltar que o serviço e a atuação direta dos cristãos na sociedade são motivados pela caridade evangélica, unindo as pessoas de boa vontade, empenhando-se a fim de que a convivência entre os povos seja marcada pela solidariedade, justiça e paz. É pertinente aos seguidores de Cristo o diálogo fraterno e constante com todos, oferecendo os valores evangélicos, a partir da própria identidade, e recebendo dos demais os sentimentos e exemplos de vida que refletem a ação de Deus em seus corações.

Por fim, cabe à Escola Católica o anúncio da mensagem sempre nova do Evangelho de Jesus Cristo, que revela a todos o amor gratuito e misericordioso de Deus. Daí nasce à exigência de viver sempre mais este dom, superando os bloqueios que dificultam que, individual e comunitariamente, se possa assumir verdadeiramente o papel de uma real evangelização em neste contexto (MENDES, 1997, 3, 1).

Escola em pastoral

Tendo em vista a desafiadora missão e o contexto social em que esta deve acontecer, a expressão “Escola em Pastoral” visa exatamente propor e assumir a atitude evangelizadora como dinamismo para todas as atividades da Escola. Atitude evangelizadora implica diferentes formas do cuidar e servir, a partir do mandamento do “amor ao próximo” conforme viveu e ensinou Jesus. “No projeto educativo da Escola católica, é Cristo o fundamento. Ele revela e promove o sentido novo da existência e transforma-a, isto é, a pensar, querer e agir segundo o Evangelho, fazendo das bem-aventuranças a norma da vida” (A Escola Católica, n. 34).

De um modo ou de outro, toda a atividade escolar é um gesto de cuidado e serviço. A questão proposta diz respeito ao espírito com que se entra nessas e noutras relações. Os interesses e emoções são inevitáveis e mesmo necessários nas atividades humanas. Por isso, com certa facilidade ocorre uma oscilação entre centrar em si ou nos outros o foco de interesses. Sem um idealismo ingênuo a este respeito, espírito cristão entra com uma proposta de qualidade quanto ao que conduz o agir. O conceito de escola em pastoral se torna importante para selar o compromisso de que todas as atividades da escola estejam marcadas, a seu modo, pela espírito de cuidado e serviço, conforme o Evangelho. Este compromisso geral supõe implementações concretas, para não se tornar uma simples aspiração ou apenas aparência. É preciso ter efetividade e explicitação.

Pode-se definir a escola como o conjunto orgânico de estruturas educacionais necessárias para levar à prática um projeto educativo integral, em determinados níveis evolutivos da pessoa (HOY; MISKEL, 2015, 247-248). Quando este projeto educacional assume uma intenção global claramente evangelizadora e sob uma perspectiva eclesial, então falamos de “escola católica”. Porém este projeto educacional evangelizador só se sustenta se estiver apoiado e impulsionado por uma comunidade cristã.

É bem verdade que os componentes curriculares têm objetivos predeterminados. Este é um desafio real para a educação de pessoas com senso crítico e capacidade construtiva da vida. Há uma exigência de mercado e um investimento significativo para o trabalho com conteúdos exigidos para os exames e vestibulares. Isto muitas vezes prejudica a tarefa de educar para construir valores éticos e morais e anunciar o Boa Nova do Reino, nesse aspecto, a escola católica corre o risco de ter a mesma postura de escolas que se guiam simplesmente questões econômicas e pelo jogo de interesses particulares. Fica o desafio de ensinar competências e educar para uma liberdade crítica.

O Projeto Evangélico é uma proposta de atirar ao longe o olhar, em vista a procurar delinear e orientar o percurso para um horizonte da atuação dos diversos segmentos que formam uma comunidade educativa. Um Projeto Político não deve e não pode ter a perspectiva de refrear a criatividade e a possibilidade de mudança de estratégias que favoreçam o núcleo central, ou seja, o anúncio da proposta de Jesus, o Cristo. A escola, para caracterizar-se como católica, precisa de Projeto Político Evangelizador, o que ocorre no momento em que, sobretudo o corpo diretivo, o assumir plenamente e o subsidiar como um referencial para a educação.

Este projeto educativo deve cumprir-se na comunidade escolar, da qual fazem parte todos àqueles que são diretamente ligados a ele: os professores, a direção administrativa e auxiliar, os genitores, figuras centrais, uma vez que naturais e insubstituíveis educadores dos próprios filhos, e os estudantes, coparticipantes e corresponsáveis como verdadeiros protagonistas e sujeitos ativos do processo educativo. Estes sujeitos que integram a realidade escolar se apresentam nela com diferentes concepções e interesses, o significa um potencial de inovação, ao mesmo tempo que levanta uma questão de qualidade diante dos valores e princípios assumidos para guiar a escola católica. Entre os próprios membros da direção, por exemplo, podem entrar concepções empresariais que se distanciem das

diretivas básicas da escola. É inevitável e justo que professores e funcionários, de modo geral, tragam seus próprios interesses para suas atividades empregatícias na escola. Os pais e estudantes também podem estar focados na excelência acadêmica sem darem-se conta dos valores e concepções que permeiam a ação educativa. Para todos, persiste a necessidade de um alinhamento mínimo com os ideais da instituição que integram.

Para assumirem tais valores, é mister que conheçam a proposta educativa da Escola Católica e da instituição mantenedora que também tem sua forma específica de colocar em prática a missão evangelização da escola. Nisto precisam de ajuda e cuidado. Aqui entra em cena a pastoral escolar que se coloca como instância de serviço. Os estudantes, naturalmente, trazem consigo uma gama ainda maior de necessidades de ajuda, pelo maior número que representam, pelo processo educacional em que se encontram, pela rede de relações de que participam, a começar por seus familiares, colegas de escola, professores e funcionários e a inimaginável rede virtual de contatos.

Ao abirmos à dimensão cristã e assumindo o compromisso do testemunho comunitário, a comunidade escolar torna-se comunidade evangelizadora, proporcionando aos seus membros uma experiência de vida cristã, indispensável para despertar e conservar a fé. Nada se pode esperar da evangelização escolar sem o autêntico testemunho da comunidade escolar.

Para responder de forma diferenciada à comunidade as atitudes e atividades evangelizadoras da comunidade escolar, como serviço aos estudantes, devem ser unificadas tendo em vista uma finalidade específica: a educação de uma fé comprometida (A escola católica, nn. 6; 47 e 61.). Como Cristo viveu em plenitude a realidade humana, assim cada homem é também chamado a viver, em Cristo, a sua própria realidade. Isso implica uma permanente conversão a uma vida de comunhão plena. Para aí é que converge a evangelização libertadora (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1974, 31).

Desafios

Em um mundo plural, em contínua mudança, realizar sua missão específica torna-se um constante desafio. É preciso nesse processo ter claro que a escola está marcada pela rapidez das mudanças como também o estão às instituições e as organizações sociais de toda espécie. Estranho seria se a escola católica ficasse à margem de todo movimento contemporâneo e das idéias que modificam a ordem das coisas, definem condições de existência, “mudando a vida” dos homens e das sociedades. É preciso até acrescentar que, em razão de sua dupla inserção na comunidade cristã e na comunidade nacional, a escola católica vê refluir para ela todas as contradições que atingem hoje estas duas comunidades.

A Escola Católica é um espaço de Igreja, portanto espaço de evangelização. Realizar tal ação implica em considerar a contradição existente entre indiferenças religiosas com um movimento crescente de desejo do transcendente. Surge a necessidade de uma redescoberta da dimensão de fé na própria vida, que possa alimentar sustentar a esperança em um projeto proposto por Jesus a todos e em todos os tempos. Neste contexto, de pluralismo religioso, a escola confessional assume a tarefa de contribuir na formação para o diálogo em meio às diferenças, sobretudo, neste momento significativo da história em que as instituições são desafiadas a repensar sua atuação num mundo plural.

Especificidade não quer dizer exclusividade. Uma mesma linha de valores e atitudes pode ser assumida por diferentes grupos religiosos com nuances de enfoques e diferentes formas de propor. É importante manter tal consciência em vista de abertura para a percepção dos pontos de união, em meio às diferenças, e para somar esforços na direção dos mesmos sentidos e princípios partilhados na pluralidade. A atitude de abertura é inclusive uma fonte de crescimento, de autocrítica e de imaginação criativa.

Não exclusividade não quer dizer renúncia à própria identidade. A abertura e respeitosa interação diante das diferenças determinam atitudes que não devem representar renúncia à própria identidade católica. Isto seria contraditório com o princípio de respeitar as diferenças, o que significa também se respeitar. A qualidade da relação está na forma com que se estabelecem as interações. Será fundamental explicar os sentidos e significados básicos dos símbolos de sua identidade, com a abertura para se perceberem os pontos de encontro de tais sentidos em outras expressões humanas, religiosas ou não. Para evitar equívocos, as celebrações sem a decidida participação de denominações não católicas, convêm não serem declaradas de ecumênicas ou como inter-religiosas. Tais celebrações exigem um preparo adequado, e mesmo neste caso, a identidade católica estará ali expressa como espaço que promove e acolhe.

Outro elemento desafiador são as questões éticas e sociais. A realidade latino-americana, e nela a especificamente brasileira, se desenha cheia de desigualdades e contradições éticas que desafiam os ideais democráticos, valores humanitários fundamentais e critérios éticos solidamente sustentados pelo cristianismo. A escola em pastoral, ao assumir sua missão evangelizadora nesse ambiente repleto de contrastes, começa pela decisão de empreender e sustentar um ambiente ético, de valores cristãos, que se fazem presentes no projeto pedagógico, nas relações, planejamentos e no conjunto da vida escolar. Portanto, é preciso operacionalizar uma proposta educativa, explicitando a visão cristã de educação que supõe uma determinada concepção do ser humano, da cultura, da sociedade e da história, em que a pessoa humana assume um valor inquestionável e a sociedade é pensada na linha da justiça, da solidariedade e da igualdade fundamental.

Na perspectiva da educação cristã, a liberdade é a marca de que a atividade humana é capaz de transcender os limites de ordem material, corporal, sexual, psicológica, social, econômica e cultural

que envolve as pessoas. Somos capazes de nos assumir pela liberdade, transcendendo todos os condicionamentos, para dar um novo sentido às nossas atividades e, por conseguinte, à vida. É claro que tal processo de auto realização ou de libertação é longo e difícil. Ele começa pela tomada de consciência de um sentido transcendente que leva o ser humano a se posicionar, como indivíduo e como membro de uma sociedade, diante dos valores que superam os condicionamentos materiais e temporais da existência, apontando para o mistério da própria vida, em última instância para o mistério de Deus.

Assim, o processo educativo na escola católica se preocupa e se esforça, através de suas convicções e recursos, para desenvolver uma educação em favor do ser humano em suas diferentes dimensões de personalidade e convivência.

Considerações

A educação está a serviço do “aprender”, que se radica na liberdade, passa pela libertação da pessoa e culmina na abertura a uma ordem social humanizadora. É possível dizer que é através dessa abertura que o ser humano transcende a si mesmo e descobre o Ser Supremo que dá sentido à sua existência e, ao estabelecer com Ele uma relação vital, aprende a lhe ser fiel em todos os momentos da sua existência e de sua atividade. Portanto, diante dessa linha de reflexão, propõe-se que a escola, de forma específica a escola católica, ofereça a seus estudantes a possibilidade da experiência de uma realidade superior a eles mesmos, de forma decisiva para sua realização mais plena e uma nova forma de relacionar-se com seus pares.

Quando se fala da educação na perspectiva cristã, referimo-nos explicitamente à opção por uma ética do respeito ao outro, do diálogo e da fraternidade, acentuando o caráter comunitário e, portanto o relacionamento social como fator básico do processo educativo. Ao pensar a escola como um todo, no seu cotidiano, compete a todos

os seguimentos encaminhar as crianças e os jovens para o respeito mútuo, despertando-lhes a atenção e a estima pelos direitos humanos, pela prática da justiça e pelo cumprimento do dever, sensibilizando-os para as exigências de uma fraternidade universal e concreta (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1992, nn. 54-58 e 66-69).

Para tal, a Igreja, na América Latina, propõe aos educadores cristãos a organização de uma educação que:

- humanize e personalize o homem, para nele criar o lugar onde possa revelar-se e ser escutada a Boa-Nova;
- integre a dinâmica do cotidiano educativo no processo social latino-americano, impregnado por uma cultura radicalmente cristã, na qual coexistem valores e contra valores, luzes e sombras e que, por isso, necessita ser constantemente reevangelizada;
- exerça a função crítica, própria da verdadeira educação, procurando regenerar permanentemente, do ponto de vista da educação, os princípios culturais e as normas da integração social que possibilitem a criação de uma nova sociedade, mais fraterna. Ou seja, uma educação para a justiça, em que o educando seja, de fato, o sujeito, não só do seu desenvolvimento, mas também o despertando para o serviço do desenvolvimento da comunidade.

Enfim, para ser coerente com os princípios da fé, uma escola que se define como católica deve empenhar-se por oferecer uma educação evangélico-libertadora que inclua, junto com a capacitação técnica e científica de qualidade, a formação para a solidariedade humana, o incentivo para o cumprimento dos próprios deveres e a promoção dos direitos de todos, desabrochando em verdadeira fraternidade e abertura à transcendência e os valores do Reino de Deus.

Bibliografia

- ASSOCIAÇÃO DAS ESCOLAS CATÓLICA. Educação e evangelização (Subsídios para Puebla). Rio de Janeiro: mimeo, 1978.
- BRASIL. Constituição Política do Império do Brazil. Rio de Janeiro, 1824.
- BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Institui as Diretrizes da Educação Nacional.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil – 1995-1998 (Documento n. 54). São Paulo: Paulinas, 1995..
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Educação, Igreja e Sociedade (Documento n. 47). São Paulo: Paulinas, 1992.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Igreja e educação, perspectivas pastorais (Estudos n. 6). São Paulo: Paulinas, 1974.
- CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA. A Escola Católica. Vaticano: Vaticano, 1977.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA Orientações educativas sobre o amor humano (Linhas gerais para uma educação sexual). Vaticano: Vaticano, 1983
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. Diretório Geral para a Catequese”. São Paulo: Paulinas, 1997.
- CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. Para uma pastoral da cultura. São Paulo: Paulinas, 1999.
- EPISCOPADO LATINOAMERICANO. II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín) – Educación II, in: “Documentos Pastorales”. La Florida: San Pablo, 1968.
- EPISCOPADO LATINOAMERICANO. III Conferencia Episcopal Latinoamericana (Puebla), in: “Documentos Pastorales”. La Florida: San Pablo, 1979.
- HOY, W.; MISKEL, C. Administração Educacional: teoria, pesquisa e prática. 9a. ed. Porto Alegre: Mc Graw Hill Education/Penso, 2015.
- JOÃO PAULO II (1983). Código de Direito Canônico (Codex Iuris Canonici). São Paulo: Loyola.

- MENDES, L. Estamos a caminho, in: “Boletim AEC – RJ” 16 (1997) 3, 1
- MESQUIDA, P. Hegemonia Norte-americana e Educação Protestante no Brasil. S. Bernardo do Campo. Editeo, 1994.
- PANINI, J.. Pastoral da Educação – Urgente apelo de nossos pastores. Brasília: AEC, 1997.
- PAULO VI. Exortação Apostólica sobre a Evangelização no mundo contemporâneo – Evangelii Nuntiandi. São Paulo: Paulinas, 1975.
- VIESSER, L. Um paradigma didático para o Ensino Religioso. Petrópolis: Vozes, 1985.

Recebido em: 26/11/2016

Aprovado em: 30/05/2017

As estruturas retóricas paulinas em traduções em português: um estudo de 1 Coríntios 1,17-25

The Pauline rhetorical structures
in translations in Portuguese:
a study of 1Corinthians 1,17-25

*Vicente Artuso**

*Vera Lúcia Membrive Casagrande***

*Fabrizio Zandonadi Catenassi****

Resumo: O objetivo deste trabalho foi conduzir uma análise estilístico-literária de 1Cor 1,17-25, focalizando os elementos retóricos e orais desse discurso paulino, bem como investigar a forma com que algumas versões da Bíblia em português interpretam esses elementos. Apresentou-se a tradução e uma análise linguístico-sintática de 1Cor 1,17-25, o contexto literário e a delimitação do texto. Então, realizou-se a análise estilístico literária. Paulo era conhecedor da retórica grega ao usar a diatribe, a linguagem da controvérsia e ao jogar com perguntas retóricas para tornar o discurso mais convincente. Nesse artigo, observou-se que, para algumas traduções, em certos detalhes, a retórica de Paulo é um tanto atenuada quanto

* Doutor em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Professor no Mestrado e Doutorado em Teologia pela PUCPR.

** Mestra em Teologia (PUCPR), doutoranda em Teologia (PUCPR).

*** Mestre em Teologia (PUCPR), doutorando em Teologia (PUCPR – bolsista CNPQ). Professor de Sagrada Escritura e coordenador da pós-graduação em Teologia Bíblica na Católica SC.

a interpretações de determinados termos, especialmente, quando a conjunção pode ter valor adversativo e isso não é considerado.

Palavras-chave: Coríntios; Retórica; Paulo; Tradução.

Abstract: The aim of this paper was to make a stylistic-literary analysis of 1Cor 1,17-25, focusing on the rhetorical and oral elements of this speech of Paul, as well as to investigate the way in which some versions of the Bible in Portuguese interpret these elements. It was presented the translation and a linguistic-syntactic analysis of 1Cor 1,17-25, the literary context and the delimitation of the text. Then, it was made the stylistic-literary analysis. Paul known the Greek rhetoric when using diatribe, the language of controversy and when playing with rhetorical questions to make speech most convincing. In this article, it was noted that for some translations, in some details, Paul's rhetoric is somewhat attenuated regarded that the interpretation of certain terms, especially when the conjunction can have adversative value and this is not considered.

Keywords: Corinthians; Rhetoric; Paul; Translation.

Introdução

A experiência retórica que Paulo provavelmente adquiriu em Tarso¹ favoreceu a construção de discursos bem elaborados e de estruturas discursivas complexas no *corpus paulinum*. No estilo de Paulo, é comum o recurso a arranjos concêntricos e em paralelismos, os quais formam estruturas retóricas com indubitável influência grega, o que é evidente em especial em 1Cor 1-4. Diante disso, alguns pesquisadores orientaram sua atenção para as estruturas retóricas

paulinas presentes no início de 1 Coríntios² e para a forma com que estas incidiam na interpretação dos textos.

Quanto ao discurso sobre a sabedoria da cruz, presente em 1Cor 1,17-25, há visões contrastantes sobre o modelo retórico usado por Paulo. Além do mais, aponta-se atualmente para a necessidade de focalizar os atos de discurso que estão presentes nas cartas paulinas, como a forma da *perlocução*, no qual a percepção e os valores de uma pessoa podem ser mudados simplesmente pela proclamação do orador, ganhando um caráter performativa.³ Isso requer estudar elementos retóricos e estilísticos de 1Cor 1,17-25 que estejam em função não só da produção literária e da leitura individual, mas também das características de discurso oral que a perícopes apresenta. Finalmente, a partir desta análise, é possível verificar como traduções em português assimilam essas características orais do discurso e os elementos que demarcam a retórica paulina.

Diante disso, o objetivo deste trabalho foi conduzir uma análise estilístico-literária de 1Cor 1,17-25, focalizando os elementos retóricos e orais deste discurso paulino, bem como investigar a forma com que algumas versões da Bíblia em português interpretam esses elementos.

Tradução e análise linguístico-sintática

Segue abaixo a tradução literal de 1Cor 1,17-25:⁴

² BÜNKER, M. *Briefformular und Rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*; LAMPE, P. *Theological wisdom and the "Word about the cross"*; LITFIN, D. *St. Paul's theology of proclamation*; MITCHELL, M. M. *Paul and the rhetoric of reconciliation*; VOS, J. S. *Die argumentation des Paulus in 1 Kor 1,10-3,4*.

³ THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*, p. 51.

⁴ A partir do texto grego proposto por NESTLE, E. et al. *Novum Testamentum Graece*, p. 529-530. Documentos antigos propõem o acréscimo do pronome demonstrativo τούτου, formando a lição "deste mundo" (p11 α2 C3 D1 entre outros).

¹ FORBES, S. C. *Paulo e a composição retórica*, p. 132-144; BOSCH, J. S. *Escritos Paulinos*, p. 18-19.

- v. 17 *Pois Cristo não me enviou para batizar, mas para evangelizar, não na sabedoria da palavra, a fim de não tornar vã a cruz de Cristo.*
- v. 18 *De fato, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para aqueles que se salvam, a nós, é poder de Deus.*
- v. 19 *De fato, está escrito: destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes.*
- v. 20 *Onde está o sábio? Onde está o homem estudado? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria do mundo?*
- v. 21 *Com efeito, visto que o mundo, por meio da sabedoria, não conheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus, através da loucura do kerigma, salvar os que creem.*
- v. 22 *Com efeito, também os judeus pedem sinais e os gregos buscam sabedoria,*
- v. 23 *nós, porém, pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios,*
- v. 24 *aos chamados, porém, judeus e gregos, Cristo⁵ é poder de Deus e sabedoria de Deus.*
- v. 25 *Porque o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens.*

A perícopé apresenta a repetição de vários termos com forte caráter teológico: θεός (9x), σοφία (7x), Χριστός (4x), σώζω (3x), entre outras, os quais evocam temas importantes para a teologia paulina. Isso reforça a compreensão da passagem como uma tentativa de construir um discurso teológico em uma carta pastoral, dando ao texto um caráter prático e também catequético.

Em 1Cor 1,17-25, há vocábulos característicos do *corpus paulinum*, quando comparado ao Novo Testamento (NT). Alguns exemplos:

⁵ O texto de Nestle et al. (*Novum Testamentum Graece*, p. 530) é irregular, uma vez que Χριστόν e σοφίαν estão no acusativo. Alguns manuscritos, como o p46, propõem a correção Χριστός e σοφία.

(a) O substantivo σοφία (“sabedoria”): das 51 ocorrências, 26 estão nas cartas de Paulo. É um termo que ganha especial destaque em 1Cor, aparecendo 15 vezes, totalizando 30% das ocorrências no NT; (b) O substantivo συζητητής (“argumentador”, v. 20) é um hápax, não aparecendo no NT ou na LXX; (c) O termo que designa “loucura”, μωρία, está presente somente em 1Cor (1,18.21.23; 2,14; 3,19). Outros termos que podem ser traduzidos da mesma maneira estão em Mc 7,22 (ἀφροσύνη) e 2Pd 2,16 (παραφρονία); (d) O substantivo σταυρός (“cruz”) ocorre 27 vezes no NT, das quais 10 estão nas cartas paulinas e uma em Hebreus; (e) O termo usado nesta passagem para designar Jesus é Χριστός (“Cristo”), presente 529 vezes no NT. Das ocorrências, 382 estão nas cartas paulinas, totalizando 72%; (f) O verbo κενόω (“tornar vazio”) é usado somente por Paulo (Rm 4,14; 1Cor 1,17; 9,15; 2Cor 9,3; Fil 2,7); (g) O adjetivo σοφός (“sábio”) está majoritariamente no material paulino (somando 16 das 20 ocorrências) e κλητός (“chamado”) também aparece 7 vezes em Paulo, do total de 10 no NT.

As conjunções utilizadas também ajudam a compreender a dinâmica impressa nesta passagem. Ao todo, são 8 conjunções, que aparecem 20 vezes no texto. A mais frequente é καί, usada como conector para dar cadência ao texto. Por sua vez, γάρ (vv. 17.18.19.21) e ἐπειδή (vv. 21.22) são usadas para estruturar um esquema retórico para este discurso. A expressão ἐπειδή, de maneira especial, acentuando a intenção de explicar a tese proposta no discurso e as implicações dela, reforçando o caráter catequético do texto. Por cinco vezes, o autor utiliza coordenadas adversativas (ὁὐ, vv. 18.23.24 e ἀλλά, v. 17), as quais fortalecem as construções antitéticas presentes. Esta característica é evidenciada no uso dos advérbios de negação οὐχι, (v. 20) e οὐ (vv. 17[2x].21), além da partícula afirmativa μέν (vv. 18.23) e da negativa μή (v. 17), que marcam as afirmações e negações presentes nas antíteses. O arranjo das conjunções será estudado na análise estrutural da perícopé.

Nos vv. 24 e 25, há somente uma ocorrência de verbo, εἶμι (“ser”, v. 25). Entretanto, a tradução literal apresenta outras quatro possibilidades deste verbo em sua forma oclusa, o que reforça o caráter conclusivo do discurso nestes versículos. Por fim, ressalta-se o título dado a Jesus nesta perícopa, Χριστός, aparecendo ora como sujeito das orações (vv. 17.24), ora como acusativo (v. 23).

Contexto literário

Os exegetas usualmente compreendem a seção de 1,10 a 4,21 no contexto da discussão sobre os partidos na comunidade de Corinto.⁶ Apontam-na como um discurso fechado, sendo considerada até uma carta completa, com uma conclusão tipicamente epistolar.⁷

Getty,⁸ assim como grande parte dos estudiosos do *corpus paulinum*, defende que a estrutura argumentativa seguida pelo apóstolo em toda a primeira carta aos Coríntios pode ser apresentada no seguinte esquema: A introduz um assunto, B interrompe a discussão com outro tema e A' retoma o assunto inicial. Em uma primeira visão, esta estrutura pode parecer bastante complexa e confusa para o leitor. Entretanto, “a percepção de seu propósito e frequência ajuda-nos a ficar menos perplexos com o método de Paulo e a entender as implicações de toda sua perspectiva”.⁹

Diante das complexas digressões no início de 1 Coríntios, Barbaglio¹⁰ propõe uma estrutura mais sofisticada ao modelo ABA', formando um modelo ABABA para a seção de 1,10–4,21. Para o autor, dois temas fundamentais são intercalados: o eclesiológico (unidade

da Igreja e papel dos pregadores), representado por A e a cruz de Cristo e sabedoria divina, antitética à humana, representado por B:

- A 1,10-17: tema da unidade da Igreja
- B 1,18-25: antítese entre a pregação de Cristo crucificado e a sabedoria orgulhosa.
- 1,26–2,5: dois exemplos desta antítese.
- 2,6-16: revela a existência de uma sabedoria cristã superior, centrada na cruz de Cristo.
- A 3,1-17: retoma as divisões, mas em eco ao discurso anterior, esclarecendo o papel dos pregadores e mestres.
- B 3,18-23: retoma a antítese sabedoria-tolice de forma exortativa.
- A 4,1-13: aprofunda sobre o papel dos pregadores
- 4,14-21: conclui com a ênfase em sua preocupação de único pai da Igreja de Corinto.

Neste esquema, fica mais evidente o papel central ocupado pelo discurso sobre Cristo crucificado e a sabedoria do mundo no contexto de 1Cor 1–4, que oferece a base teológica para a discussão sobre o papel dos pregadores e o tema das divisões na comunidade, como veremos a seguir.

Diante do exposto, pode-se dizer que a perícopa de 1Cor 1,17-25 está inserida na discussão inicial de denúncia das desordens da comunidade de Corinto. Enquanto que 1Cor 1,10-16 fala das divisões, 1,17-25 desenvolve a base teológica para tratar do tema, discutindo a oposição formada entre a sabedoria humana e a divina e propondo critérios para alcançar a unidade entre os fiéis de Corinto.

Delimitação e divisão do texto

Há certa dificuldade com respeito à delimitação do início desta seção. Para boa parte dos estudiosos a perícopa inicia no v. 18.¹¹ Há

⁶ SACCHI, A. *Lettere Paoline e altre lettere*, p. 113; GETTY, M. A. *1 Coríntios*, p. 196; BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*, p. 176-177

⁷ BOSCH, J. S. *Escritos Paulinos*, p. 183.

⁸ GETTY, M. A. *1 Coríntios*, p. 196.

⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁰ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*, p. 176-177.

¹¹ P. ex.: BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*; BRAKEMEIER, G. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto*; GARLAND, P. *1 Corinthians*.

dificuldade com o v. 17, de transição: ao mesmo tempo que encerra a discussão sobre o batismo iniciada no v. 10, apresenta o novo tema: o repúdio à sabedoria da linguagem e a valorização da cruz de Cristo. No v. 17 é inserida uma nova temática, ao mostrar que a função do apóstolo (evangelizar e não batizar) será determinada a partir da cruz de Cristo, motivo pelo qual parece adaptar-se melhor no bloco de 1,17-25. A conjunção γάρ, que poderia ser entendida como conclusão do discurso iniciado no v. 10, parece ser um elemento estilístico para a construção do discurso de 1,17-25, repetida nos v. 18 e 19. Portanto, uma vez que não há cortes linguísticos decisivos, decidiu-se, por critérios temáticos, delimitar o início da perícopes a partir do v. 17.

O v. 26 indica uma continuidade do discurso finalizado no 25, porém, enfocando a práxis pastoral, iniciando nova unidade. A perícopes compreendida entre os vv. 26-31 apresenta-se como um exemplo concreto do argumento que defende a tese levantada no v. 18, seguindo a antítese fraco/forte. Este argumento é concluído no v. 31: “aquele que se gloria, glorie-se no Senhor”.

Análise estilístico-literária

A seguir, apresentamos a análise estilístico-literária de 1Cor 1,17-25, discutindo a base retórica que fundamenta a composição do texto e fazendo uma análise discursiva e dos elementos estilísticos da perícopes.

Composição: a retórica paulina

Usualmente, as cartas na época de Paulo seguiam estruturas retóricas que as aproximavam de discursos orais. No mundo helênico, uma carta era considerada parte de um diálogo, tanto que a arte de escrever cartas era estudada em escolas de retórica.¹² Paulo

provavelmente esperava que suas cartas fossem lidas diante das comunidades, como manifesta em 1Ts 5,27, o que exigia levar em consideração em sua retórica tanto o caráter literário de suas cartas quanto sua finalidade como discurso oral. Paulo manifesta por 15 vezes que está falando com a comunidade de Corinto por meio de sua carta, o que permite que ela seja considerada um ato de discurso.¹³

No tempo de Paulo, a retórica era uma disciplina fundamental na alta educação romana e cidades como Tarso, Corinto e até Jerusalém devem ter sido regularmente expostas a oradores.¹⁴ Presume-se o conhecimento da retórica grega por Paulo: era o que se poderia esperar de um homem inteligente e literato, que nasceu em Tarso, falava grego, viveu e moveu-se de maneira perceptiva no mundo helenístico do primeiro século. Nesse mundo, a retórica e oratória eram características comuns da vida diária.¹⁵

A retórica que estrutura a comunicação paulina deve ter influência grega, ainda que seja bastante discutido até que ponto Paulo usa a retórica clássica grega em seus escritos. A retórica clássica refere-se a categorias refletidas nos oradores clássicos e nos livros antigos de retórica. Collins,¹⁶ recorrendo a Aristóteles e a manuais de retórica clássica, apresenta aproximações do material produzido por Paulo com aspectos da arte clássica grega de produzir discursos. Neste caminho, Mitchell¹⁷ qualifica a retórica paulina como deliberativa, ou seja, é a seção da retórica clássica que delibera sobre o futuro enquanto inquire sobre o passado, com função dupla: aconselhar e persuadir.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. *The first letter to the Corinthians*, p. 39.

¹⁵ LITFIN, D. *St. Paul's theology of proclamation*, p. 138-139.

¹⁶ COLLINS, R. F. *First Corinthians*, p. 18.

¹⁷ MITCHELL, M. M. *Paul and the rhetoric of reconciliation*, p. 24.

¹² COLLINS, R. F. *First Corinthians*, p. 18.

Lampe¹⁸ indica que Paulo usou a forma retórica de discurso chamada *schema*, a qual consiste em uma fala oculta que força o público a interrogar-se sobre o verdadeiro significado ou aplicação de uma afirmação. O discurso de 1,18-25 (sobre o perecimento de toda sabedoria do mundo), aliado ao de 2,6-16 (dizendo que a sabedoria cristã é um dom de Deus pelo Espírito), seria uma crítica às celebrações de adoração aos pregadores cristãos e à sua sabedoria. Assim, Paulo prepararia uma exortação direta aos membros da comunidade de Corinto em 3,18-19, depois de entretê-los com as críticas à concepção de sabedoria de judeus e gregos. Com isso revelaria a condenação da ostentação partidária dos pregadores cristãos. Parece-nos que a proposta de Lampe não valoriza os pontos teológicos centrais do discurso de 1Cor 1,18-25, a sabedoria e a cruz. O uso de um *schema* poderia ser melhor aqui aplicado à sabedoria de membros da Igreja de Corinto, que deflagravam a concepção de Cristo crucificado, favorecendo suas concepções pessoais do Messias. Para eles, Paulo oferece a loucura da cruz que derruba a sabedoria humana.

Seguindo os moldes da retórica helênica clássica, Bünker¹⁹ apresenta a seção de 1,17-25 da seguinte forma: o v. 17 seria a *propositio*, ou seja, um breve enunciado da matéria (tema) que está prestes a ser tratado, acompanhado da prova dos temas dos quais quer obter a aprovação. Por sua vez, a seção entre 1,18–2,16 seria a *narratio*, ou seja, uma exposição inicial que apresenta o fato e explica o pano de fundo da situação do remetente e do destinatário.

Entretanto, há opiniões contrastantes. J. S. Vos²⁰ indica que o v. 17 seria uma *subpropositio* diante da *propositio* apresentada no v. 10, o que é corroborado por Bosch. Vos classifica os vv. 11-12 como uma breve *narratio* e os vv. 18-25 como uma prova dos princípios

de 1,17, sendo parte da *argumentatio*. Há ainda os que classifiquem a seção como um *midrash* no material paulino, como Ellis.²¹ Para o autor, a seção deveria ser assim entendida:

- v. 18-20 tema e texto inicial: Is 29,14 + 19,11-12 (cf. 33,18);
- v. 20-30 exposição: concatenação (*sophia*, *sophos* e seus antônimos);
- v. 31 texto final: Jr 9,22-23 LXX

Para os fins práticos deste estudo, a análise do discurso a seguir será conduzida a partir da abordagem da retórica grega clássica, sendo que ulteriores divisões e classificações da retórica não serão aqui consideradas, diante da dificuldade de precisar as especificidades paulinas na utilização deste método discursivo.²²

Análise discursiva

À luz das propostas da retórica clássica e diante do contexto sócio literário da perícopie, pode-se compreender a estrutura do discurso de Paulo da seguinte maneira:

O enunciado de 1Cor 1,10 caracteriza-se como um *propositio* em forma de introdução, a partir da exortação de Paulo: “guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar”. A questão crucial é sobre a unidade: não pode haver cismas na comunidade de Corinto.

O que segue é uma exposição sobre os partidos que haviam sido retratados por Cloé ao apóstolo (vv. 11-16), terminando com a

²¹ ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*, p. 213-220.

²² Nesse sentido, Collins (*First Corinthians*, p. 86) citando um exemplo de Aristóteles, afirma que algumas tentativas de divisões na retórica são absurdas, sendo que algo similar pode ser aplicado às tentativas contemporâneas de análise da carta de Paulo aos Coríntios a partir da retórica antiga. Segundo o autor, o recurso à retórica clássica é útil, porque oferece várias vantagens para o olhar às cartas de Paulo, mas não deve ser levado ao extremo, sob o risco de cair em categorias artificiais propostas pelos manuais.

¹⁸ LAMPE, P. *Theological wisdom and the “Word about the cross”*, p. 130.

¹⁹ BÜNKER, M. *Briefformular und Rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, p. 51-59.

²⁰ VOS, *Die argumentation des Paulus in 1 Kor 1,10–3,4*, p. 87-119. Corroborado por: BOSCH, J. S. *Escritos Paulinos*, p. 183.

afirmação de que Paulo havia batizado pouquíssimas pessoas na comunidade (v. 16). O versículo 17 caracteriza-se como um verso de transição, que liga este discurso sobre o batismo ao tema da cruz de Cristo. A questão levantada não é a do batismo em si. Refere-se, na verdade, à finalidade para qual Paulo havia sido enviado: anunciar o Evangelho, ressaltada pela forte conjunção adversativa *ἀλλά*. Junto ao anúncio do evangelho, está uma característica epistemológica de sua missão: sua ação seria efetiva à medida que não recorresse à sabedoria da linguagem, sob o risco de tornar vã a cruz de Cristo. O uso de *ἵνα* com conjuntivo caracteriza uma frase final ou consecutiva e ressalta a dependência das duas proposições: a pregação sem a sabedoria da palavra corresponde à pregação com a linguagem da cruz, isto é, não esvazia a cruz de Cristo. Se o apóstolo se utilizasse da sabedoria da linguagem, tornaria inútil a cruz de Cristo, deixando espaço para a inferência de que isto também esvaziaria de sentido seu próprio ministério apostólico.

Segue então o *argumentatio*, o coração do discurso persuasivo. Para validar sua proposição, Paulo oferece uma tese: a mensagem evangélica, centrada na cruz de Cristo, é lugar de contradição. Loucura para uns, sabiamente eficaz para outros (v. 18). Agora, já não fala mais da “sabedoria da palavra” (v. 17). Seu discurso vai guiando o leitor com jogo de palavras, apresentando a “palavra da cruz”, aplicada a duas categorias de pessoas: (a) aqueles que se perdem, para os quais é loucura; (b) aqueles que se salvam, para os quais representa o poder de Deus. O leitor naturalmente se inclina a incluir-se no segundo grupo. Paulo facilita este posicionamento indicando que aqueles que se salvam somos “nós”. Quais são os que se perdem? Será que estão dentro da comunidade?

Permanece também o tema da cruz, que deixa margem para uma série de dúvidas. Poderia ser sinal do poder de Deus, já que manifesta uma das mortes mais constrangedoras? Mediante uma análise sócio literária em 1,28, entende-se que Paulo aponta para

aqueles que não pregavam abertamente a morte de Cristo, por considerarem-na demasiado ignominiosa. As considerações que seguem servem para aprofundar seu argumento.

Thiselton²³ indica que o *argumentatio* de Paulo tem duas características fundamentais: o apelo à Escritura e o apelo à razão. As premissas formadas pelo apóstolo, no entanto, não concretizam meras induções e deduções; melhor, a inferência racional expressa no discurso paulino valoriza os aspectos social e comunicativo da linguagem, favorecendo a persuasão a atitudes de mudança. Este processo é feito sem sacrificar a verdade do que Paulo está proclamando, uma vez que é esta verdade que confere autoridade às suas palavras. Getty²⁴ concorda, dizendo que um dos instrumentos pedagógicos mais usados por Paulo em 1 Coríntios é o esquema indicativo-imperativo, o que significa que sua resposta às discórdias se originam de certas premissas fundamentais, baseadas no entendimento que Paulo tem da natureza da vida cristã: ela própria flui da ação de Cristo na cruz.

É neste panorama que a *argumentatio* é desenvolvida. Os vv. 19-20 apresentam a prova escriturística, com citação expressa e diluída de textos veterotestamentários (Is 19,12; 29,14; 33,18; Sl 33,10). Com eles, o autor segue afirmando a sua tese e indicando a origem teológica: a “sabedoria da linguagem” do v. 17, mostrada pelos sábios e inteligentes, é rejeitada por Deus.

O v. 20 apresenta uma série de perguntas retóricas estrategicamente colocadas em tom de ironia. Paulo evoca a figura do homem estudado (*γραμματεὺς*), termo provavelmente ligado ao judaísmo, e do argumentador (*συζητητής*), modelo tipicamente grego, indicando a superioridade de Deus diante deles: “Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo?” (v. 20). Assim, as ideias que valorizam a sabedoria

²³ THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*, p. 43.

²⁴ GETTY, M. A. *1 Coríntios*, p. 196.

do mundo são negadas, preparando as afirmações, marcadas pelo termo “com efeito” (ἐπειδή).

Após a prova vinda da Escritura, Paulo desenvolve o argumento racional diante das premissas que advêm de suas concepções pessoais (vv. 21-24). Assim, apresenta os fundamentos teológicos para a cruz, considerada loucura, ser instrumento da sabedoria de Deus:

- a) A humanidade não foi capaz de reconhecer a Deus na sabedoria de Deus por meio da sabedoria humana. Mais uma vez, um ataque aos adversários “iluministas”, que se vangloriavam pela sua formação intelectual: esta sabedoria dos homens é insuficiente e não foi capaz de reconhecer a Deus (v. 21);
- b) Diante da posição negativa do homem, Deus decide salvá-lo e escolhe como método a pregação, na qual se deve crer (v. 21). Nesse momento, está em jogo o caráter epistemológico levantado no v. 17: Qual é o conteúdo desse anúncio? O que fundamenta o ministério evangelizador de um verdadeiro apóstolo? O termo κηρύγματος evoca o εὐαγγελίζεσθαι do v. 17. Deve-se responder sobre quais são as boas novas que se deve proclamar;
- c) Dois grupos opostos à visão cristocêntrica são colocados como antípodas de salvação: os judeus estão preocupados com sinais e os gregos com a sabedoria (v. 22). Então, acontece a virada no discurso: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado” (v. 23), que é causa de escândalo e loucura para os judeus e gentios. Assim, Paulo deixa claro o conteúdo fundamental do anúncio. Não se trata somente da cruz, nem tampouco de Cristo e, sim, de Cristo crucificado.

Assim, a fé no Cristo crucificado é colocada como necessária para a salvação, uma vez que manifesta a revelação de Deus, o poder de Deus e a “sabedoria de Deus” (v. 24). É importante ressaltar o campo semântico dos termos presentes nestes versículos. Diante do leitor que conhece o judaísmo, o termo “sabedoria” é caro, remetendo

aos textos sapienciais do judaísmo. Também ao leitor grego denota uma implicada significação relacionada à filosofia e aos grandes sábios helênicos. Agora, a ligação do termo com a cruz é uma virada retórica de impacto. Esse é o fundamento teológico que unifica todos os homens, não importando a origem, se judeus ou gregos – e, por inferência, não importando o pregador que se seguia –. À medida que judeus e gregos creem no Cristo crucificado, fazem parte de uma mesma classe, os “chamados” (1Cor 1,2).

O v. 25 apresenta uma conclusão, afirmando a superioridade do projeto divino, ressaltada por um jogo de palavras em oposição: a loucura de Deus é mais sábia que os homens e a fraqueza de Deus é mais forte que os homens. Assim, o leitor pode tirar duas conclusões importantes para a *propositio*: (a) a sabedoria humana é insuficiente e está submetida à divina; (b) a proclamação de Cristo crucificado é fundamento de uma comunidade e de um ministério apostólico.

Elementos estilísticos

Para definir o *gênero* desta perícopa, é preciso um olhar sobre o vocabulário do contraste usado por Paulo, como já indicado na análise linguística. Os termos antagônicos colocados em oposição (sabedoria e loucura, v. 21; fraco e forte, v. 25; os chamados, os judeus e gregos, vv. 23-24; Deus e o mundo, v. 21), o uso de conjunções coordenadas adversativas, os advérbios de negação e as partículas afirmativas e negativas ressaltam o caráter antitético do discurso.

Assim, ressaltando as oposições e contrastes, pode-se dizer que o texto tem um forte sentido exortativo, expresso através do gênero da controvérsia, amplamente explorado em forma de diatribe, uma espécie de debate judiciário desenvolvido como se fosse um discurso proferido diante do adversário, ganhando eloquência, sendo, muitas vezes, injurioso e ávido. De fato, Bultman²⁵ já apontava para

²⁵ BULTMANN apud THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*, p. 47.

uma grande similaridade de estilo entre Paulo e a diatribe cínico-estóica, indicada nos paradoxos, paródias, antíteses, entre outras características.

Além disso, as expressões carregadas de significado teológico presentes no texto ,θεός σοφία Χριστός σώζω κηρύσσω εὐαγγελίζω, também indicam um caráter catequético exortativo, que se expressa em uma construção retórica bem formulada a fim de não se limitar ao campo teórico, mas gerar uma resposta concreta nos ouvintes.

O *tema* principal desta seção certamente é o de Cristo crucificado como sinal da sabedoria de Deus. Segundo Barbaglio, o “[...] trecho constitui a apresentação, na linha dos princípios, da teologia paulina da cruz”.²⁶ O tema aparece por outra problemática, desenvolvida a partir do capítulo 10, mas que permeia toda a perícopie: a questão das divisões em Corinto. Entretanto, o vocabulário específico desta seção não deixa dúvidas quanto ao tema principal que fundamenta o texto. A unidade da comunidade de Corinto é alcançada a partir do Cristo crucificado.

Para desenvolver esta ideia, Paulo constrói uma *malha* para o discurso, muito bem elaborada, que valoriza o tema da cruz e constrói um efeito bastante adequado para a leitura pública do texto. Assim, apresenta três premissas fundamentais a partir da conjunção γάρ (v. 17-19), segue o discurso com três perguntas retóricas (v. 20), para partir para duas afirmações construídas com a conjunção ἐπειδὴ (v. 21-22) e outras duas constatações construídas com δέ (v. 23-24), chegando na conclusão, construída com a conjunção ὅτι (v. 25).

Essa estrutura é aliada a *ferramentas estilísticas* para favorecer um discurso persuasivo quanto lido diante da comunidade. Segundo J. Weiss,²⁷ os textos de Paulo eram feitos para a leitura pública, por isso, continham características para o discurso oral:

- a) “Efeitos com som”, como se nota na repetição de γάρ e ἐπειδὴ em 1,17-25;
- b) Perguntas retóricas, que demonstram o interesse claro de diálogo com o interlocutor e a tentativa de gerar uma resposta à argumentação apresentada. Assim, o v. 20 apresenta: “Onde está o sábio? Onde está o homem estudado? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo?”;
- c) Simetria, expressa na utilização de paralelismos e quiasmos.

Esta última característica merece maior atenção, uma vez que a perícopie de 1,17-25 recorre inúmeras vezes aos paralelismos, reforçando o gênero da controvérsia, característico da diatribe. A elaboração dos paralelismos é tão imbricada que sua apresentação não é tarefa simples. O esquema abaixo põe em relevo as características da sabedoria de Deus e dos chamados à direita e, à esquerda, das antíteses construídas, referentes aos vv. 17-24.

- v. 17 Pois, ... evangelizar, não na sabedoria da palavra,
a fim de não tornar vã a cruz de Cristo.
- v. 18 De fato, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem,
mas para aqueles que se salvam, a nós, é poder de Deus.
- v. 19 De fato, ... destruirei [Deus]
a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência
dos inteligentes.
- v. 20 Onde está o sábio?
o homem estudado?
o argumentador deste século?
Deus não tornou louca
a sabedoria do mundo?

²⁶ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*, p. 182.

²⁷ WEISS, J. *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, p. 186-200.

- v. 21 Com efeito, o mundo, por meio da sabedoria, não conheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus, através da loucura do *kerigma*, salvar os que creem.
- v. 22 Com efeito, os judeus pedem sinais os gregos buscam sabedoria,
- v. 23 porém, [nós] pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios,
- v. 24 porém [aos chamados], judeus e gregos, Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus.

Em sentido temático, a malha do texto, acima citada, reforça a construção de paralelos sinonímicos, antitéticos e progressivos. Inicia-se com três frases elaboradas a partir de γάρ (vv. 17.18.19), apresentando três premissas fundamentais, valorizando a palavra da cruz e condenando a palavra dos sábios. De um lado, está a sabedoria da palavra (λόγος) (v. 17) *versus* a palavra (λόγος) da cruz (v. 18); a sabedoria da palavra como loucura para os que se perdem *versus* poder de Deus para os que se salvam (v. 18). Os que se salvam são colocados em paralelo com os que evangelizam pela palavra da cruz e são salvos. Em última instância, são colocados do lado do próprio Deus, que destrói a sabedoria dos sábios (v. 19). Os que se perdem são postos em paralelo com os que pregam pela sabedoria da palavra, que tornam vã a cruz de Cristo, considerando-a como loucura. São identificados como sábios e inteligentes e colocados em antítese com Deus, enquanto destrói a sabedoria dos sábios (v. 19).

As perguntas retóricas do v. 20 colocam no mesmo nível as categorias de sábio, o homem estudado, o argumentador deste século e a sabedoria do mundo. Ao final, Deus é colocado em antítese a elas, como superior: ele “torna louca” a sabedoria (v. 20). As duas afirmações usando ἐπειδὴ, (v. 21.22) dão o critério de salvação para qualquer pessoa. Mostram que o mundo não conheceu a Deus (v.

21), em paralelo com os sinais e a sabedoria pedidas por judeus e gregos, respectivamente (v. 22). Enquanto que, antiteticamente, Deus apresenta a loucura do querigma (v. 21) em contraposição aos pedidos dos judeus e gregos e em paralelismo sinonímico com a sabedoria de Deus (v. 21).

Nos vv. 23.24, a construção usando ὁὲ apresenta as características da pregação da comunidade cristã: Cristo crucificado (v. 23), em paralelo sinonímico com poder de Deus e sabedoria de Deus (v. 24). Enquanto que a pregação está em antítese com judeus e gentios, apresentada como escândalo e loucura, respectivamente (v. 23), está em paralelo progressivo com judeus e gentios no v. 24. Nesse versículo, judeus e gentios são identificados com os “chamados”, mostrando uma virada na lógica do discurso: os judeus e gregos não são condenados, mas podem se salvar se aderirem à pregação que conduz à salvação.

Além do mais, há paralelismos mais sofisticados estabelecidos, por exemplo, na definição do conteúdo da pregação cristã. O termo “pregamos” (κηρύσσομεν) do v. 23 está em relação com o κηρυγματοί do v. 21 e com o εὐαγγελιστῆς do v. 17. Por sua vez, o campo semântico de “evangelizar” é colocado em constante oposição com os sábios, inteligentes, o homem estudado, o argumentador (v. 19-20). A lógica é que a verdadeira evangelização, que não segue a sabedoria da Palavra e pode salvar, é Cristo crucificado, sabedoria de Deus. Para citar mais um exemplo, quanto à última pergunta retórica do v. 20: “Deus não tornou louca a sabedoria do mundo?”, também estabelece relação com a “loucura do querigma” (v. 21) e com a palavra da cruz que é “loucura para os que se perdem” (v. 18).

O arranjo do v. 25, em nível semântico, apresenta um paralelismo antitético em suas cláusulas (A X A’), ao mesmo tempo que forma um paralelo progressivo em AA’ X BB’, como segue abaixo:

A	ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ	A'	σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων
	Pois a loucura de Deus		é mais sábia que os homens
B	ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ	B'	ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων
	e o que é fraqueza de Deus		é mais forte que os homens

Ao mesmo tempo que se estrutura um paralelismo progressivo (AA' x BB'), o arranjo dá um caráter de oposição (A x A'; B x B'): o mais sábio não é o mais forte. Paulo contrasta o mais forte com o mais sábio, mas de forma inversamente proporcional. Este é o argumento forte de Paulo. Em partes, é uma estrutura quiástica. Porém, o quiasmo formado mediante um paralelismo antitético: fraco/forte e o louco/sábio.

A estrutura retórica paulina em traduções em português

A exposição anterior apresentou elementos linguísticos que funcionam como bases para sustentar o discurso paulino de 1Cor 1,17-25, construindo efeitos com som e reforçando com a forma o conteúdo teológico do texto. Conduzimos uma breve análise de como traduções em português expressam essa estrutura retórica paulina.²⁸ Inicialmente, é possível estruturar o seguinte esquema do discurso, que reúne os versículos de ocorrência, o termo grego flexionado e a tradução correspondente proposta no início deste artigo:

v. 17.18.19	γὰρ	pois, com efeito, com efeito
v. 21.22	ἐπειδὴ	de fato, de fato
v. 23.24	δὲ	porém, porém
v. 25	ὅτι	porque

Quanto à semântica, os três γὰρ iniciais aparecem nas traduções em português com diferentes termos: “pois”, “de fato”, “com efeito”, “certamente”, “como” e “porque”. Segue um esquema das tríades que traduzem o γὰρ nas diferentes versões em português, além das traduções dos duplos ἐπειδὴ. Os campos em branco indicam a ausência de tradução para o termo.

	γὰρ		ἐπειδὴ		
	v. 17	v. 18	v. 19	v. 21	v. 22
Nova Pastoral	pois	de fato	pois	de fato	
CNBB	de fato		pois	de fato	pois
Bíblia de Jerusalém	pois	com efeito	pois	com efeito	
TEB	pois	com efeito	pois	com efeito	
NT Paulinas	de fato	certamente	pois	pois	porque
Peregrino	de fato	pois	como	como	porque
Almeida	porque	certamente	pois	visto como	porque

O termo ἐπειδὴ ocorre duplamente no texto grego (v. 21-22). Porém, sua menção no v. 22 é omitida por algumas versões (Nova Pastoral, Jerusalém e TEB). Em algumas traduções, γὰρ e ἐπειδὴ foram traduzidos como sinônimos. É o caso da Nova Pastoral, que traduz os termos como “de fato” nos vv. 18.21; da CNBB, que os traduz como “de fato” nos vv. 17.21 e como “pois” nos vv. 19.22; da Bíblia de Jerusalém, que traz “com efeito” nos vv. 18.21; do NT Paulinas, que os apresenta como “pois” nos vv. 19.21; e da Bíblia do Peregrino, que apresenta-os sendo “como” nos vv. 19.21.

Quanto aos dois usos adversativos da partícula δὲ nos vv. 23.24, e do ὅτι causal no v. 25, a ocorrência nas traduções em português estudadas é representada abaixo:

²⁸ Foram analisadas as traduções: Nova Pastoral, CNBB, Bíblia de Jerusalém, TEB, Novo Testamento Paulinas, Bíblia do Peregrino, Almeida Revista e Atualizada.

	δὲ	v. 18	ὅτι	v. 21
Nova Pastoral	Ao passo que	No entanto	Pois	
CNBB	Porém	Mas	Pois	
Bíblia de Jerusalém	Porém	Mas	Pois	
TEB	Porém	Mas	Pois	
NT Paulinas	Porém	Entretanto	Porque	
Peregrino	Ao passo que	Mas	Pois	
Almeida	Mas	Mas	Porque	

As duas ocorrências de δὲ (vv. 23.24) são traduzidas por um mesmo termo somente na Bíblia Almeida. Todas as traduções apresentam binômios formados por conjunções adversativas: “ao passo que”, “no entanto”, “porém”, “mas”. Assim, o significado de δὲ ficou preservado, ainda que o uso de sinônimos foi mais recorrente nas traduções ao invés da tradução de um mesmo termo para as duas orações.

Por sua vez, a tradução de ὅτι é sempre no sentido causal. As versões estudadas traduzem o termo como “pois” ou “porque”. Em todas as traduções estudadas, a expressão pode ser confundida com γάρ, que também é traduzido por “pois”. Ao mesmo tempo, ὅτι também pode ser associado com ἐπειδὴ nas versões da CNBB e no NT Paulinas, que também trazem “pois” como tradução do segundo termo.

Considerações finais

A comparação das diversas traduções em português não apresenta diferenças que possam incidir significativamente na força retórica do texto. Considera-se o contexto dos termos analisados na preferência dos tradutores das nuances das expressões gregas. A conjunção γάρ em 1Cor 1,17 pode indicar continuação explicativa, assim como a maioria das traduções citadas entende. Aqui, o termo

γάρ é acompanhado da negação, como em At 4,20, e a tradução seria: “Pois Cristo não me enviou...”. A conjunção também pode ter o sentido reforçativo da afirmação, o que parece mostrar bem a força retórica do texto em 1,19: “De fato, está escrito...” (1Cor 1,19). Este significado de γάρ, como conjunção reforçativa faz jus no fato de introduzir uma citação do Antigo Testamento para dar autoridade ao discurso de Paulo. Já no versículo anterior, 1Cor 1,18, γάρ tem sentido explicativo.²⁹ A tradução como enfática, “certamente” (NT Paulinas, Almeida) não parece melhor, embora seja correta. A tradução da CNBB opta por atenuar o sentido explicativo, não traduzindo a conjunção no v. 18.

O termo ἐπειδὴ, no v. 22, pode ser uma conjunção temporal ou causal. Aqui, é causal (“pois” ou “porque”),³⁰ que é a opção da maioria das versões em português (CNBB, NT Paulinas, Peregrino, Almeida), ainda que alguns prefiram não traduzir a conjunção (Nova Pastoral, Jerusalém, TEB). A partícula δὲ, dentre tantos significados possíveis, pode ser traduzida no contexto de 1,23 com sentido adversativo, uma vez que o pensamento de Paulo é bem diferenciado dos judeus e gregos: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado”. Esse sentido é atenuado em algumas traduções que optam por “ao passo que” (Nova Pastoral, Peregrino). Em 1,25, ὅτι pode ter sentido consecutivo ou como conjunção causal³¹ (“porque”), o que foi a opção preferida das traduções analisadas.

Enfim, para algumas traduções, em certos detalhes, o discurso de Paulo é um tanto atenuado quanto a interpretações de determinados termos (γάρ, δὲ, ὅτι, ἐπειδὴ.). Especialmente, quando a conjunção pode ter valor adversativo e isso não é considerado. Isso deixa de destacar o contraste que caracteriza a novidade e a força retórica do discurso de Paulo e a novidade do seu evangelho.

²⁹ Sobre a conjunção γάρ e seus vários significados, ver: BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 151.

³⁰ RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 184.

³¹ BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 588-589; ZERWICK, M. *Biblical Greek*, p. 143.

A linguagem de Paulo destaca o evangelho como sabedoria da cruz, em contraste com a doutrina judaica e a filosofia grega. A pregação é uma necessidade, mediante uma linguagem incisiva e convincente, para a expansão da boa nova. O evangelho de Paulo, centrado na cruz de Cristo, será elo de unidade dos vários grupos. Cristo não está dividido (1Cor 1,13) e os pregadores devem ser considerados “servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus” (1Cor 4,1).

Bibliografia

- A BÍBLIA. Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2016.
- BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago, 1958.
- BÍBLIA de Jerusalém: Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA do Peregrino. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA Sagrada. Almeida Revista e Atualizada. 2. ed. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA Sagrada: tradução da CNBB com introdução e notas. 12. ed. Brasília: CNBB, 2012.
- BÍBLIA tradução ecumênica: TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BOSCH, J. S. *Escritos Paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002.
- BRAKEMEIER, G. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- BÜNKER, M. *Briefformular und Rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.
- CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. *The first letter to the Corinthians*. Cambridge: Eerdmans, 2010.
- COLLINS, R. F. *First Corinthians*. Collegeville: The Order of St. Benedict, 1999.
- ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity: New Testament essays*. Tübingen: Mohr, 1978.
- FORBES, S. C. Paulo e a composição retórica. In: SAMPLEY, J. P. (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 113-147.
- GARLAND, P. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- GETTY, M. A. 1 Coríntios. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Org.). *Comentário bíblico*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 193-220.
- LAMPE, P. Theological wisdom and the “Word about the cross”: the rhetorical scheme in 1Corinthians 1–4. *Interpretation*, New York, v. 44, p. 117-131, 1990.
- LITFIN, D. *St. Paul’s theology of proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman rhetoric*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- MITCHELL, M. M. *Paul and the rhetoric of reconciliation: an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*. Westminster: John Knox, 1992.
- NESTLE, E.; NESTLE, E.; ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NOVA Bíblia pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.
- NOVO Testamento. Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1987.
- RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2009.
- SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elle Di Ci, 2002.
- THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- VOS, J. S. Die argumentation des Paulus in 1 Kor 1,10–3,4. In: BIERINGER, R. (Ed.). *The Corinthian Correspondence*. Leuven: Peeters, 1996, p. 87-119.

WEISS, J. Beiträge zur paulinischen Rhetorik. In: *Theologische Studien: Bernhard Weiss zu seinem 70 Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897, p. 165-247.

ZERWICK, M. *Biblical Greek*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1994.

Recebido em: 11/10/2016

Aprovado em: 15/05/2017

A “opção preferencial pelos pobres” como chave hermenêutica da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*

The “preferential option for the poor” as
the hermeneutical key of the Apostolic
Exhortation *Evangelii Gaudium*

Vitor Hugo Lourenço*

Resumo: A opção preferencial pelos pobres é uma das marcas mais singulares da Igreja latino-americana. Cunhada a partir do Concílio Vaticano II e tendo seu ápice nas Conferências de nosso Episcopado, especialmente Medellín, ela encontra eco novamente no pontificado de Francisco, que tem se revelado sensível às questões sociais. Partindo deste princípio, o presente artigo busca analisar a opção supracitada como uma chave hermenêutica de sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Para este propósito, tem-se como ponto de partida a compreensão da tarefa hermenêutica da teologia, passando pela força do impulso conciliar, o florescimento de uma nova tradição, o conceito de opção pelos pobres e contra a pobreza, culminando nas reflexões de Francisco a partir de sua exortação e nos seus desdobramentos para a vida da Igreja como um todo.

Palavras-chave: Hermenêutica. Opção. Pobres. Vaticano II. América Latina. Papa Francisco.

* Sacerdote católico, religioso passionista, doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR – Curitiba-PR. E-mail: vitorhugocp@hotmail.com.

Abstract: The preferential option for the poor is one of the most unique brands of the Latin American Church. Coined from the Second Vatican Council and having its culmination in the Conferences of our Episcopate, especially Medellin, it echoes again in the pontificate of Francis who has been sensitive to social issues. Starting from this principle, the present article seeks to analyze the aforementioned option as a hermeneutical key of its Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. For this purpose the starting point is the understanding of the hermeneutical task of theology, passing through the force of the conciliar impulse, the flourishing of a new tradition, the concept of option for the poor and against poverty, culminating in the reflections of Francisco from of its exhortation and its unfolding for the life of the Church as a whole.

Keywords: Hermeneutics. Option. Poor. Vatican II. Latin America. Pope Francis.

Introdução

Desde os primórdios do cristianismo sempre existiu uma profunda preocupação com os pobres e marginalizados. As primeiras comunidades cristãs fundadas ainda pelos apóstolos encontravam na caridade uma forma concreta de viver o Evangelho e seguir o exemplo de Jesus. Com o passar do tempo e a institucionalização da Igreja aos poucos o cuidado pastoral para com os mais necessitados foi sendo relativizado em vista do desejo de expansão do cristianismo por toda extensão do Império Romano, por uma preocupação cada vez mais exacerbada com os dogmas e as doutrinas, com a defesa da fé frente aqueles que faziam oposição à nova religião imperial.

Paralelo ao desenvolvimento do cristianismo, a teologia durante muito tempo, se ateve a uma postura apologética e de profunda submissão institucional, salvo algumas exceções, obstruindo assim, de modo geral, a sua capacidade hermenêutica de ver no mundo e nos acontecimentos históricos sinais da revelação divina. Fechada

cada vez mais em si, a Igreja experimentou um novo tempo com a convocação do Concílio Vaticano II. João XXIII, coloca uma vez mais a Igreja em sintonia com o mundo e com a história, fazendo destes, um espaço, um “lugar teológico”, interpretando à luz da Palavra os desafios do tempo presente, como o florescimento das injustiças sociais, o êxodo rural, o fenômeno da pobreza nos centros urbanos, a necessidade de diálogo com o mundo, com todos os cristãos e não cristãos, abrindo precedente para que as Conferências Episcopais pudessem pensar a sua própria caminhada, fazer as suas próprias escolhas, eleger as suas próprias prioridades em vista de uma nova evangelização.

O pontificado de Francisco reabilita a opção preferencial pelos pobres que ele como teólogo e pastoralista latino-americano ajudou a construir e hoje por meio de sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) eleva essa discussão ao Magistério Universal da Igreja. Lançando o olhar sobre esta opção, especialmente a partir das intuições do Concílio Vaticano II e sua recepção no CELAM, nosso objetivo é analisar a forma que ela pode ser entendida como uma chave hermenêutica da primeira exortação apostólica de um papa latino-americano, e quais as suas principais ressonâncias em nosso contexto eclesial, teológico e pastoral. Naturalmente, não temos a pretensão de esgotar essa discussão, mas nos debruçar uma vez mais sobre a temática em sua relevância, especialmente neste tempo de abertura em que a Igreja é chamada a “sair” em direção às “periferias”, a ser solidária com os pobres e marginalizados, movida pelos sentimentos de compaixão e misericórdia.

1. A tarefa hermenêutica da teologia

Ao refletirmos sobre a realidade, no momento histórico em que estamos vivendo, podemos constatar grandes e profundas mudanças na sociedade.¹ Valores e costumes que nortearam a vida e as

¹ Cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*, p. 9ss.

relações sociais durante um longo período, não respondem mais de modo efetivo aos anseios e desafios do tempo presente, marcado especialmente, por uma mudança de época, pela formulação de novos paradigmas, novas maneiras de viver e pensar, novas cosmologias e cosmogonias.

A teologia, esforço humano de compreender o ser de Deus a partir de sua revelação no tempo e na história, é desafiada uma vez mais a partir do novo que se descortina, reinterpretar, compreender e atualizar a mensagem cristã, a ética que ela traz em si, sua forma de ser assimilada, sua apropriação por parte das pessoas, das culturas e dos povos, sem perder de claro a sua essência, sua transculturalidade e transtemporalidade.

Em sua tarefa hermenêutica, a teologia se propõe reelaborar a compreensão do ser cristão e sua especificidade no mundo enquanto agente capaz de viver e transformar o mundo segundo os valores e a ética contidos no Evangelho. Diante de novas questões, de novos desafios, o teólogo é alguém que deve apontar para uma necessária reflexão sobre o mistério e o mistério da vida, sobre o sentido² que a ela se dá, sua relação e intimidade com Deus e com o outro. A sociedade e o mundo não são estáticos, são dinâmicos. Nesta perspectiva, o novo deve ser acolhido como práxis que amplia a compreensão do mistério, um autêntico lugar teológico, que oferece uma nova condição, um novo pensar.

A teologia como ciência hermenêutica visa tematizar a “reinterpretação dos acontecimentos fundadores”, à luz do que se chamou na Tradição cristã de Revelação, como dado da fé, enquanto significado da vida das comunidades de fiéis e como prática significativa, que continua a iluminar a tarefa de interpretação que torna a Tradição viva, em sua dinâmica de continuar renovando o sentido da mensagem cristã.

² Cf. BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje* (parte crítico-analítica), vol. 1. p. 11-62.

A teologia em sua essência sempre foi hermenêutica da fé. Faz parte de seu próprio conceito, identidade e estatuto ontológico. Reinterpreta e organiza os dados revelados, vividos e compreendidos na e pela comunidade eclesial, em diferentes contextos e realidades socioculturais e históricos. Caso não exerça essa missão, as formulações de fé se tornam anacrônicas, reduzindo-se, com o tempo, à “recitação de fórmulas de pouca ou insignificante inteligibilidade”.³

Se a tarefa hermenêutica sempre existiu, a consciência de sua utilização é relativamente nova. No esquema mental vigente até o advento da modernidade, pensava-se que o conhecer visava a alcançar de forma definitiva o sentido único do texto. A verdade estava já fixada. Bastava ter acesso a ela, desobstruindo o olhar. Daí a concepção clássica de que a verdade é a adequação da mente com o objeto.

Neste contexto, até a palavra “interpretação” soava como estranha, parecia desnecessária. Numa visão “a-histórica”, o problema hermenêutico é bastante simplificado: as verdades abstratas, eternas, possuem formulações definitivas. Como as coordenadas culturais de tempo e espaço não são conscientemente levadas em consideração na formulação dos dados da fé, não se pensa em reformulá-los, quando estas coordenadas se modificam. As mudanças históricas, na organização da sociedade ou do pensamento, são interpretadas como desvios da ordem cristã. Não podem, por isso, constituir fator de auxílio para a elaboração teológica. A “teologia perene” responde às questões centrais da fé. As formulações necessitam somente ser entendidas ou adaptadas, mas não reelaboradas.⁴

Várias fontes levam a perceber a necessidade da hermenêutica: a descoberta da historicidade, a revalorização das culturas, o reconhecimento do sujeito cognoscente, a percepção do conflito social e a semiótica. A consciência da historicidade e a compreensão do

³ LIBANIO, J.B; MURAD, A. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, p. 336.

⁴ *Ibidem*, p. 337.

processo de conhecimento, no correr da história da humanidade, fazem ver que a verdade não é inteiramente preexistente e objetiva. Já não se considera o cristianismo como um depósito ou sistema objetivo de verdades prévias à realidade histórica. A verdade é busca, dependente de sua historicidade concreta, fundamentalmente processual e contextualizada, sem deixar de ter valor universal; do contrário só existe como abstração conceitual.⁵

A hermenêutica teológica, porém, mais do que hermenêutica bíblica, é uma hermenêutica da fé cristã e de sua práxis de vida. A teologia hermenêutica, no sentido amplo da palavra, é a práxis interpretativa de uma representação soteriológica da realidade, cuja necessidade de redenção articula essa à luz da realidade salvífica do testemunho bíblico.⁶

A teologia latino-americana tematiza de forma ímpar a inter-relação entre reflexão sistemática e ótica interpretativa à luz do clássico axioma: “o lugar social condiciona o lugar hermenêutico”. O teólogo, especialmente mergulhado em nosso contexto, social e político, próximo do mundo dos pobres, ouvindo seus clamores e sentindo a interpelação ética que surge de sua situação, vê o rosto de Deus no “reverso da história”. Faz a si mesmo perguntas que seu colega “de escritório” jamais pensou. “Encontra sinais de Deus onde parecia não haver nada. Busca saídas concretas para a situação, pois o gemido do sofrimento do povo não se apazigua com livros escritos, nem se silencia por detrás de estantes de bibliotecas”.⁷

A postura hermenêutica da teologia se desdobra da agenda teológica do Concílio Vaticano II, ao apresentar que “uma coisa é o próprio depósito de fé ou as verdades e outra é o modo de enunciá-las, de relacioná-las com a vida, especialmente dos mais sofredores, com

a história, que está em curso, com o tempo e as culturas, conservando-se, contudo, o mesmo sentido e significado”.⁸

2. O impulso conciliar

O Concílio Vaticano II (1962-1965) representou e continua representando um novo tempo na vida da Igreja. Fechada durante muito tempo em uma visão estreita de mundo, ela viu ruir parte de suas estruturas, de sua significância para a sociedade e para vida das pessoas. A “primavera conciliar”, o “amanhecer de um novo dia” na vida Igreja, a colocou na “ordem do dia”, sintonizando-a com a humanidade, com tudo aquilo que a compõe, sendo sinal de Cristo “luz dos povos” em perspectiva “ecumênica” com todos os cristãos, em atitude de “diálogo” com o mundo, com as demais confissões religiosas, redescobrimo assim, sua vocação “sacramental” e acima de tudo, “missionária”, profética e evangelizadora.⁹

Sobre o desejo de uma Igreja, mais próxima e capaz de interpretar os desafios do homem hodierno e de suas lutas cotidianas, frisa um dos mais importantes documentos conciliares:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.¹⁰

O “Papa bom”, como era conhecido João XXIII, sentia que a Igreja precisava recordar a intuição, a vivência, a caridade e o profetismo das primeiras comunidades cristãs (fontes bíblicas e patrísticas). Por meio de uma mensagem, faltando exatamente um mês para o início do Concílio, manifesta a convicção de que um “novo mundo”

⁵ *Ibidem.*

⁶ Cf. KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica.*

⁷ LIBANIO, J.B.; MURAD, A. op. cit., p. 338.

⁸ GS 62.

⁹ LG 1, UR 6, NA 2, AG 5.

¹⁰ GS 1.

e uma “nova Igreja” são possíveis. Conclama a todos a edificarem a Igreja como “Igreja dos pobres”, a Igreja “povo de Deus”, destaca:

Para os países em desenvolvimento a Igreja é apresentada como é e como ela quer ser, como Igreja de todos, especialmente como a Igreja dos pobres. Haverá que gritar e lamentar uma vez mais a cada nova ofensa e violação do quinto e do sétimo mandamento do sagrado Decálogo: o não fazer caso dos compromissos que se seguem do sétimo mandamento: as misérias da vida social, que pedem vingança na presença de Deus: é dever de todo homem, e dever mais urgente para o cristão, considerar o supérfluo com a medida das necessidades do próximo e cuidar bem para que na administração e distribuição dos bens criados seja feita em benefício de todos.¹¹

Reafirmando a compreensão hermenêutica de que Deus se revela na história, na vida, especialmente onde ela se encontra mais ameaçada, e em defesa de uma Igreja “pobre” e “para os pobres”, o Cardeal Lercaro, figura singular ao longo das seções conciliares, com grande lucidez e visão de futuro, afirmou que: “não respondemos às verdadeiras e mais profundas exigências de nosso tempo (incluindo nossa esperança de favorecer a unidade dos cristãos), e mais propriamente fugiríamos delas se tratássemos o tema da evangelização dos pobres como um dos numerosos temas do Concílio”. Enfatizou: “o tema do Concílio é a Igreja, sobretudo como Igreja dos pobres”.¹²

Retomando o conceito de “mistério de Cristo”, cunhado por Lercaro,¹³ Gutiérrez nos recorda que o tema dos pobres além de seu aspecto social deve ser pensado em uma perspectiva teológica. Situar o mistério e o ministério de Cristo no âmago do assunto. A ausência de uma maior compreensão hermenêutica de um Cristo solidário com os pobres (aspecto essencial da mensagem cristã), associando

ao mesmo tempo elementos sociais e teológicos, pode ser considerada como uma das grandes lacunas dos esquemas preparatórios do Concílio. Para o teólogo da libertação, “a situação dos pobres não só deve ser considerada em relação com os ensinamentos sociais, mas, sobretudo à luz de Cristo e de seu Reino. Nessa perspectiva, não é de se estranhar que o arcebispo de Bologna considerasse que pôr no cerne do Concílio o tema da Igreja dos pobres era uma exigência”.¹⁴

Apesar de não termos tido no Concílio o aprofundamento que necessitava a “Igreja dos pobres”, a fala de João XXIII aponta para um viés que até então era pouco debatido: o de uma Igreja que deve assumir em si a perspectiva dos que estão à margem do mundo. Fruto de seu esforço pessoal e de sua capacidade de articulação, sobre o cuidado e a defesa da dignidade humana, vão afirmar os padres conciliares:

Simultaneamente, aumenta a consciência da eminente dignidade da pessoa humana, por ser superiora a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimento, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa.¹⁵

Influenciado pela reflexão proposta pelo Concílio, Gutiérrez argumenta que a situação dos pobres que vivem hoje num mundo em que as estruturas injustas forçam a maior parte da família humana a viver em condições desumanas deveria ser uma constante lembrança para nós de que Deus optou pelos pobres, segundo o desígnio salvífico revelado em Jesus Cristo que “veio proclamar a Boa Notícia

¹¹ JOÃO XXIII. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II* (Martes 11 de septiembre de 1962).

¹² LERCARO, G. *Per la forza dello Spirito*: Discorsi conciliari, p. 109 ss.

¹³ *Ibidem*, p. 114.

¹⁴ GUTIÉRREZ, G. *A verdade vos libertará*, p. 203.

¹⁵ GS 26.

aos pobres” (Lc 4,18). Em defesa de uma “Igreja dos pobres” e de uma opção pelos empobrecidos, o teólogo latino-americano, contra a crítica de uma politização da fé, nos diz que ver o rosto de Jesus naquele que sofre não é perder ou ferir a essência da mensagem cristã, nossa identidade eclesial. Não há perda de identidade, há sim “proveito dela”. Conclui: “A identidade da Igreja consiste em estar do lado do Deus de Jesus Cristo, que ama qualquer pessoa e que tem predileção pelos últimos, pelos pobres. Não há perda de identidade quando neste contexto levamos em conta o que as colunas da Igreja pediram a Paulo: lembre-se dos pobres” (Gl 2,10).¹⁶

O Concílio Vaticano II teve um papel fundamental no desejo de recolocar uma vez mais a Igreja em diálogo com o mundo, atenta as dores e aos sofrimentos de tantos homens e mulheres, povos e culturas, que há muito tempo vivem à margem da sociedade. A partir de um novo olhar hermenêutico, que vê no pobre a pessoa de Jesus e nos valores do mundo os antivalores do Reino, os padres conciliares abriram caminho para que cada realidade, cada continente, cada Conferência Episcopal, pudesse em seu contexto sócio eclesial pensar uma evangelização enraizada no compromisso e na transformação social.¹⁷

3. O florescimento de uma nova tradição

O Episcopado latino-americano, animado em colocar em prática as decisões do Vaticano II, marcou passo na história, quando após três anos do término do Concílio, realizou a segunda Conferência Episcopal latino-americana na cidade de Medellín (1968).

Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos dá um passo além: aí emerge pela primeira vez a importância das comunidades de base, esboça-se a teologia da libertação,

aprofunda-se a noção de justiça e de paz ligadas aos problemas de dependência econômica e coloca-se o pobre no centro da reflexão do continente.¹⁸

Os bispos reunidos na Colômbia prosseguem a reflexão iniciada no Vaticano II levando adiante as proposições de seu grande incentivador, o Papa João XXIII, e dos padres conciliares vindos de todo o mundo. O Papa bom, através de suas encíclicas sociais, todo o trabalho de renovação eclesial realizado em cada seção conciliar, tocam de forma decisiva e comprometedor a Igreja da América Latina. No decorrer do Concílio, como vimos antes, surgiu uma corrente que colocava os pobres como centro da ação evangelizadora e por isso comprometia-se com eles, inclusive, a viver como eles.¹⁹ É, pois, nesta linha que se encontravam os bispos que participam de Medellín.

Conscientes da realidade do continente, os bispos reunidos em Medellín reconhecem que a Igreja não poderia ficar indiferente as injustiças sociais existentes na América Latina. O documento que traz as Conclusões de Medellín está carregado de uma profunda solidariedade para com o povo que sofre. Nele os bispos assumem que a Igreja da América Latina esteve letárgica e, por isso, sentem-se obrigados, como pastores, a dar voz aqueles que não a têm: “A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo”.²⁰

Seguindo as intuições e o profetismo de Medellín, a terceira Conferência do Episcopado latino-americano, reunida em Puebla

¹⁸ BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, p. 117-118.

¹⁹ No dia 16/11/1965 cerca de 40 Padres Conciliares celebraram nas catacumbas de Domitila uma Eucaristia pedindo fidelidade ao Espírito de Jesus. Após essa celebração alguns deles firmaram o “Pacto das Catacumbas”. Ver in: KLOPPENBURG, Boaventura (org.). Concílio Vaticano II. Vol. V, Quarta Sessão. Petrópolis: Vozes, 1966, 526-528.

²⁰ DM 6.

¹⁶ GUTIÉRREZ, G. *A verdade vos libertará*, p. 208.

¹⁷ LG 8.

(1979), se torna expoente desta opção em nosso continente, passando a utilizar a palavra “pobre” no sentido bíblico de *anawin*: o curvado, o oprimido. O termo tem, na Bíblia, uma conotação político-social. Designa o escravo, o estrangeiro, o perseguido, o cativo. Não se trata, pois do simples necessitado, mas do oprimido, do explorado. Não designa apenas o indivíduo, mas a classe social explorada, a raça marginalizada, o grupo oprimido.

Os números 31 a 49 do documento fazem um elenco dos pobres da América Latina: indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e sub-empregados, marginalizados e aglomerados urbanos, jovens frustrados socialmente e desorientados, crianças golpeadas pela pobreza, menores abandonados e carentes, a mulher. Em outros trechos, o documento se refere ainda aos migrantes e às prostitutas. Trata-se não da pobreza evangélica (disponibilidade para acolher a Deus e ao próximo com estilo de vida sóbria e honesta e liberdade existencial frente às riquezas), mas da pobreza anti-evangélica, que é sinônimo de exploração de opressão, de situação desumana. Trata-se da pobreza de dimensão sociopolítica, isto é, generalizada e estrutural. O documento é bem explícito: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas sociais e políticas que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria”.²¹

A opção pelo homem latino-americano, vilipendiado de tantas formas, busca abarcar a sua integridade, sua totalidade. O amor aos pobres naturalmente não é exclusivo, mas convida a todos os cristãos a lutar contra as estruturas de poder que fazem os pobres se tornarem cada vez mais pobres. No fundo, a Igreja latino-americana, com seus traços, rostos e culturas, nos “chama à esperança”,

ao acreditar em um novo mundo possível, mais justo e igualitário, mais fraterno e irmão.²² Sobre o caráter desta opção, frisa o texto:

A opção preferencial pelos pobres tem como objetivo o anúncio de Cristo Salvador, que os iluminará sobre a sua dignidade, os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas carências e os levava à comunhão com o Pai e os irmãos, mediante a vivência da pobreza evangélica. “Jesus Cristo veio para compartilhar nossa condição humana com seus sofrimentos, suas dificuldades, sua morte. Antes de transformar a existência cotidiana, ele soube falar ao coração dos pobres, libertá-los do pecado, abrir seus olhos para um horizonte de luz e enchê-los de alegria e esperança. Hoje, Jesus Cristo faz o mesmo. Está presente em vossas Igrejas, em vossas famílias, em vossos corações”.²³

Muitos foram os frutos produzidos por esta opção fundamental e profundamente evangélica. Sacerdotes, consagrados e leigos foram impulsionados a chegar a lugares até então desconhecidos ou mesmo esquecidos pela Igreja como um todo, tais como: comunidades ribeirinhas e quilombolas, camponeses e trabalhadores rurais, moradores das regiões de periferia, operários e migrantes. Como podemos notar, a Igreja não excluiu ninguém, pelo contrário, demonstrou a partir de um trabalho silencioso, humilde e difícil, sua preferência pelos mais excluídos, pelos mais pobres. Essa opção não é apenas para uma parte da Igreja, da hierarquia, das pastorais e movimentos, ela deve ser fruto de um “processo de conversão” realizado por todos, no intuito de tornar realidade uma “libertação integral” dos que estão empobrecidos.²⁴

Em continuidade com as Conferências de Medellín e de Puebla, a Igreja latino-americana reunida em Santo Domingo (1992) reafirmou a “opção preferencial pelos pobres”. Uma opção como vimos,

²² DP 4.

²³ DP 1153.

²⁴ DP 733, 1134.

²¹ DP 30-49.

não exclusiva nem excludente, pois a mensagem da salvação está destinada a todos, mas sensível aos mais vulneráveis. Contra todo tipo de ideologia, o documento destaca que esta opção está alicerçada na Palavra de Deus e não apenas em critérios retirados das ciências humanas, ou fruto da rivalidade entre grupos contrários entre si, que muitas vezes reduzem os pobres em “categorias sociopolíticas econômicas abstratas”.²⁵

A partir desta compreensão é que se sustenta e solidifica a função profética da Igreja de anunciar primeiramente o Reino de Deus e a sua justiça (Mt 6,33). Livre dos “poderes deste mundo”, que escravizam e matam, fundamentada no Evangelho e em sua Doutrina Social, a Igreja encontra a “base necessária” e o “estímulo autêntico” para uma opção preferencial pelos pobres de modo concreto. Essa é a fundamentação que nos compromete “numa opção evangélica e preferencial pelos pobres”, “firme e irrevogável”, “tão solenemente afirmada nas Conferências de Medellín e Puebla”. Sob a luz desta “opção preferencial”, a exemplo de Jesus, “nos inspiramos para toda a ação evangelizadora comunitária e pessoal”. Com o “potencial evangelizador dos pobres” a “Igreja pobre” quer impulsionar a “evangelização de nossas comunidades”.²⁶

Como síntese e ao mesmo tempo como reafirmação das opções realizadas pelo episcopado e pela Igreja latino-americana, a quinta Conferência realizada em Aparecida (2007) trouxe novamente à tona a preocupação com os pobres e excluídos de nosso continente. Partindo da ideia de “comunhão e participação”, o documento demonstra a importância do compromisso evangelizador e missionário entre os mais simples e afastados, pois, estes são a expressão visível de nossa “opção preferencial pelos pobres”.²⁷

Dentro desta grande preocupação pela dignidade humana, situa-se, como nos recorda o texto “nossa angústia” pelos milhões de habitantes de nosso continente impedidos de levar uma vida que corresponda a essa dignidade, ao mínimo necessário para sobreviver. A opção preferencial pelos pobres é uma das “peculiaridades” que marca a “fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha”. Reforça o documento:

Nossa fé proclama que “Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem”. Por isso, “a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza”. Essa opção nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. Hb 2,11-12). Opção, no entanto, não exclusiva, nem excludente.²⁸

Em um contexto marcado por inúmeras desigualdades e injustiças sociais, a Igreja latino-americana, naquilo que compõe sua tradição libertadora, soube levar a cabo, salvo alguns sinais de resistência, a renovação proposta pelo Concílio. Tamanha foi a importância deste momento na vida da Igreja, que ainda hoje não conseguimos colocar em prática muitas de suas intuições, proposições, chaves de leitura, hermenêuticas e interpretações. O sonho conciliar da “Igreja dos pobres” segue vivo, tornando-se realidade a partir da vida de tantos agentes de pastoral e comunidades que lutam ao lado dos pobres e contra a pobreza e todo tipo de exploração.

4. Uma opção pelos pobres e contra a pobreza

A opção pelos pobres tem despertado, a partir do Vaticano II e, de modo especial, a partir de Medellín e Puebla, intensa discussão envolta em muitas tensões, incompreensões e tentativas de amortecer suas implicações práticas. Sem dúvida, essa opção, nascida

²⁵ DSD 16.

²⁶ DSD 50, DP 1147, DSD 178.

²⁷ DAp 179.

²⁸ DAp 391,392.

na década de 1960, tem suas raízes na Bíblia. Na caminhada das comunidades eclesiais de base (CEBs), semelhante consciência está explicitada, por exemplo, no canto: “Javé, o Deus dos pobres, do povo sofredor, aqui nos reuniu pra cantar o seu louvor, pra nos dar esperança e contar com sua mão na construção do reino, reino novo, povo irmão”. Embalado pela canção, enfatiza o teólogo:

O livro do Êxodo mostra um Deus que age na história como libertador: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa de seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel” (Ex 3,7-8b). Essa tradição do Deus libertador se expressa na profissão de fé do povo libertado: “Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2). É por tal razão que Gustavo Gutiérrez a chama de opção teocêntrica.²⁹

Refletindo sobre o que compõe a opção pelos pobres, Padre Beni no diz que: “Opção” quer dizer decisão, tomada de partido. Entre opressores e oprimidos (no caso latino-americano), a Igreja toma o partido dos últimos. Trata-se de uma decisão política (pois os pobres são fruto de uma estrutura sociopolítica opressora), ética (é um imperativo moral) e evangélica (pois essa foi à opção de Jesus). A opção pelos pobres implica uma mudança de lugar social. O lugar social condiciona o nosso discernimento: sensibilidade para perceber, leitura da realidade, decisão. Se estamos, por exemplo, no lugar social do poder do privilégio, então a nossa leitura da realidade dificilmente se fará fora da perspectiva funcionalista. Iremos sem dúvida, privilegiar determinados valores como ordem, harmonia,

tranquilidade. Nossa ação provavelmente se desenvolverá numa linha assistencialista.³⁰

A própria leitura das Escrituras privilegiará os temas, os textos e os contextos, que justificam a visão funcionalista da Igreja e do mundo. No caso da Igreja, por exemplo, correremos o perigo de conceber a sua unidade de modo meramente vertical, isto é, uma unidade restrita ao dogma, à moral, à obediência aos legítimos pastores; uma unidade para cima e não para os lados também, isto é, unidade que implica comunhão de bens, questionamento da escandalosa presença de opressores e oprimidos na celebração da mesma eucaristia.

Qualquer plano de pastoral supõe, como ponto de partida, o questionamento sobre o lugar social daqueles que vão elaborá-lo. A opção preferencial pelos pobres é, no documento, o ângulo, através do qual os bispos fazem a leitura da realidade latino-americana, abrem pistas, questionam, denunciam e anunciam. Esse ângulo leva-nos a sublinhar algumas dimensões da cristologia, eclesiologia e evangelização, muito relevantes para a situação sócio-política do nosso continente. Uma opção preferencial.³¹

A partir do lugar social dos pobres, portanto, a partir de baixo, a Igreja procura evangelizar a todos. Convida todos a uma conversão que implica em abraçar a causa dos pobres. É a partir deles e através do seu dinamismo libertador, que a Igreja procura compreender o mistério do Reino (Mt 11,25) para anunciá-lo ao mundo inteiro. Se existe nos pobres um potencial evangelizador, então podemos afirmar que, na América Latina, uma parte da Igreja (hierarquia, religiosos, elites leigas) está sendo evangelizada pela outra parte (o povo pobre) através, principalmente, da interpelação

²⁹ FERRARO, Benedito. *Opção pelos pobres no Documento de Aparecida*, p. 10-14.

³⁰ SANTOS, Padre Beni. *Introdução a uma leitura do Documento (Puebla) a partir da opção preferencial pelos pobres*.

³¹ *Ibidem*.

e do questionamento, que conduzem à conversão, à solidariedade, à simplicidade, ao serviço.³²

A opção pelos pobres significa, em última instância, uma opção pelo Deus do reino que Jesus nos anuncia. Toda a Bíblia, desde o relato de Caim e Abel, está marcada pelo amor de predileção de Deus pelos fracos e maltratados da história humana. É isso que nos revelam as bem-aventuranças evangélicas: elas nos afirmam, com profunda simplicidade, que a predileção pelos pobres, famintos e sofredores tem seu fundamento na bondade gratuita do Senhor. O motivo último do compromisso com os pobres e oprimidos não está na análise social que empregamos, em nossa compaixão humana ou na experiência direta que podemos ter da pobreza. Todas estas são razões válidas que jogam, sem dúvida, um papel importante em nosso compromisso, mas, como cristãos, ele se embasa fundamentalmente no Deus de nossa fé. É uma “opção teocêntrica” e “profética” que lança suas raízes na gratuidade do amor de Deus.³³

A Igreja dos pobres na América Latina não nasce somente de um esforço acadêmico. Ela nasce, primeiramente, da experiência do povo que sofre. Mesmo sem a ideia de teologia o povo latino-americano se recusa a entregar-se a uma estrutura de morte, por isso, emergem dele várias práticas libertadoras. Somente a partir desta prática é que a Igreja se vê impulsionada a fazer uma reflexão eclesiológica. Essa reflexão é caracterizada como o ato segundo, pois o ato primeiro é práxis, uma reflexão crítica à luz do Evangelho sobre a vida e a prática cristã eclesial, abre-se neste contexto uma nova forma de anunciar o querigma.³⁴

Formado em nossa tradição libertadora e sensível ao sofrimento humano, especialmente dos pobres e marginalizados, Francisco, em seu pontificado, tem apontado para Igreja a partir de sua vida e

de seus gestos a intrínseca relação entre evangelização e promoção social, entre Igreja e mundo, teologia e sociedade. O Papa que “veio do fim do mundo”, palavras suas usadas minutos após a sua eleição, em seu projeto de renovação eclesial, alinhado com as proposições conciliares, convida toda a Igreja a redescobrir e a experimentar a “alegria do Evangelho”, a alegria de sermos missionários, como nos interpela o próprio Cristo: “O Espírito do Senhor é sobre mim, Pois que me ungiu para evangelizar os pobres” (Lc 4,18).

5. Um papa latino-americano

O pontificado de Francisco tem se mostrado como uma nova primavera na vida da Igreja. O primeiro papa latino-americano leva consigo o frescor de uma vivência eclesial viva e dinâmica, próprias de nosso continente, uma cultura rica em expressões, ritmos e cores, além de todo nosso histórico de lutas, compromisso social, defesa dos empobrecidos, comunidades de base, mística e espiritualidade.

Publicada em 2013, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* foi entendida como a “carta de princípios” na aurora de um novo pontificado, com um significado programático e com consequências importantes para toda a Igreja. O documento é fruto da 13ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre “a nova evangelização para a transmissão da fé cristã, que reuniu 170 bispos do mundo inteiro em Roma em outubro de 2012”. Tão significativa foi a sua recepção e profundidade, que, para Suess, a partir deste documento “o magistério latino-americano, de modo particular a Conferência de Aparecida”, na qual Francisco deu a sua colaboração, “tornou-se magistério universal da Igreja Católica”.³⁵

Francisco levou à Cátedra de Pedro em Roma a experiência da Igreja latino-americana a partir do modo como viveu, rezou, refletiu e fez pastoral. Na percepção de Ortiz, na mesma direção de Suess, o

³² *Ibidem*.

³³ GUTIÉRREZ, G. “*Pobres y opción fundamental*”, p. 309.

³⁴ GUTIÉRREZ, G. *A verdade vos libertará*, p. 18.

³⁵ SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium*, p. 8-9.

papa universalizou o espírito de Aparecida para toda a Igreja ao escrever sua Exortação sobre a alegria de evangelizar. Quando olhamos para seu pontificado, segundo o teólogo, percebemos um constante apelo, especialmente a partir de seus gestos, para uma conversão pastoral, que nada mais é do que uma pastoral missionária, “em saída”, comprometida com os pobres e excluídos, que promova o encontro com Jesus, sua Palavra, a proposta do seu Reino.³⁶

A compreensão hermenêutica e a proposta de “uma Igreja pobre e para os pobres” estão no centro das preocupações e orientações pastorais de Francisco e são a marca evangélica mais característica de seu ministério petrino. É o que o vincula de modo mais visível e radical à Boa Notícia do reinado de Deus, centro da vida e missão de Jesus de Nazaré.³⁷ Francisco garante de modo claro e contundente, que “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica”. “No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres” e “esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos”.³⁸

Para Paulino, na medida em que Francisco em sua Exortação vai percorrendo vários textos da Escritura e a reflexão da Igreja ao longo dos séculos, particularmente nas últimas décadas, vai mostrando como “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres”³⁹ e insistindo, desde então, na “conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana”,⁴⁰ bem como no primado ou privilégio dos pobres na ação evangelizadora da Igreja: “Não devem subsistir dúvidas nem explicações que debilitem esta mensagem claríssima. Hoje e sempre, ‘os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho’, e a evangelização dirigida gratuitamente

a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres”.⁴¹ Ficar “surdo” ao clamor dos pobres “coloca-nos fora da vontade do Pai e do seu projeto”; “a falta de solidariedade, nas suas necessidades, influi diretamente sobre nossa relação com Deus”.⁴² E nisso não há dúvidas, titubeio ou meias palavras. Destaca o teólogo: “A opção pelos pobres pertence ao coração do Evangelho do reinado de Deus e, enquanto tal, ela é constitutiva (e não meramente consecutiva e opcional!) da fé cristã”.⁴³

Francisco indica, com apoio em sua experiência pastoral, alguns aspectos ou exigências da opção pelos pobres que bem podem ser entendidos como uma pedagogia ou um itinerário no compromisso com os pobres e que, no fundo, revelam sua compreensão e seu modo de viver tal opção.

Em primeiro lugar, existe a proximidade física dos pobres e o esforço por socorrê-los em suas necessidades imediatas. É preciso escutar o “clamor do pobre” e estar disposto a “socorrê-lo”. Em segundo, o “cuidado espiritual” com os pobres. “A imensa maioria dos pobres possui uma especial abertura à fé”; tem necessidade de Deus e não podemos deixar de lhes oferecer a sua amizade, a sua bênção, a sua Palavra; a celebração dos sacramentos e a proposta de um caminho de crescimento e amadurecimento na fé. Em terceiro, está à vivência e o fortalecimento de uma cultura da solidariedade. Isso “significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns”. Em quarto, o enfrentamento das causas estruturais da pobreza e da injustiça no mundo. “Embora ‘a

³⁶ ORTIZ, G. *El Papa encarna y pone en acto Aparecida y Evangelii Gaudium*.

³⁷ PAULINO, F. A. *Uma Igreja pobre e para os pobres*, p. 47.

³⁸ EG 197, 198.

³⁹ EG 197.

⁴⁰ EG 178.

⁴¹ EG 48.

⁴² EG 187.

⁴³ PAULINO, F. A. *Uma Igreja pobre e para os pobres*, p. 48.

justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política’, a Igreja ‘não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça’.⁴⁴

A “Igreja pobre para os pobres” do Papa Francisco é, conseqüentemente, um princípio norteador que orienta e qualifica, no sentido evangélico, a escolha da pobreza e o serviço aos pobres, continuando assim a maravilhosa história da caridade da Igreja, que ao longo dos séculos sempre foi instrumento de libertação, inclusão, e promoção dos pobres, tendo a perspectiva da liberdade e do amor de Cristo. Ele não só oferece uma solidariedade concreta, estável e generosa, mas está ativamente encarregado, também para afirmar a dignidade da pessoa, da busca pela justiça, a fim de construir uma civilização em que todos têm o direito de serem chamados de “humanos”.⁴⁵

A evangelização tem uma dimensão social: evangelizar é tornar presente o Reino de Deus, começando pelos prediletos do Senhor, os pobres, hoje reduzidos a “seres descartáveis”, a multidões consideradas como “restos”. Vale a pena reforçar uma vez mais que a opção pelos pobres que estamos refletindo não é cultural, nem sociológica, nem política, como argumentam os defensores de alas mais conservadoras da Igreja, querendo com isso desviar o foco da mensagem cristã e permanecerem em sua zona de conforto. A opção pelos pobres, inspirada em Jesus de Nazaré é antes de tudo, uma opção evangélica, bíblica e teológica. Os pobres, a sua piedade religiosa, constituem um verdadeiro “lugar teológico”, um “lugar” onde compreendemos o cerne da mensagem cristã, onde somos evangelizados.⁴⁶

Para Moliner, falar do pobre como “lugar teológico”, implica também ver em cada um deles uma nova manifestação da cruz, e assim como esta, a pobreza, então, revela porque desinstala. Isto é, diante do sofrimento das vítimas, o ser humano reage com

misericórdia: sai de si mesmo e se rebela para erradicar esse sofrimento. Por isso, em suas palavras e em consonância como o pensamento de Francisco, nos diz: “para descobrir os pobres como lugar teológico, há de optar por eles e assumir sua causa”.⁴⁷

O sonho de João XXIII ao começar o Concílio Vaticano II, a opção preferencial pelos pobres da Igreja latino-americana em Medellín e Puebla, a afirmação de Bento XVI de que “a opção pelos pobres” está implícita na nossa fé cristológica, as afirmações do Documento de Aparecida de que não se pode falar de Deus sem falar dos pobres,⁴⁸ prolongam-se no desejo de Francisco de uma Igreja pobre e para os pobres.⁴⁹ Neste sentido, o Papa vindo do terceiro mundo, parece não deixar de lado as discussões que o tema tem suscitado na Igreja nas últimas décadas, ao repetir: “ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social”.⁵⁰

Aqui se encontra, inevitavelmente, na visão eclesial e pastoral de Francisco, a sua idéia sobre o homem e a sociedade. O seu é um discurso articulado, paralelo, mas que interage com o resto; um discurso direto e forte, que abala a consciência para atingir o coração “endurecido” de uma sociedade fechada para a cultura do encontro e do bem, condições necessárias da fraternidade, da paz e do viver. Até que sejam derrubados os ídolos chamados de: poder, dinheiro, corrupção, carreirismo, egoísmo, indiferença e, resumidamente “o espírito do mundo”, é impossível continuar na direção desejada de um mundo melhor.⁵¹

Contra todo tipo de preconceito, discriminação e atitude de fechamento aos pobres e excluídos, em uma de suas catequeses, enfatiza o Bispo de Roma:

⁴⁷ MOLINER, A. *Pluralismo religioso e sofrimento eco-humano*, p. 47.

⁴⁸ DAP 393.

⁴⁹ EG 197.

⁵⁰ GONZÁLEZ-QUEVEDO, L. *Para uma Igreja mais saudável*, p. 59.

⁵¹ FRANCISCO. *A Igreja da Misericórdia*, p. 9.

⁴⁴ EG 183, 187, 188, 200.

⁴⁵ FRANCISCO. *A Igreja da Misericórdia*, p. 9.

⁴⁶ EG 176, 195, 198.

Quantas vezes encontramos um pobre e, mesmo sendo generosos e sentindo compaixão, não o tocamos. Oferecemos uma moeda, mas evitamos tocar sua mão. Esquecemos que aquele é o corpo de Cristo! Jesus nos ensina a não ter medo de tocar o pobre e o excluído, porque Ele está neles. Tocar o pobre pode nos purificar da hipocrisia e nos preocupar por sua exclusão.⁵²

A compreensão hermenêutica de que Deus ama os pobres porque se fez pobre também (Fl 2,6-8) é fundamental para que não deixemos de estar ao lado dos pobres em sua busca por dignidade e inclusão social. A luta não pode parar! Como nos recorda Dom Hélder: “não deixemos morrer a profecia”, o compromisso social.

Considerações finais

Ao chegarmos ao final de nosso percurso podemos constatar quão significativa foi a convocação e a realização do Concílio Vaticano II. Uma Igreja, que até então estava em choque com as proposições e caminhos do mundo moderno, se abriu ao diálogo e a um profundo processo de renovação eclesial. Questões que foram colocadas em segundo plano, tais como, os avanços científicos e tecnológicos, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso e a preocupação com a dimensão social da evangelização, ganharam um novo fôlego. Desencilhando-se do método dedutivo, a teologia neste novo contexto vê na indução a oportunidade de confrontar os dados da Revelação e as verdades da fé com a vida, com a existência, com o mundo e a história, possibilitando assim, novas hermenêuticas, novas leituras, novos voos.

As intuições e proposições conciliares foram recebidas com muito entusiasmo pelo CELAM, que a partir da Conferência de Medellín (1968) muitos bispos e teólogos latino-americanos começaram pensar uma nova evangelização em um continente marcado por injustiças sociais, ditaduras, mortes e um crescente número de pobres

e miseráveis. A opção preferencial pelos pobres nasce neste contexto como uma resposta bíblica, evangélica, cristológica e teocêntrica, visando uma resposta, uma atitude profética, um novo jeito de ser Igreja que não compactua ou se cala diante do sofrimento humano. Assumida por décadas em toda Igreja latino-americana, esta opção foi sendo aos poucos eclipsada por um projeto de renovação desencadeado no pontificado de João Paulo II tendo a sua derrocada no pontificado de Bento XVI. Com a eleição de Francisco a renovação eclesial iniciada pelo Concílio retomou o seu curso e a preocupação com os pobres e marginalizados ganhou novamente uma notória evidência.

Nesta perspectiva a *Evangelii Gaudium*, refletindo sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, coloca em lugar de destaque a dimensão social da evangelização, a transformação do mundo, da sociedade e da Igreja pela alegria do Evangelho. Para Francisco evangelizar é tornar o Reino de Deus presente, especialmente para os pobres a quem Deus tem a sua predileção (Tg 2,5), muitas vezes privados do banquete da vida em uma sociedade que os vê como “descartáveis”, marcada pelo individualismo, pelo acúmulo de bens e pela busca desenfreada por poder e riquezas. Para o Bispo de Roma, como Igreja que caminha nas estradas de Jesus, devemos escutar, socorrer, cuidar dos crucificados do tempo presente. Em sua compreensão isso será possível a partir de uma mudança de mentalidade, de lugar social, pois, não basta falar dos pobres se não em meio a eles, a partir de um profundo processo de conversão pessoal e comunitária, onde ninguém se sinta mais exonerado de sua responsabilidade e participação na mudança das estruturas, eclesiais e religiosas.

Em síntese, a teologia em sua tarefa hermenêutica, à medida que se conecta com os desafios do tempo presente, que busca compreender as novas linguagens, a apropriação e a assimilação do Sagrado por parte das pessoas e das culturas, oferece como um serviço à possibilidade da Igreja pensando-se a si mesma e as suas estruturas, renovar-se constantemente em vista de uma maior

⁵² FRANCISCO, “Não tenham medo de tocar o pobre e o excluído”.

fidelidade ao Evangelho, aberta ao diálogo com o mundo, capaz de ler os sinais dos tempos. Contemplando a *Evangelii Gaudium* é nitidamente perceptível a importância dos pobres como uma de suas chaves interpretativas. Contudo, a opção pelos pobres, tão presente e preciosa em sua primeira exortação, nos faz pensar que ela também pode ser considerada como uma chave hermenêutica de todo o seu pontificado. O programa de uma “Igreja pobre” para ser definitivamente a “Igreja dos pobres”.

Bibliografia

- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia*. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 1995.
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*, volume I. São Paulo: Paulus, 2014.
- BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- FERRARO, Benedito. *Opção pelos pobres no Documento de Aparecida*. Revista Vida Pastoral. São Paulo: Paulus, n. 257, 2007, p. 10-14.
- FRANCISCO. *A Igreja da Misericórdia: minha visão para a Igreja*. Organização: Giuliano Vignini. São Paulo: Paralela, 2014, 1 ed.
- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2013.
- FRANCISCO. “*Não tenham medo de tocar o pobre e o excluído*”. Rádio Vaticano. 22 jun, 2016. Disponível em: <http://br.radiovaticana.va/news/2016/06/22/papa_n%C3%A3o_tenham_medo_de_tocar_o_pobre_e_exclu%C3%ADdo/1239019> Acesso em: 04 dez. 2016.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, L. Para uma Igreja mais saudável: sugestões ao Papa Francisco. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 75, n. 297, p. 45-70, jan./mar. 2015.
- GUTIÉRREZ, G. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- GUTIÉRREZ, G. “Pobres y opción fundamental”, in: I. Ellacuría; J. Sobrino (eds.) *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de La liberación*. San Salvador: UCA, tomo I, 1991, p. 309.
- JOÃO XXIII. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II* (Martes 11 de septiembre de 1962). Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1962.
- KLOPPENBURG, Boaventura (org.). *Concílio Vaticano II*. Vol. V, Quarta Sessão. Petrópolis: Vozes, 1966
- KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.
- LERCARO, G. *Per la forza dello Spirito: Discorsi conciliari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1984.
- LIBANIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 2007, 6 ed.
- MOLINER, A. Pluralismo religioso e sofrimento eco-humano: a contribuição de Paul F. Knitter para o diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 2011.
- ORTIZ, G. El Papa encarna y pone en acto Aparecida y Evangelii Gaudium. Radio Vaticano. 06 jul, 2015. Disponível em: <http://es.radiovaticana.va/news/2015/09/14/el_papa_encarna_y_pone_en_acto_aparecida_y_evangelii_gaudium/1156402> Acesso em: 02 dez. 2015.
- PAULINO, F. A. *Uma Igreja pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral*. Kairós: Revista Acadêmica da Prainha, Fortaleza, v. 10, n. 1, p. 35-56, 2013.
- SANTOS, Padre Beni. *Introdução a uma leitura do Documento (Puebla) a partir da opção preferencial pelos pobres*. SBC. 2012. Disponível em: <http://www.infosbc.org.br/portal/index.php/legislacao-canonica/2704-documento-de-puebla>. Acesso em: 27 ago, 2016.
- SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*. São Paulo: Paulus, 2015.

Recebido em: 25/01/2017

Aprovado em: 29/05/2017

Resenhas

MÜLLER, Gerhard Ludwig. GUTIÉRREZ, Gustavo.
Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.
ISBN: 978-85-356-3695-6.

Os autores, oriundos de duas diferentes experiências de mundo, demonstram nesta obra que suas trajetórias traçaram importantes paralelos e convicções fundamentais comuns, que culminam na afirmação de Müller, segundo a qual a Teologia da Libertação é uma conquista irrenunciável para a visão cristã sobre Deus e sobre o mundo. A obra tem dois prefácios, um assinado por Agenor Brighenti (edição brasileira) e por Josef Sayer (edição alemã); com seis capítulos intercalados, três assinados por Müller e três assinados por Gutiérrez.

O livro foi lançado primeiro na Alemanha em 2004; em 2014 é lançado na Itália e no Brasil, não deixa de ser uma reviravolta no clima entre o Vaticano e a numerosa comunidade de cristãos e cristãs que inspiram suas vidas no universo da Teologia da Libertação. Müller diz que a “Teologia da Libertação deve ser contada entre as correntes mais significativas da teologia católica do século XX. Só por meio da Teologia da Libertação a teologia católica pôde se emancipar do dilema dualista do aquém e do além, da felicidade terrena e da salvação ultraterrena”.

No prefácio de Agenor Brighenti encontra-se a afirmação de que a esperança dos pobres vive! Como bem-aventurança do Reino inaugurado por Jesus de Nazaré, a causa dos pobres não poderia estar ausente do coração da Igreja. A evangelização, enquanto anúncio encarnado, precisa do suporte de uma Igreja sinal, que compartilha a vida dos pobres e que seja uma presença profética e transformadora. Não basta uma Igreja “dos” pobres. Faz-se necessário o testemunho de uma “Igreja pobre”.

No prefácio de Josef Sayer encontra-se a afirmação de que a importância epocal da Teologia da Libertação consiste em que ela ajudou a Igreja a redescobrir o empenho pela justiça e o anúncio abrangente da boa-nova com os pobres e, especialmente, através

deles como um de seus imperativos substanciais. A Teologia da Libertação, amiúde dada como morta, encontra-se ainda bem no começo de um longo caminho. Ela tem a mostrar consideráveis conquistas. Fazer teologia latino-americana, no sentido da Teologia da Libertação, significa apreender a realidade vital dos pobres e fazer dela o ponto de referência da reflexão teológica, unir fé e vida.

No capítulo I – *Teologia: uma tarefa eclesial*, Gutiérrez parte da convicção de que o trabalho teológico é uma vocação que brota do seio da comunidade eclesial e nela é exercida. O ponto de partida da teologia só pode ser o dom da fé na medida em que tivermos captado a verdade da Palavra de Deus. Todas as contribuições da teologia devem colocar-se a serviço do anúncio e do testemunho do Evangelho. Ser teólogo, aliás, ser cristão, significa: ir aprender sempre de novo o caminho do seguimento de Jesus.

No capítulo II – *Experiência libertadora: estímulo para a teologia europeia*, Müller salienta que a Teologia da Libertação não é um construto teórico que surgiu de uma escrivãzinha. Ela vê-se em continuidade com o desenvolvimento geral da teologia católica nos séculos XX e XXI. A Teologia da Libertação não é uma sociologia religiosamente guarnecida ou um tipo de socioteologia. Teologia da Libertação é teologia em sentido estrito.

No capítulo III – *Situação e tarefas da Teologia da Libertação*, Gutiérrez diz que é fundamental o itinerário espiritual de um ovo que vive sua fé e mantém sua esperança em meio a uma vida cotidiana feita de pobreza e de exclusões, mas também de projetos e de maior consciência de seus direitos. Os pobres da América Latina empreenderam a rota da afirmação de sua dignidade humana e de sua condição de filhas e filhos de Deus.

No capítulo IV – *A controvérsia em torno da Teologia da Libertação*, Müller afirma que a Teologia da Libertação surgiu como resposta teológica na qual, a partir do mais elevado ponto de vista do espírito humano, à luz da Palavra de Deus, sejam compreendidas as condições sociais, econômicas e históricas concretas da existência humana. A cruz de Jesus, mostra-se como a revelação escatológica da opção de Deus pelos pobres. Deus compromete-se em um processo histórico abrangente ao lado dos oprimidos, a fim de conduzi-los à

liberdade e possibilitar-lhes a participação na realização da salvação prometida a todos os seres humanos.

No capítulo V – *Onde dormirão os pobres?*, Gustavo Gutiérrez recorda que a Teologia da Libertação nasceu do desafio que representa para a fé a maciça e desumana pobreza existente na América Latina e no Caribe. A pobreza, tal como a conhecemos hoje, em nosso mundo, é uma questão global, que se dirige a toda consciência humana e a uma concepção cristã da vida. Em toda circunstância, é fundamental, para os cristãos, levar em conta o primado de Deus em suas vidas. A opção pelos pobres é uma opção teocêntrica!

No capítulo VI – *O futuro comum da Igreja: solidariedade em Cristo*, o Cardeal Müller afirma que as contribuições de Gustavo Gutiérrez mostram claramente que a injustiça no mundo é um fator persistente, e que só pode ser superado pela disposição em direcionar o olhar de todas as pessoas para Cristo.

Concluo que o livro de Gerhard Ludwig Müller e Gustavo Gutiérrez é um encontro inusitado de uma amizade de décadas entre dois presbíteros que por olhares diferentes: um latino-americano e caribenho, o outro, europeu; buscaram apontar as perspectivas e as prospectivas no atual cenário de Igreja da Teologia da Libertação, que é uma teologia original, não por causa do seu método nem pelo seu produto final, mas antes pela experiência eclesial que a sustenta. Uma teologia, por mais relevante que seja seu papel, não passa de um meio para aprofundar-se nesse amor e nessa fé. Por essa razão trata-se, efetivamente, de proclamar a esperança ao mundo no momento que vivemos como Igreja. Quando me perguntam: “O que sobrou da Teologia da Libertação?”. Olho, abro os braços e respondo com um sorriso: “Deus e os Pobres!... com alegria, fiel esperança, paciência, sapiência, misericórdia, compaixão... sem nunca deixar cair a profecia!”.

Emerson Sbardelotti*

* Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

**Teses e Dissertações
do Programa de Estudos Pós-Graduados
em Teologia da PUC/SP,
defendidas no primeiro semestre de 2016**

Ct 5,9-16: a mais bela entre as mulheres descreve o seu amado

Susana Aparecida da Silva

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Matthias Grenzer

Data da Defesa: 15/02/2016

Resumo: A presente pesquisa tem como finalidade a análise exegética de Ct 5,9-16. Este trecho contém uma descrição do amado por parte da amada. À questão das filhas de Jerusalém a respeito da superioridade do amado (v. 9), a amada responde com um cântico, um *wasf*, no qual exalta o seu amado acima de todos os homens (v. 10). Para isto, ela descreve alguns traços corporais (vv. 10-15), partindo da cabeça (v. 11), detendo-se em alguns detalhes da face (vv. 12-13), passa pelas mãos, o tronco e as pernas (vv. 14-15) e conclui com uma exclamação de afeto e admiração (v. 16). Como um livro canônico e considerado inspirado, o trecho escrito em linguagem e estilo poético parece conter não somente uma descrição erótica da figura masculina, como também imagens com um simbolismo teológico referente ao Deus do Antigo Israel. Portanto, é objetivo específico do presente estudo compreender e interpretar Ct 5,9-16, no sentido de entender como o Deus de Israel se revela através da descrição amorosa da amada, que não apenas exalta a figura do corpo humano masculino, como também remete aos símbolos poéticos dos caracteres divinos.

Palavras-chave: Poesia lírica; Cântico dos Cânticos; Amado; Amada; Corpo.

**“Mestre, não te importa que pereçamos?” Ansiedade e medo:
um estudo exegético-psicológico de Marcos 4,35-41**

Antônio Carlos Ferreira

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Boris Agustín Nef Ulloa

Data da Defesa: 24/02/2016

Resumo: Esta tese busca realizar uma leitura da narrativa em Marcos 4,35-41. Postula centrar-se no caráter dos personagens, querendo entender o seu comportamento diante da situação de perigo na tempestade no mar expressa na inquirição dirigida a Jesus: “Mestre, não te importa que pereçamos?” Diante de um perigo, as emoções sobressalentes no humano são medo, ansiedade e desespero. Por isso, o estudo exegético será realizado em diálogo com a Psicologia, ciência que estuda o comportamento humano e os processos mentais. Tendo como base os pressupostos teóricos de estudo da Bíblia, como literatura, este trabalho realiza a análise exegética da narrativa bíblica em Marcos. Reúne em torno da narrativa de milagre todas as questões relativas ao tema que se encontram em manuais e comentários bíblicos com suas multivisões. Realiza ação parenética coeva do texto em diálogo com as ciências do comportamento humano, visando à atualização e aplicação na vida hodierna. Desse modo, a exegese do texto em questão lança luz sobre a historicidade, a validade da perícopes e atualização para a vida hodierna com corte psicológico. Aplicou-se ao estudo em questão o método histórico-crítico em detrimento do estruturalista e do fundamentalista.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos 4,35-41; Tempestade (Evangelhos); Exegese bíblica; História cultural; Ciências do comportamento.

A pneumatologia no pensamento de Yves Congar

Alexandre Baylão

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dra. Maria Freire da Silva

Data da defesa: 22/03/2016

Resumo: A pneumatologia no pensamento de Yves Congar é refletida e produzida sob o crivo indispensável da experiência e da comunhão. Através da experiência de Deus que a humanidade elaborou, sua reflexão teológica intuiu os nuances da autorrevelação de Deus a toda sua obra criada e pôde discernir quais os caminhos a serem seguidos na relação com Deus, com o cosmo e com o ser humano. Foi pela experiência de Deus que a humanidade aproximou-se do sagrado e teve comunhão com ele. Pôde reconhecer Deus em suas Pessoas Divinas e prestar culto a Ele através da Igreja brotada do evento decisivo da Encarnação do Verbo e sua ressurreição, em que foi dada à humanidade a graça do Espírito Santo. Ele, no entanto, já estava presente com a humanidade desde a criação nas entrelinhas da história. O Espírito Santo é o amor de Deus que se manifesta como amor de mãe, protege, nutre, corrige, une e fortalece com seus dons e carismas. Ele é aquele pelo qual, no exercício de sua missão, Cristo e o Reino de Deus chegam ao mundo. Missão que se cumpre na e pela Igreja, Corpo Místico de Cristo, sendo o Espírito Santo seu fundamento de comunhão, catolicidade e santidade. O Espírito Santo esteve presente na história, tanto da humanidade como da Igreja, em seus grandes momentos de transformação, conduzindo e inspirando seus passos; entretanto, a experiência carece de interpretação e no processo histórico a comunhão foi por vezes desfeita, tendo sido o Espírito Santo exaltado por uns e esquecido por outros, o que, neste último caso, levou a Igreja de Cristo a se fechar ao Espírito Santo. No Concílio Vaticano II houve a mais recente reabertura histórica da Igreja ao Espírito Santo, de forma a superar o hierarquismo nela instalado, segundo afirma

Congar. Aberta ao Espírito Santo e sob sua inspiração, a Igreja pôde dar mais e novos frutos de diálogo, comunhão e santidade que favorecem o cumprimento de sua missão como Igreja evangelizadora e profética no mundo.

Palavras-chave: Yves Congar; Espírito Santo; Pneumatologia.

A opção pelos pobres na poesia de Patativa do Assaré

Emerson Sbardelotti Tavares

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Antônio Manzatto

Data da defesa: 02/03/2016

Resumo: Sob a ótica da Teologia, a partir das intuições fundantes da Teologia da Libertação, pretende-se analisar a poesia do poeta Patativa do Assaré, no recorte em que sua obra sugere e aponta a Opção pelos Pobres, bem antes de esta ser proclamada e assumida na Conferência de Medellín (1968, Colômbia) e depois reassumida sem a mesma liberdade profética nas Conferências de Puebla (1979, México), Santo Domingo (1992, República Dominicana) e Aparecida (2007, Brasil), fazendo portanto, uma ligação, uma ponte entre Teologia e Literatura. O objetivo de “A Opção pelos Pobres na Poesia de Patativa do Assaré” é mostrar como a Opção pelos Pobres, herança bíblica, herança do Vaticano II, no que tange aos pressupostos e perspectivas do que seria trabalhado e discutido nas Conferências Episcopais Latino-Americanas e Caribenhas viria a ser um instrumento poético de libertação na voz e nas palavras de Patativa do Assaré. A principal hipótese é mostrar que Patativa do Assaré, por inspiração divina, se torna um agente do sagrado, se torna um representante da Opção pelos Pobres, pois faz de sua poesia uma profecia na qual as palavras de ordem são: verdade, justiça, liberdade, fraternidade, igualdade e reforma agrária. Todas atuais, úteis e necessárias. Em Patativa do Assaré, na Opção pelos Pobres que fez através da sua poesia, é o Verbo de Deus tocando a humanidade, se fazendo em nós, poesia. A Opção pelos Pobres, assumida pelo poeta, ficou evidente em todos os seus livros e nas entrevistas que deu ao longo de sua vida. O resultado obtido com esta pesquisa foi descobrir que há um território imenso a ser desbravado nesta relação entre Teologia e Literatura, pois tudo é ainda novidade e pequenos passos estão sendo dados nessa direção. Conclui-se que a Opção pelos Pobres é útil, é necessária, é atual e deve ser vivida, assumindo todas as consequências até o

martírio, pois Patativa do Assaré, mesmo não sendo o poeta um teólogo, procurou ser sempre coerente com suas escolhas; dentre elas nunca abriu mão da verdade, da justiça, da liberdade e de viver no meio do povo.

Palavras-chave: Opção pelos pobres; Patativa do Assaré; Poesia.

Laicato e corresponsabilidade: protagonismo no Documento de Aparecida

André Gustavo Di Fiore

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Ney de Souza

Data da defesa: 03/03/2016

Resumo: O texto conclusivo da V Conferência do CELAM traz o Discipulado Missionário como elemento central para a ação pastoral e evangelizadora da Igreja presente na América Latina e retoma diretamente a eclesiologia conciliar de Igreja Povo de Deus. Nesse sentido, a ação missionária da Igreja latino-americana frente às realidades hodiernas exorta todo o Povo de Deus a assumir uma postura proativa, na qual todos os batizados são chamados, a partir de seus dons, carismas, condições e ministérios, a se colocar em estado permanente de missão. Percebe-se então que esse chamado é direcionado com muita força aos leigos. Uma vez pertencentes ao corpo místico de Cristo, que é a Igreja, são chamados a ser protagonistas e corresponsáveis na continuidade da missão de Jesus Cristo, embora, apesar da clareza do documento, algumas barreiras impeçam a aplicação prática dos anseios da V Conferência do CELAM: a tradicional tensão entre clero e leigos; a carência de uma formação teológica e integral do Povo de Deus; a dificuldade de diálogo entre hierarquia e sociedade; o comodismo e a falta de uma tomada de consciência por parte dos leigos impedem que o discipulado missionário se torne, de fato, uma prática constante nas comunidades. Diante dessas observações, o presente trabalho apresenta três urgências na Igreja da América Latina que podem estimular o discipulado missionário e evitar que o Documento de Aparecida se resuma a um belo texto teórico, porém sem aplicação prática: a primeira delas consiste em uma mudança de mentalidade por parte de toda a Igreja, deixando de lado tendências hierarquizantes históricas; a segunda consiste no investimento em uma formação teológica e integral de todo Povo de Deus; por fim, é fundamental uma reforma nas estruturas eclesiais a fim de que

a Igreja latino-americana adquira um rosto ministerial, onde seja reconhecida a corresponsabilidade e a comunhão de todos, clérigos e leigos na missão de Igreja.

Palavras-chave: Protagonismo leigo; Discipulado missionário; Corresponsabilidade laical.

A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché

Alexandre Patucci de Lima

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Antônio Manzatto

Data da defesa: 08/03/16

Resumo: A linguagem tornou-se questão central no pensamento contemporâneo. Na Tradição clássica até inícios do século XX, foi concebida preponderantemente como mero instrumento do pensamento. Essa abordagem da linguagem como instrumento do pensamento culminou na busca de uma linguagem universal, neutra e objetiva, visando à edificação da Ciência. Nesse caminho, também a Filosofia, no início do século XX, a partir de algumas correntes (Positivismo, Filosofia Analítica, Círculo de Viena), passou a proceder como análise de linguagem a fim de delimitar o que deveria ser considerado proposições com sentido e que agregam conhecimento (isso a partir de uma análise lógico-matemática e, principalmente, da verificação empírica). Na abordagem desses filósofos, as proposições da Metafísica, da Ética, da Religião e da Teologia foram consideradas como sem-sentido. Tal abordagem, aliada a outros fatores, colocou em questão a linguagem teológica. No entanto, no próprio seio da filosofia aprofundaram-se questões que permitiram recuperar o valor das várias outras formas de linguagens. Percebeu-se que a linguagem científica não é a única que veicula conhecimento, mas que há jogos de linguagens. Abordagens como as de Wittgenstein, Heidegger, Levinas e Paul Ricoeur aprofundaram tal aspecto plural da linguagem. Assim, abriram-se vias pelas quais a teologia pode (e deve) refletir sobre a natureza de sua linguagem e é nelas que Adolphe Gesché se coloca. Ele não aborda sistematicamente a questão da linguagem teológica, nem mesmo sua teologia é estruturada como grande sistema ou manual. Ele oferece fragmentos de reflexão que permitem pensar a questão. Para Gesché é preciso ouvir de novo e recuperar o valor das palavras da fé. Para ele, a Teologia possui um discurso todo próprio sobre o homem e para o homem. Ao dialogar com a cultura contemporânea, Gesché visa a mostrar a racionalidade própria da linguagem e do discurso da fé, e com isso anunciar que Deus é uma boa notícia para o homem.

Palavras-chave: Linguagem; Discurso; Adolphe Gesché.

**Igreja, sinal e instrumento de salvação:
aspectos teológicos para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso**

Anderson Fernandes Tostes

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Ney de Souza

Data da defesa: 10/03/2016

Resumo: A Igreja é sinal e instrumento de salvação no mundo, e como tal ela deve trabalhar em vista da unidade do gênero humano e para o bem de toda a criação. O diálogo, ecumênico e inter-religioso, é expressão importantíssima da Obra de Deus. E, no contexto da Economia Salvífica, dialogar é trabalhar pela dignidade e promoção da pessoa humana, favorecendo os caminhos para desenvolvimento do Reino Escatológico. Almeja-se apresentar a criação de Deus como símbolo de seu amor pelos homens. E que a capacidade de relacionamento dada ao homem é também uma exigência para que se disponha ao encontro e ao diálogo com seu semelhante. Nesse contexto ainda, se vê a Igreja, sinal e instrumento de salvação, e se espera sua renovação para que se aproxime cada vez mais do projeto divino de atrair a si todos os homens. Também se pretende compreender a missão da Igreja na sociedade plural resultante da modernidade e pós-modernidade, na qual as múltiplas ofertas culturais e religiosas parecem relativizar o valor e ação da Igreja. Com base nisso, propor aos homens a Igreja como promotora da fraternidade universal que age através do testemunho do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. E ainda relacionar o pluralismo religioso com uma possível eclesiologia ecumênica, bem como a religiosidade com a teologia, tudo isso tendo em vista o que a Igreja Católica da América Latina, de forma particular o Brasil, compreende por Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso. Enfim, o Concílio Ecumênico Vaticano II realçou a funcionalidade da Igreja em favor dos homens, também reconheceu que Deus ama a todos os homens indistintamente, e deseja que todos participem da felicidade completa de seu Reino. Sendo assim, a Igreja tem como meta proclamar a universalidade da salvação e pô-la à disposição, ou seja, não restringir a salvação apenas àqueles que creem em Cristo e entraram na Igreja Católica.

Palavras-chave: Eclesiologia; Ecumenismo; Diálogo inter-religioso.

A identidade da Igreja numa vivência pastoral-litúrgica

Teddy William Claudino Basseto

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Ney de Souza

Data da defesa: 16/03/16

Resumo: A presente dissertação traz como principal fonte de estudo a identidade fomentada na Igreja Particular de Lins, que ao longo dos seus quase 90 anos de história, foi sendo constituída, transformada e também desconfigurada. O texto vem como que um alerta diante das várias mudanças que a Igreja de Lins sofreu. Desde a sua criação até os dias atuais, muito foi vivido e experimentado. No entanto, a fragmentação sofrida ao longo de sua história acarretou conquistas, porém trouxe também decepções e distorções em sua identidade de igreja. A presença dela foi sentida como local de acolhida, ação e participação no meio do povo, algo muito marcante na caminhada dessa Igreja Local. A sua identidade foi permeada pela ação litúrgica e também pastoral, que muito marcou a sua presença no Noroeste do Estado de São Paulo. Tornada mãe de outras Igrejas Particulares circunvizinhas, por mais que tenha sido algo necessário para melhor prover as necessidades das comunidades e paróquias, foi também motivo de desarticulação e ao mesmo tempo um recomeçar, cujos desafios e momentos foram tidos como desanimadores, tanto no cunho pastoral e econômico como no político e estrutural. As identidades estrangeiras, ou seja, a presença de tantos que foram acolhidos nessa igreja, como a diversidade de situações, forças, esperanças referentes à identidade de uma Igreja Particular foram sendo, diante de uma realidade sentida e limitada territorialmente, algo sufocado e desconfigurado pelo povo. Observa-se com cautela que a Igreja Particular de Lins pode ter novamente uma identidade comprometida por meio do Mistério celebrado na Liturgia e testemunhado na ação Pastoral. Não como mera manutenção, mas num movimento que propicie conversão de um celebrar e agir que a faz Igreja, povo de Deus. Por isso, a importância de uma reflexão sobre a identidade de uma Igreja Particular que busca ser cada dia mais Igreja, mergulhada numa sociedade líquida, fruto de uma líquida modernidade, como nos aponta Zygmunt Bauman.

Palavras-chave: Identidade; Liturgia; Pastoral.

**A dinâmica simbólico-ritual da iniciação
à vida cristã: um estudo a partir do RICA
e a sua aplicação na catequese infantil**

Thiago Aparecido Faccini Paro

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Valeriano dos Santos Costa

Data de defesa: 29/03/2016

Resumo: O presente trabalho teve como objetivo refletir sobre os métodos e práticas adotadas no processo de iniciação à vida cristã de nossas comunidades, mostrando que não basta apenas uma transmissão oral da fé. É preciso fazer com que a fé seja experimentada pelos sentidos e celebrada de maneira consciente, e isso se dá através da vivência e compreensão de toda ação ritual. Nesse sentido, buscou-se fazer um resgate histórico da Iniciação Cristã da Igreja primitiva, identificando os fundamentos antropológicos, culturais e teológicos para uma “Iniciação” permeada por ritos e símbolos. Já o Concílio Ecumênico Vaticano II havia decretado a restauração do catecumenato dos adultos vividos em etapas. O Ritual de Iniciação Cristã (RICA), que nasce a partir daí, torna-se um valioso instrumento de inspiração que deve ser reconhecido e valorizado pelas comunidades. Resgatando o entendimento do processo iniciático da Igreja primitiva e a compreensão mais profunda da estrutura e dinâmica ritual celebrativa do RICA, unindo catequese e liturgia, surge uma proposta de aplicação do RICA à catequese infantil. A proposta é provocativa e, para atingir seus objetivos, deverá desinstalar a metodologia rotineira e tão utilizada ainda hoje por muitos catequistas que não têm acompanhado o anseio da Igreja manifestado em seu conjunto de experiências e documentos. São pequenas ações que, em longo prazo, poderão formar uma nova assembleia celebrante: ativa, participante e consciente do que esta celebrando.

Palavras-chave: Ritual de Iniciação Cristã; Mistagogia; Catequese.

**Perspectivas antropológico-cristãs: elementos
de uma antropologia cristã na *Evangelii Gaudium***

Maria Regina Ribeiro Graciani

Titulação: Mestre em Teologia

Orientador: Dr. Kuniharu Iwashita

Data de defesa: 06/06/16

Resumo: Esta pesquisa apresenta um estudo acerca do ser humano sob a ótica da antropologia cristã. E vai apontar que é por meio do mistério central da vida de Jesus Cristo, o Filho de Deus Vivo, em sua Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição, que se desvela o desígnio divino para a humanidade. A fé cristã acredita que o encontro entre Deus e o humano acontece de forma insuperável em Jesus Cristo e, que, por intermédio d’Ele e da graça do Espírito, o ser humano tem a possibilidade de uma conformação a Deus e à participação em sua vida divina. A relação com Deus é fundamental para a realização de cada homem, de cada mulher e da humanidade toda. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco faz um balanço do estado em que a humanidade se depara hoje e faz um convite para um retorno e aprofundamento no encontro com Jesus Cristo. Propõe que a alegria, na força do Ressuscitado, esteja presente na prática da lei do amor e resplandeça mais na vida cotidiana dos cristãos e, a partir deles, para a sociedade. A mensagem de vida proclamada e vivida há vinte e um séculos pelos seguidores do Mestre continua presente na pregação e na existência dos cristãos nos dias de hoje. É a Alegria do Evangelho que ilumina e dá sentido à vida humana, conforme atestam as Sagradas Escrituras: “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10)

Palavras-chave: *Evangelii Gaudium*; Papa Francisco; Dignidade humana; Antropologia cristã.

Nominata de avaliadores

1. Prof. Dr. Gilvan Leite de Araújo, PUC/SP.
2. Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa, PUC/SP.
3. Prof. Dr. Manoel Pacheco de Freitas, Fajopa, Marília, SP.
4. Prof. Dr. Marcelo Furlin, Metodista, SP.
5. Prof. Dr. Denilson Geraldo, Roma, Itália.
6. Prof. Dr. Matthias Grenzer, PUC/SP.
7. Prof. Dr. Sergio Azevedo Rogerio Junqueira, PUC/PR.
8. Prof. Dr. Antonio Manzatto, PUC/SP.
9. Prof. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani, PUC/SP.
10. Prof. Dr. Luis Antonio Lopes Ricci, Fajopa, Marília, SP.
11. Prof^a Dr^a Maria Freire da Silva, PUC/SP.
12. Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa, PUC/SP.

Normas para publicação na Revista de Cultura Teológica

A Revista de Cultura Teológica está aberta à colaboração de todos os estudiosos das áreas de Teologia e Filosofia. Os textos podem ser: artigos, comunicações, ensaios, resenhas, entrevistas, resumos de dissertações e teses, entre outros. Os textos devem ser inéditos, reservando-se à Revista a prioridade da sua publicação. A revista reserva-se o direito autoral do trabalho publicado, permitindo a reprodução do mesmo desde que seja indicada a fonte original. Os textos assinados são de inteira responsabilidade dos autores que os enviarão à Redação da Revista. Os originais não serão devolvidos. Os autores, cujos trabalhos forem publicados, receberão dois exemplares da Revista. O Conselho de Redação avaliará as colaborações recebidas, tendo em vista as normas abaixo relacionadas e a especificidade do conteúdo e os autores serão notificados sobre a aceitação ou não de seus trabalhos e sobre a data possível de publicação.

1. Serão aceitos trabalhos redigidos em Português, Espanhol, Francês, Inglês, Alemão e Italiano que serão submetidos à revisão crítica de, pelo menos, dois membros do Conselho de Redação da Revista.

2. O texto deverá ser apresentado em formato A4. Os trabalhos e artigos deverão contar no mínimo 10 páginas e no máximo 25 páginas, em espaço 1,5, margem superior e esquerda 3 cm, margem inferior e direita 2 cm, espaço entre parágrafos 6pt.

3. O texto deverá ser entregue por e-mail: iwashita@uninet.com.br ou kiwashita@pucsp.br configurado no editor de texto Word for Windows, com fonte Times New Roman 12.

4. O trabalho deverá apresentar obrigatoriamente: título, resumo, palavras-chave, abstract, keywords, introdução, corpo, conclusão e bibliografia. O título do artigo e o abstract devem estar em uma das línguas mencionadas acima.

4.1. Bibliografia:

A bibliografia deverá ser listada ao final do texto, em ordem alfabética, seguindo as normas da ABNT. Exemplo:

4.1.1. Livros

GUTIERREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

4.1.2. Artigos

VERVIER, J. H. Economia e ética: uma reflexão sobre as quatro últimas décadas no Brasil. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 62, n. 247, p. 604-628, julho, 2003.

4.1.3. Tradução

Quando for documento traduzido, colocar a expressão 'Tradução por' ou 'Tradução de' seguida do nome do tradutor, logo após o título da obra.