

V17, Nº 31 - Jan/Jun 2023

Conteúdo

<i>Glauco Alberto Faria de Souza - Equipe editorial</i> Narrativas que tecem a vida	3
<i>*Sidnei Fernandes Lima **Arthur Carvalho Moraes</i> A especificidade da Páscoa Cristãem relação à Pessach judaica The specificity of the Christian Easter in relation to the Jewish Pessach	6
<i>*Elizeu da Conceição **Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes</i> O anúncio de Jesus Cristo na práxis eclesial em contexto latino-americano The announcement of Jesus Christ in ecclesial praxis in the latin american context.....	28
<i>*Anderson Yan</i> Iconic, Aniconic Expressions and the Hebrew Bible Expressões Icônicas e Anicônicas na Bíblia Hebraica	42
<i>* Francisco Benedito Leite ** Jungley de Oliveira Torres Neto</i> Sócrates, projeção intelectual para Bakhtin e Gadamer: Instrumentos para a interpretação bíblica Socrates, intellectual projection for Bakhtin and Gadamer: Tools for biblical interpretation.....	60
<i>* Renato da Silva Machado</i> Educar para a sinodalidade: um desafio necessário na formação dos novos presbíteros Educating to synodality: a necessary challenge in the formation of new priests	73
<i>*Wallace Alexander A. Cruz</i> Sim, todo corpo é sagrado: reflexões sobre a corporalidade na tradição bíblica e protestante Yes, everybody is sacred: reflections on corporality in the biblical and protestant tradition	99
<i>*David Bruno Narcizo **Glauco Alberto Faria de Souza</i> Despindo-se: para uma mística e espiritualidade da nudez Undressing: for a mystic and spirituality of nudity	113
<i>*Albio Fabian Melchiorretto</i> Religiosidade e cultura popular na América Latina: A ontologia dos povos originários como condição de reflexão Religiosity and popular culture in Latin America: The ontology of original peoples as a condition for reflection.....	129

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editor Assistente

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glauco Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Conselho Científico

Benoit Bourgine, Université Catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve – Bélgica, Bélgica

Edison Hüttner, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Josep-Ignasi Saranyana, Universidade de Navarra - Espanha, Espanha

Margaret Eletta Guider, Weston Jesuit School of Theology – Cambridge – USA

Marina Massimi, Universidade de São Paulo - Ribeirão Preto, Brasil

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Pontifícia Universidade Católica – Campinas

Rui Jorge Gama Fernandes, Universidade de Coimbra – Portugal

Comissão Editorial

Antonio Wardison C. Silva, Centro de Estudos de Pragmatismo - PUCSP, Brasil

Pedro Kuniharu Iwashita, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Fundamental

José Ulisses Leva, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Sistemática

Prof. Dr. Côn Sérgio Conrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Projeto Gráfico, Diagramação e Editoração Eletrônica

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos, SP (Unisantos), Brasil

Editorial

Narrativas que tecem a vida

Glaucio Alberto Faria de Souza
Equipe editorial

Caros leitores, essa nova edição da *Revista ReveleTeo* apresenta narrativas que ajudam a tecer a vida. Nelas, o leitor encontrará uma reflexão teológica em diálogo com os contextos atuais do continente latino-americano, em consonância com as indicações do Concílio Vaticano II e com o pontificado do Papa Francisco.

A presente edição é composta por oito artigos. O primeiro de Sidnei Fernandes Lima e Arthur Carvalho Moraes, intitulado *A especificidade da Páscoa Cristã em relação à Pessach judaica*, apresenta a descontinuidade que há entre a Pessach Judaica e a Páscoa Cristã. Nele, o leitor(a) perceberá a originalidade das ações de Jesus na última ceia, que introduziu um novo sentido, uma nova dimensão de encontro e sinal de aliança, por meio da sua presença real nas espécies sagradas do pão e do vinho, que não deve ser reduzida à dimensão material, já que o ressuscitado manifesta sua vida por toda a comunidade que vive essa comunhão.

No segundo artigo, Elizeu da Conceição e Karolayne M. V. C. de Moraes abordam *O anúncio de Jesus Cristo na práxis eclesial em contexto latino-americano*, tendo como pano de fundo o contexto da pandemia da Covid-19, o descaso político e a crise de fé dentro e fora das Igrejas. Diante deste cenário, os autores propõem o retorno ao anúncio das raízes cristã, com o desejo de revisar as pérolas dos ensinamentos de Jesus confrontan-

do com o contexto da vida atual. Esse movimento de retorno permitirá o surgimento de uma nova práxis eclesial, numa pastoral mais organizada e pensada à luz do projeto do Reino de Deus e atuante nas demandas da vida.

O artigo seguinte, de Anderson Yan, reflete sobre as *Expressões Icônicas e Anicônicas na Bíblia Hebraica*, apresentando uma avaliação crítica da suposição da leitura protestante brasileira. Conforme a reflexão do autor, as práticas anicônicas e icônicas deixam escapar o conflito entre o textual e as realidades externas. No entanto, elas contribuem com o desenvolvimento teológico e com uma melhor compreensão da recepção cristã desses textos e da formulação da teologia da encarnação no Novo Testamento.

O quarto texto desta edição relaciona o tema da filosofia com a teologia. Nele, os autores Francisco Benedito Leite e Jungley de Oliveira Torres Neto argumentam sobre a temática: *Sócrates, projeção intelectual para Bakhtin e Gadamer: Instrumentos para a interpretação bíblica*. Os autores habilmente relacionam dois pensadores modernos com o nome do célebre filósofo ateniense Sócrates. Para Bakhtin, o renomado filósofo do período Antigo pode ser considerado como uma figura importante para os romances, em razão da sua valorização do diálogo e dos gêneros discursivos. Já Gadamer valoriza a maiêutica socrática e a busca da verdade, por meio do método dialógico. Para os autores, essas duas perspectivas estão em consonância, pois ambos permitem a realização da interpretação de textos bíblicos.

O quinto texto, denominado *Educar para a sinodalidade: um desafio necessário na formação dos novos presbíteros*, aborda o tema da sinodalidade como desdobramento das afirmações do Concílio Vaticano II, especialmente da Igreja como Povo de Deus e da Igreja como Comunhão. Para o autor Renato da Silva Machado, a sinodalidade representa a atualização das afirmações conciliares, por isso, ele reflete sobre a necessidade de um cuidado especial na formação de novos presbíteros, para que a Igreja possa ser de todos os seus membros.

Sim, todo corpo é sagrado: reflexões sobre a corporalidade na tradição bíblica e protestante é o sexto artigo desta edição. Nele, Wallace Alexander A. Cruz argumenta sobre a temática do corpo à luz da tradição bíblica e protestante. Em nível de síntese, o artigo defende a sacralidade da corporalidade, portanto, um cuidado necessário consigo mesmo, assim como, com o outro; no mistério da Encarnação do λόγος, a corporificação de Deus sacraliza a corporei-

dade humana.

O artigo *Despindo-se: para uma mística e espiritualidade da nudez*, de David Bruno Narcizo e Glaucio Alberto. F. de Souza, reflete sobre a necessidade de uma mística da nudez na atual sociedade, tão marcada pelo desnudamento e da alienação dos direitos fundamentais de milhares de seres humanos. Diante deste quadro, os autores têm por objetivo mostrar a dualidade dos mitos que engendram a sociedade neoliberal e a espiritualidade cristã e, ao mesmo tempo, apresentar a necessidade de uma mística do desnudamento numa espiritualidade prática da nudez que busque a garantia do direito fundamental e do bem comum.

O oitavo artigo desta edição, intitulado *Religiosidade e cultura popular na américa latina: A ontologia dos povos originários como condição de reflexão*. Nele, o autor Albio Fabian Melchiorretto investiga a contribuição das teorias da libertação em relação à cultura popular na América Latina, mais especificamente por meio da educação como mobilização e potência geradora de transformação e esperança, que se apresenta como um caminho necessário para resistência e recuperação dos ideais dos povos originários.

Boa leitura

A especificidade da Páscoa Cristã em relação à Pessach judaica

The specificity of the Christian Easter in relation to the Jewish Pessach

*Sidnei Fernandes Lima

**Arthur Carvalho Moraes

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar a linha de descontinuidade que há entre a Pessach Judaica e a Páscoa Cristã. Se, de um lado, os autores do Novo Testamento interpretaram o mistério da morte e ressurreição de Cristo a partir de categorias pascais, os gestos e palavras de Jesus, por outro lado, presentes na última ceia, possuem algo de originalidade – consubstanciado na identificação do corpo e sangue com o pão e o vinho – que consistirá no núcleo da “nova Páscoa” cristã. Ademais, essa primitiva celebração cristã será concebida como encontro com o Ressuscitado, mediante a qual renova-se a esperança dos cristãos na libertação definitiva de toda situação de pecado e da própria morte (cf. 1Cor 15,20-23).

Palavras-chaves: teologia bíblica; Pessach; Páscoa Cristã; descontinuidade

Abstract

This article aims to present the line of discontinuity that exists between the Jewish Pesach and the Christian Easter. If, on the one hand, the authors of the New Testament interpreted the mystery of the death and resurrection of Christ based on paschal categories, the gestures and words of Jesus, on the other hand, presents in the Last Supper, have something of originality - embodied in the identification of the body and blood with the bread and the wine - which will be the nucleus of the Christian “New Easter”. Furthermore, this early Christian celebration will be conceived as an encounter with the Resurrected, through which the hope of christians is renewed in the definitive liberation from every situation of sin and death itself (cf. 1Cor 15,20-23).

Keywords: biblical theology; Pessach; Christian Easter; discontinuity

*Doutor em Teologia dos Sacramentos pelo Pontifício Ateneo Santo Anselmo em Roma. Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: padre.sidnei@gmail.com

**Bacharel em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: arthur_moraes@hotmail.com

Texto enviado em 16.08.2022

Aprovado em 07.02.2023



Introdução

Desde que o “mistério pascal” foi reposicionado no centro do culto cristão pela reforma litúrgico-eclesial operada pelo Concílio Vaticano II, a importância da Páscoa tornou-se evidente para a vida da Igreja. Na Constituição Apostólica *Sacrosanctum Concilium* (SC), n. 5, os padres conciliares expõem com clareza a natureza do culto de Cristo:

Esta obra da Redenção humana e da perfeita glorificação de Deus, da qual foram prelúdio as maravilhas divinas operadas no povo do Antigo Testamento, completou-a Cristo Senhor, principalmente pelo *mistério pascal de Sua sagrada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão*. Por este mistério, Cristo, “morrendo, destruiu a nossa morte e ressuscitando, recuperou a nossa vida” (Missal Romano, prefácio da Páscoa) (SC, n. 5, grifos nossos).

Vê-se, portanto, que, ao mistério salvífico da Morte, Ressurreição e Ascensão de Jesus Cristo, o Concílio Vaticano II dá o nome de “mistério pascal”. Por esse termo, inscrito no esforço conciliar de “retorno às fontes”, faz-se alusão ao evento da Páscoa na Antiga Aliança, pelo qual o povo hebreu experimentou a ação libertadora operada por Deus (cf. Ex 12,1-28). Quando a *Sacrosanctum Concilium* preceitua que “foram prelúdio as maravilhas divinas operadas no povo do Antigo Testamento” (SC, n. 5), pontua a importância da economia veterotestamentária – em especial, a Pessach¹ judaica – para se compreender o Mistério Pascal de Cristo. (SORCI, 2001, p. 772)

A importância da festa judaica de Pessach evidencia-se também pela centralidade que o memorial da libertação do Egito possui na oblação de Jesus Cristo. O grande mistério redentor da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo ocorreu em ambiente da festa pascal judaica. A ela, os quatro Evangelhos fazem referência (Mc 14,12-16; Mt 26,17-19; Lc 22,7-13; Jo 13,1). O próprio Jesus, já pela tradição neotestamentária (1Cor 5,7; cf. Jo 1,29.36), é identificado com o cordeiro pascal feito oferenda agradável a Deus. (SERRANO, 1997, p. 37-38).

Ademais, assim como a Pessach judaica é memorial da ação libertadora de Deus em favor do povo escolhido (cf. Ex 12,1-28), Jesus também quis deixar, na última ceia, um memorial definitivo de sua ação salvífica operada na cruz (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1Cor 11, 23-26), quando, em um gesto pro-

1. Pelo termo hebraico *Pessach*, entende-se a Festa Pascal judaica.

fético, deixa o pão e vinho como sacramentais de sua presença na celebração cristã.

Nesse sentido, os autores do Novo Testamento tomarão das categorias dessa festa os significados mais importantes para interpretar a morte e ressurreição de Jesus Cristo, de modo que a Páscoa cristã foi elaborada e concebida pelos primeiros cristãos dentro do horizonte semântico e de significações da Pessach Judaica. (SERRANO, 1997, p. 52)

Contudo, a influência judaica não explica a origem da Nova Páscoa dos cristãos enquanto autodoação de corpo e sangue do Senhor Ressuscitado, tal como consta nos relatos das primeiras celebrações cristãs. A Páscoa Cristã, celebrada semanalmente no domingo como “fração do pão”, possui algo de profundamente original em relação à Páscoa Judaica.

Isso porque repetir os gestos da última ceia do Senhor significava, para os discípulos, entrar em comunhão com o próprio Jesus, que se oferece ao Pai em sacrifício (cf. 1Cor 10,16). Pelas palavras e gestos da última ceia, que identificam o pão com o corpo e o vinho com o sangue, Jesus dá-se a si mesmo, anunciando profeticamente a sua entrega definitiva, que se realizaria na Cruz. Esse será o ponto central da celebração primitiva do povo cristão.

Ademais, a Páscoa Cristã das primeiras comunidades era memorial não apenas do sacrifício de Jesus operado na cruz, mas celebração da ressurreição de Cristo, realizada no 8º dia, domingo, dia da nova criação (BOROBIO, 2005, p. 15, tradução nossa; BENTO XVI, 2011, p. 133). Enquanto celebração da presença viva do Ressuscitado no meio de nós (cf. DD², n. 29), a “fração do pão” é encontro com o Ressuscitado (cf. Lc 24,13-35), em que se celebra a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte.

Este artigo tem como objetivo apresentar as especificidades da celebração da Páscoa Cristã em relação a Pessach judaica. Para isso, pauta-se em dois argumentos fundamentais: a Páscoa Cristã enquanto comunhão com o corpo e sangue de Jesus Cristo e como memorial da ressurreição do Senhor. Não sem motivo, a nova celebração cristã usa o vinho e o pão, típicos da pessach judaica, mas tem lugar em ritmo semanal, em dia de domingo, em vez do ciclo anual

2. Usa-se a sigla DD, para indicar a Carta Apostólica *Dies Domini*, do Sumo Pontífice João Paulo II, publicado em 31 de maio de 1988.

usado pelos judeus.

1. Páscoa Cristã enquanto comunhão com o corpo e sangue de Cristo (1Cor 10,16)

Analisando a práxis litúrgica das primeiras comunidades cristãs, um ponto salta aos olhos: a comunidade cristã primitiva se reunia no primeiro dia da semana, que depois se chamaria “domingo” – “dia do Senhor” –, para celebrar o que nomearam de “a fração do pão”, em obediência ao mandato do Senhor: “fazei isto em memória de mim”. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 21-22.)

Da tradição da última ceia, tomada na noite de Páscoa – ou, ao menos, em contexto pascal –, de onde provinha o mandado de iteração, os discípulos tomam fundamento e inspiração para uma celebração própria, fora das sinagogas judaicas e do dia de shabat, em que fazem memória (anamnesin, zikkaron) e entram em comunhão com o próprio Senhor (cf. 1Cor 11,23: eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti).³

Se a morte de Cristo é o novo êxodo (cf. Jo 31,1) e ele é o autêntico cordeiro pascal que se imola por todos (cf. 1Cor 5,7 e Jo 19,36), não há mais do que um passo para que a Eucaristia se entendesse como o equivalente cristão a ceia pascal judaica. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 74)

Conforme atestam os Atos dos Apóstolos (cf. At 2,42; 20,7), essa prática litúrgica primitiva era conhecida por “fração do pão”, expressão que advém das refeições judaicas, sobretudo da ceia pascal, a mais expressiva das ceias sagradas (ALDAZÁBAL, 2002, p. 45), porque seu primeiro gesto é precisamente que o pai de família tome em suas mãos o pão e com uma bênção a Deus o parta para os seus. (JEREMIAS, 2003, p. 127-130; PERROT, 2006, p. 83)

Contudo, esse gesto, para os cristãos, ganhou sentido específico e se configurou como nome primitivo de sua própria celebração⁴, entendida em referên-

3. Segundo o professor Serrano (1997, p. 46), há um paralelismo entre as palavras de Paulo e a forma de tradição rabínica encontrada em *Pirke Abot* 1,1ss. Paulo diz: “Eu recebi (*parélabon*), os transmiti (*parédoka*)”; *Pirke Abot*: “Moisés recebeu (*qibbel min*)...”, e a transmitiu (*mesará le*)”. O autor conclui: “segundo isto, o que Paulo afirma é que a tradição sobre a eucaristia remonta sem interrupção às palavras de Jesus” (SERRANO, 1997, p. 46).

4. O termo “fração do pão” aparece ora como substantivo (Lc 24,30; At 2,42; 20,7), ora como verbo “partir o pão” (Lc 9,16; 22,19; 24,30; At 27,35; 2,46). A *didaché* e as cartas de Santo Inácio de Antioquia empregam igualmente esse termo. Paulo chama ainda essa celebração por outros nomes, como “ceia do Senhor” (1Cor 11,20). Somente depois, ela adotará o nome “eucaristia” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 24.27).

cia ao corpo e sangue de Cristo. Conforme se constata nos relatos deixados por Atos dos Apóstolos e pelas cartas paulinas, havia algo de profundamente original nas primeiras celebrações cristãs, de modo que “a comunidade não celebra a ceia segundo o rito pascal, nem mesmo uma vez por ano, mas todos os dias, ou todos os domingos” (JEREMIAS, 2003, p. 64, tradução nossa).

Os primeiros cristãos, quando se reuniam para a “fração do pão”, o que celebravam era o mistério da nova Páscoa, isto é, o mistério da morte e ressurreição de Cristo, seu trânsito [passagem] deste mundo para o Pai (Jo 13,1). (SERRANO, 1997, p. 83)

De fato, um dos escritos mais antigos do Novo Testamento, a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, redigida por volta do ano 55, questiona se: o cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? (1Cor 10,16).

“Cálice da bênção” e “pão que partimos” são expressões judaica tomadas de contexto pascal. O “cálice da bênção” designa, entre os judeus, o cálice sobre o qual o presidente da refeição recita uma oração de louvor e bênção (berakah): esse cálice, na refeição pascal, é o terceiro de uma série de quatro (LEGASSE, 1985b, p. 59)⁵. O “partir o pão” designava tanto o ato do presidente da refeição (pai de família) que tomava o bolo⁶ de pão ázimo e o repartia entre os comensais, quanto o rito introdutório da refeição. (JEREMIAS, 2003, p. 127)

Contudo, os primeiros discípulos tomam essas expressões com sentido novo: o cálice da bênção – agora abençoado também pelos cristãos – e o pão partido fazem entrar em comunhão (koinônia) com o sangue e corpo de Jesus Cristo. Eram expressões antigas, mas tomadas com significados inéditos. Assim explica o autor Serrano (1997, p. 55): “creio que os primeiros cristãos celebraram assim a Páscoa, desde o princípio: com os ritos antigos, mas com o novo conteúdo que Jesus lhes dera na ceia com seus discípulos. Era uma tradição recebida do Senhor (1Cor 11,23)” (SERRANO,

A palavra que se traduz por “comunhão” ou “participação” (koinônia) é um

5. Esse autor evidencia que exemplos desse ato de “abençoar” (*eulogia*) encontram-se em Mc 8,7; Lc 9,16; 1Sm 9,13.

6. No tempo de Jesus, o pão ázimo não era fino e compacto como os de hoje. Ao contrário, ele era uma espécie de “bolo”, como ainda se encontra no Oriente Médio, cuja espessura poderia ter até um palmo, o que significa que era um pão macio (cf. JEREMIAS, 2003, p. 116; LEGASSE, 1985b, p. 60).

termo usado por Paulo que caracteriza seu vocabulário. Em 1Cor 1,9, Paulo escreve “é fiel o Deus que vos chamou à comunhão [koinônia] com o seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor”. Para Paulo, a salvação cristã consiste em se estabelecer uma relação particular com Jesus Cristo, a fim de se tornar, graças à “comunhão do Espírito Santo” (2Cor 13,13), filho adotivo e, assim, chegar até Deus (cf. Rm 8,14-17; Gl 4,6-7). (LEGASSE, 1985b, p. 61)

Simon Legasse mostra que a união (comunhão) do cristão com Jesus se efetua por intermédio do duplo binômio vinho-sangue e pão-corpo, conforme deixado por ele na última ceia. Confira o esquema a seguir:

Quadro 1 - união do cristão com Jesus por meio do binômio vinho-sangue e pão-corpo.



Fonte: LEGASSE, 1985b, p. 61.

Nesse sentido, bebendo o vinho, o cristão participa do sangue de Cristo; comendo o pão, o cristão entra em comunhão com o corpo de Cristo.⁷ É por isso que Paulo adverte os coríntios para não comer as carnes sacrificadas das celebrações pagãs, haja vista que, mesmo os ídolos pagãos não significando nada para Paulo, isso poderia ser interpretado como entrar em comunhão (koinônia) com os demônios pagãos, o que poderia ser motivo de escândalo para a comunidade (cf. 1Cor 10,20.32): não podeis beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios. Não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios (1Cor 10,21). (SERRANO, 1997, p. 47)

Basta pesquisar a história das religiões para se demonstrar que o homem associa espontaneamente o comer e o beber a seus atos religiosos. Sem sair do mundo pagão que cercava São Paulo, muitos templos eram ao mesmo tempo, por assim dizer, restaurantes aos quais se convidavam os amigos para refeições, sendo o deus suposto hospedeiro-conviva. (LEGASSE, 1985b, p. 63)

Assim, a mesa do Senhor é aquela para a qual o Senhor Ressuscitado, tal

7. Este vinho e este pão, através da transsubstanciação, são o próprio corpo e sangue de Cristo. Apesar de os primeiros cristãos não terem uma explicação teológico-racional sobre como isso acontece, o que só será elaborada séculos depois, até a definição dos dogmas da transsubstanciação e da presença real de Cristo na Eucaristia, o pão e o vinho com que celebravam a ceia do Senhor representavam para eles a comunhão com o próprio Senhor Jesus Cristo.

qual os deuses pagãos, convida os seus discípulos a fim de uni-los a si (fazê-los entrar com comunhão consigo). Tal é, segundo Simon Legasse, a conclusão a que se pode chegar a partir do contraste que Paulo faz da participação na mesa do Senhor com a participação na mesa dos ídolos pagãos. (LEGASSE, 1985b, p. 64)

Conforme o relato de Paulo, o contexto é de culto. A refeição cristã não é apenas caracterizada por um cunho religioso como as refeições domésticas judaicas, especialmente as festivas, tomada em ação de graças e em memória das libertações do passado (entre as quais, destaca-se a Pessach). A mesa do Senhor aparece como um autêntico ato de culto, e culto ao Senhor Jesus Cristo. “Sem dúvida, Cristo ocupa de algum modo o lugar do ídolo nos banquetes sagrados, mas apenas para reivindicar que é ele próprio o termo desse culto” (LEGASSE, 1985b, p. 64, grifos nossos).

Vê-se, portanto, que a celebração cristã significava, para os primeiros discípulos que dela tomavam parte, entrar em relação (ou comunhão) com o próprio Jesus, estabelecer com ele uma intimidade, de modo que pudessem, unidos a Cristo, serem levados, mediante Ele, a Deus (cf. 1Cor 3,23). O Papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Dies Domini* (DD), não deixa dúvidas dessa conclusão: “a participação na ceia do Senhor é sempre comunhão com Cristo, que por nós se oferece ao Pai em sacrifício” (DD, n. 44).

A importância e o valor desse testemunho de Paulo deixado na 1ª Carta aos Coríntios residem fundamentalmente no fato de que se trata do primeiro documento escrito que atesta a existência dessa primitiva celebração litúrgica, estando muito próximo, cronologicamente, ao evento fundador da eucaristia. Se a conversão de Paulo ocorreu alguns anos após a morte de Jesus, por volta do ano 35/36, e a Primeira Carta aos Coríntios tenha sido escrita por volta do ano 55, são apenas 20 anos para se constituir, na cidade de Corinto, essa primitiva práxis cristã, que Paulo pressupõe. (SERRANO, 1997, p. 46)

De fato, por volta do ano da redação da carta (55 d.C.), os binômios “cálice-sangue” e “pão-corpo” já são presumidos por Paulo, como uma verdade prévia. Conforme 1Cor 10,16, o apóstolo dos gentios usa esses binômios em perguntas retóricas, às quais os habitantes de Corinto só podem responder afirmativamente, porque já sabem que o cálice de vinho e o pão repartido são comunhão com o sangue e o corpo de Cristo ALDAZÁBAL, 2002, p. 90-91). O prof. Borobio

(2005, p. 6, tradução nossa) assim se exprime acerca do que consiste a “ceia do Senhor” na 1ª Carta aos Coríntios:

Para Paulo, a eucaristia faz as vezes de resumo de toda a realidade cristã de salvação, é a ceia do Senhor em que continua atuando o poder do Kyrios glorioso (cf. 1Cor 11,20), e na qual o comer e beber são anúncio rememorativo da morte do Senhor, pois se trata de uma “comida sacrificial” muito diferente das comidas sacrificais dos judeus e dos gentios (1Cor 10,18-22).

Para o Papa Bento XVI, a ação de Jesus de partir o pão, além de ser o gesto do pai de família para os comensais – o que recorda a ação de Deus Pai que distribui os dons à humanidade –, significa um gesto de hospitalidade, em que o judeu fazia participar o estrangeiro das coisas próprias, acolhendo-o na comunhão do banquete. Assim, em Jesus, quando parte o pão, há uma dimensão profundamente nova: Ele não apenas dá alimento a quem necessita (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15), mas dá-se a Si mesmo.

A bondade de Deus, que se manifesta no distribuir, torna-se totalmente radical no momento em que o Filho, no pão, Se comunica e distribui a Si mesmo. [...] Nela nos beneficiamos da hospitalidade de Deus, que, em Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, Se entrega por nós. (BENTO XVI, 2011, p. 123)

Não é à toa que esse gesto de “fração ou partir o pão” foi o primeiro nome que designou a celebração primitiva cristã. Ainda que não tivessem sido captadas em seu máximo alcance pelos discípulos – o que irá ocorrer após a morte e ressurreição de Jesus –, as palavras da última ceia ditas sobre o pão e o cálice anunciam a doação/entrega definitiva que Jesus realizou na cruz.

Jesus faz do pão partido sinal do destino do seu corpo e do sangue da uva, sinal do seu sangue derramado. «Vou morrer como a verdadeira vítima da Páscoa»; este é o significado da última ação simbólica de Jesus. O fato de Jesus expressar a mesma ideia com uma dupla explicação é consistente com sua preferência pelo uso do paralelismo. (JEREMIAS, 2003, p. 246, tradução nossa)

Giraudou ajuda a entender a relação fundamental existente entre esses três eventos sucessivos (última ceia – oblação de Jesus na cruz – celebração cristã), os quais, embora diversos em relação às respectivas coordenadas espaçotem-

porais, encontram-se unidos no mesmo ritual.

Desse modo, estaremos em condições de entender melhor, no âmbito neotestamentário, a relação dinâmico-salvífica entre o *signal profético* dado na última ceia, o *evento fundador* da morte-ressurreição do Senhor e o *momento ritual* por excelência da Igreja que são nossas celebrações eucarísticas. (GIRAUDO, 2014, p. 95, grifos do autor)

Ou ainda:

A compreensão das palavras institucionais como o oráculo de promessa com que o Senhor Jesus, na véspera de sua paixão, se deu profeticamente à comunidade do cenáculo e, por meio dela, à Igreja de todos os tempos, sob o sinal do pão partido e do cálice do sangue derramado, aporta clarificações que estão longe de serem secundárias para a teologia eucarística. Ela põe à luz ao mesmo tempo a diversidade e o nexó íntimo que existe entre a última ceia, a morte-ressurreição do Senhor e nossas missas. Estes três momentos, embora sendo diversos em relação às respectivas coordenadas espaço-temporais, estão de fato destinados a tomarem-se, no rito, um único e mesmo momento, o momento de nossa rerepresentação sacramental ao sacrifício da cruz, mediante a retomada formal, não só dos sinais dados para esse propósito na última ceia, mas das mesmas palavras com que eles nos foram dados. (GIRAUDO, 2014, p. 164)

Para compreender essa relação existente entre última ceia, oblação de Jesus e Páscoa cristã, vale recordar a categoria de memorial presente na tradição judaica e cristã. Com ela, entende-se que a eucaristia não possui dimensão unicamente histórica, com referência ao passado. Ao revés, o evento fundador – que não é mais o Êxodo do Egito, mas a oblação de Jesus na cruz – é revivido no presente, trazendo efeitos para os cristãos que dela tomam parte.

Além da repetição no presente, a categorial de memorial carrega uma abertura ao futuro. Na Pessach, os hebreus recordavam sua saída do Egito e renovavam a esperança na libertação definitiva prometida por Deus. Em Jesus, concebido como o Messias, os cristãos celebram seu memorial, aguardando a segunda vinda de seu mestre (parusia), quando instaurará, em definitivo, o Reino de Deus, cujo sinal é o banquete escatológico de Is 25,6-9. Portanto, Paulo adverte os coríntios: todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha (1Cor 11,26).

Essa dimensão escatológica garante a continuação da ação libertadora e

salvífica de Deus operada em Jesus Cristo (SERRANO, 1997, p. 85). Assim, conforme ensina Legasse, a Eucaristia será a Páscoa continuamente oferecida àqueles que creem:

Portanto, não devemos opor o fato de celebrar a eucaristia em memória de Jesus ao itinerário do crente que, pela Ceia, visa a se ligar, para a sua salvação e a de seus irmãos, ao ato redentor. Enquanto comemoração deste último, a eucaristia traduz algo bem diferente do que urna recordação de Jesus destinada a alimentar a piedosa melancolia de seus antigos adeptos: ela afirma a realidade permanente da redenção, de uma *páscoa continuamente oferecida aqueles que creem*. (LEGASSE, 1985a, p. 49, grifos nossos)

Assim, a comunidade cristã tem cumprido desde então este mandamento: atualizar na memória de Jesus, até que ele retorne, o rito do pão e do vinho transformado em seu corpo e em seu sangue (SERRANO, 1997, p. 73). O famoso liturgista José Aldazábal consegue resumir a influência dessa categoria de memorial na nova Páscoa cristã, que alude a novos eventos históricos e espera pela realização de novas promessas.

Com esta categoria tão assimilada pelos judeus [memorial], compreende-se como a primeira comunidade pôde celebrar a Eucaristia aplicando esta chave à nova realidade histórica – agora a morte salvadora de Cristo – com abertura para o futuro – o “até que ele venha” de Paulo – mas, sobretudo com uma consciência feliz de que no “hoje”, na própria celebração, Cristo se faz presente, fazendo-nos partícipes desse acontecimento salvador da cruz e de seu Reino escatológico. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 45)

Ou ainda:

Todo o cenário entende-se no marco de uma relação interpessoal entre Cristo e os discípulos, e em seu gesto de doação e participação: Jesus antecipa e oferece-lhes a comunhão em sua nova aliança da cruz através da Eucaristia, pensando também no futuro. A morte não vai romper os laços de comunhão: ao contrário, tornará possível uma comunhão mais profunda e universal pela nova presença de Cristo e a atualidade perene do acontecimento da cruz para a comunidade escatológica, à qual Cristo promete a doação de si mesmo por meio dos gestos eucarísticos. Cada Eucaristia nos tornará partícipes dos bens escatológicos do Reino. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 83)

O Papa Bento XVI (2011, p. 114), em seu livro *Jesus de Nazaré*, afirma

que “não há nada de mais original do que precisamente a tradição da Ceia”. Discordando que a última ceia de Jesus tenha ocorrido no mesmo dia da Pessach judaica, afirma, contudo, que a eucaristia seja a “nova Páscoa” para os cristãos:

Jesus convidou os Seus para uma Última Ceia de caráter muito particular, uma Ceia que não pertencia a nenhum rito judaico determinado, mas era a sua despedida, na qual Ele dava algo de novo, isto é, dava-
-Se a Si mesmo como o verdadeiro Cordeiro, instituindo assim a sua Páscoa. (BENTO XVI, 2011, p. 110)

De fato, ainda que se considere a influência do seder pascal na última ceia de Jesus, há de se destacar que a frase de Jesus após repartir o pão no começo da refeição, quais sejam, “isto é o meu corpo por vós: fazei isto em minha memória” (1Cor 11,24), são inesperadas palavras ao rito judaico. De igual forma, após terminar a ceia, quando se tomava o terceiro cálice – “cálice da bênção” –, Jesus, mais uma vez, pronúncia palavras proféticas que não estavam no ritual pascal: “este cálice é a nova aliança em meu sangue. Cada vez que o beberdes, fazei-o em minha memória” (1Cor 11,25). (BELMAIA, 2017, p. 555-556)

A diferença entre a interpretação das particularidades do rito pascal e as palavras explicativas de Jesus é que a primeira se refere principalmente à *história salvífica passada*; as palavras de Jesus, ao revés, à *história salvífica presente*; mas essa diferença é facilmente explicada no contexto da Última Ceia. (JEREMIAS, 2003, p. 63, tradução nossa)

Para Pesch, Jesus se interpreta, mediante essas palavras e gestos, como o Messias, fonte de bênção e salvação, mediador salvífico. Ademais, pelo sangue, concede aos discípulos participação na expiação dada com a sua morte e na comunhão com Deus na “nova aliança”.

Em sua explicação do pão, ele pressupõe o significado particular de sua própria pessoa. Os discípulos puderam compreender isto: este sou eu, o Messias. O gesto com o pão, juntamente com as palavras de explicação que se referem enfaticamente à pessoa de Jesus, não podiam ser entendidos pelos discípulos senão como uma auto interpretação messiânica e admissão à comunhão com Ele como Messias (cf. 1 Cor 10,16). [...]

Também com a explicação do vinho, Jesus se interpreta como mediador da salvação: como mediador da (nova) aliança, que Deus estabelece por meio de sua morte para os outros. Os destinatários de seu dom (antecipado) representam o novo povo de Deus, redimido por sua mor-

te, e tornam-se as mensagens da “nova aliança”, à qual todo Israel, e posteriormente todos os povos, convidam após a Páscoa. (PESCH, 1980, p. 529.533, tradução nossa)

Diante disso, Bento XVI (2011, p. 111) conclui que, resguardada a nítida influência da Pessach judaica na última ceia, as palavras e gestos pelos quais Jesus se deu a Si mesmo aos discípulos no pão e no vinho constituem o núcleo central da tradição da última ceia e aquilo que é determinante na celebração primitiva do povo cristão.

Mas surge a pergunta: O que é que o Senhor mandou, concretamente, repetir? Seguramente não foi a ceia pascal [...] a ordem diz respeito apenas àquilo que constituía uma novidade nas ações de Jesus naquela noite: o partir o pão, a oração de bênção e agradecimento e, com ela, as palavras da transubstanciação do pão e do vinho. (BENTO XVI, 2011, p. 131)

Isso não significa que os primeiros cristãos tenham agido errado em interpretar a sua reunião dominical com as categorias de páscoa. Em Jesus, há uma nova Páscoa, a sua Páscoa, de modo que se possa buscar um visão unificadora entre o Antigo e Novo Testamento. É isso o que Paulo faz em 1Cor 5,7, ao evidenciar a dimensão moral da nova celebração cristã mediante o vocabulário pascal, já conhecido pelos Coríntios.

O primeiro testemunho dessa visão unificadora do novo e do antigo, que é operada pela nova interpretação da Ceia de Jesus em relação à Páscoa no contexto da sua morte e ressurreição, encontra-se em Paulo, em I Coríntios 5, 7: “Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento. Pois nossa Páscoa, Cristo, foi iniciada” (cf. Meier, *A Marginal Jew*, I, pp. 429s). [...] Agora os ázimos “sem fermento” devem ser os próprios cristãos, libertados do fermento do pecado. Mas o Cordeiro imolado é Cristo. Nisso, Paulo concorda perfeitamente com a descrição joanina dos acontecimentos. Assim, para ele, morte e ressurreição de Cristo tornaram-se a Páscoa que permanece. Com base nisso, pode-se compreender como a Última Ceia de Jesus – que não era só um prenúncio, mas nos dons eucarísticos compreendia também uma antecipação de cruz e ressurreição – acaba, bem depressa, por ser considerada como Páscoa, como a sua Páscoa. E o era verdadeiramente. (BENTO XVI, 2011, p. 110-111)

Jesus é, assim, o fundador da nova Páscoa, em que a Eucaristia substitui o cordeiro pascal. “Uma comunidade que continuou a celebrar a festa judaica da Páscoa de uma forma ‘nova’, cristã, procurou o modelo desta nova celebração

na Última Ceia de Jesus” (SCHÜRMAN, 1951, p. 424 apud JEREMIAS, 2003, p. 132, tradução nossa). Assim, ainda que tenha resgatado categorias da antiga pessach judaica, toda a celebração cristã possui fundamento no próprio Jesus Cristo: “No ‘dia do Kyrios’ reúne-se ‘a comunidade do Kyrios’ para celebrar a ‘ceia do Kyrios’: toda a vida cristã está centrada no Senhor, o Kyrios glorioso” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 29).

Portanto, a Páscoa celebrada pelos cristãos tem algo de originalidade em relação à Páscoa Judaica, aquilo que, pouco a pouco, vai identificá-los e distingui-los da comunidade dos judeus, qual seja, a eucaristia (EYT, 1985, p. 85). Nesse sentido, confira magistral conclusão de Bento XVI (2011, p. 110, grifos nossos):

Um dado é evidente em toda a tradição: o essencial dessa Ceia de despedida não foi a Páscoa antiga, mas a novidade que Jesus realizou nesse contexto. Mesmo que esse banquete de Jesus com os Doze não tenha sido uma ceia pascal segundo as prescrições rituais do judaísmo, num olhar retrospectivo tornou-se, com a morte e ressurreição de Jesus, evidente o significado intrínseco do todo: era a Páscoa de Jesus. E, nesse sentido, *Ele celebrou a Páscoa e não a celebrou*: os ritos antigos não podiam ser praticados; quando chegou o momento, Jesus já estava morto. Mas Ele entregara-Se a Si mesmo, e assim tinha celebrado com eles verdadeiramente a Páscoa. Dessa forma, o antigo não tinha sido negado, mas – e só assim o poderia ser – levado ao seu sentido pleno.

2. Jesus é o Ressuscitado: a esperança escatológica da vitória sobre a morte

No tópico anterior, foi visto que o novo culto dos cristãos representava entrar em comunhão com o corpo e sangue de Cristo. Contudo, o que mais diferencia a nova celebração cristã da Pessach judaica é ser o memorial da Ressurreição de Jesus, o que O torna uma presença viva em sua comunidade reunida. De fato, a Eucaristia das primeiras comunidades e mesmo a última ceia de Jesus têm as suas raízes não só na vida e morte de Cristo, mas especialmente na sua Ressurreição (BOROBIO, 2005, p. 15, tradução nossa; BENTO XVI, 2011, p. 133).

A Páscoa cristã, do ponto de vista histórico uma continuação da festa pascal judaica, mas com conteúdo diferente, distingue-se, em nossa avaliação, pela lembrança da Ressurreição de Jesus. (MICHL; BAUER, 2004, p. 312)

Enquanto presença viva de Jesus na comunidade cristã, a ressurreição do

Senhor é a fonte última da qual emana a eucaristia da Igreja posterior, a ponto de que sem a ressurreição a eucaristia não existiria. Isso porque, se a vida e morte de Jesus poderiam suscitar a memória dos discípulos, só a ressurreição poderia ser geradora da presença de Cristo na celebração cristã (BOROBIO, 2005, p. 15, tradução nossa)⁸.

Mas, visto que o dom de Jesus é essencialmente um dom radicado na ressurreição, na celebração do sacramento devia necessariamente estar a memória da ressurreição. (BENTO XVI, 2011, p. 133)

É tão nítido o fato de a “Nova Páscoa cristã” celebrar a Presença do Ressuscitado, que o teólogo Manuel Gesteira (1992, p. 74) afirma que as experiências iniciais da presença viva do Ressuscitado chegam a influenciar os relatos bíblicos das aparições e, posteriormente, os Atos dos Apóstolos, os quais revelam uma práxis cristã primitiva, que se prolongará pelos séculos.

O Livro dos Atos dos Apóstolos não afirma explicitamente que o “partir do pão” seja a presença do Ressuscitado. No entanto, dá a entender que esse gesto era a memória viva do evento da ressurreição, o que é indicado pela alegria transbordante da comunidade reunida que parte o pão nas casas (At 2,42-47). (GESTEIRA, 1992, p. 65)

Ademais, Pedro, anunciando aos pagãos um dos querigma mais primitivos, traz uma relação mais clara entre a ressurreição e a comunidade reunida, quando fala de “comer” e “beber” com Jesus, após a ressurreição:

Mas Deus o ressuscitou ao terceiro dia e concedeu-lhe que se tornasse visível, não a todo o povo, mas às testemunhas anteriormente designadas por Deus, isto é, a nós, que comemos e bebemos com ele, após sua ressurreição dentre os mortos (At 10,40-41).

Contudo, nenhum texto neotestamentário traz de forma tão clara a relação eucaristia-ressurreição quanto o relato dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). Trata-se de uma catequese eucarística (MARCHADOUR, 1985b, p. 73), organizada em uma unidade literária “estruturalista” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 26).

A cena é construída desde a saída de Jerusalém, quando os dois discípulos

8. A própria Igreja é fruto da presença do Ressuscitado: “não foi, porém, a Igreja nascente que criou a presença do ressuscitado, mas a presença do ressuscitado é que fez nascer a Igreja, que reuniu os discípulos de Jesus e deu a eles o seu Espírito” (CNBB, 2000, p. 9).

abandonam a comunidade, até sua volta à mesma comunidade; da desesperança até a alegria; dos olhos vendados (v. 16) até os olhos abertos (v. 31); do desconhecimento do companheiro de caminhada até seu reconhecimento na partir do pão. No meio do caminho físico e espiritual, está a grande revelação de que o Messias, que devia morrer e ser glorificado (v. 25-27), está vivo, isto é, ressuscitado. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 26)

Nessa perícopes, Lucas objetiva ressaltar a presença do Ressuscitado na comunidade e, mais precisamente, na fração do pão. Através de três elementos, quais seja, a Palavra, a fração do pão e a comunidade reunida⁹ – elementos que vão caracterizar e estruturar a Eucaristia –, Lucas sinaliza como os discípulos podem fazer a experiência com o Ressuscitado. Portanto, é uma catequese escrita para leitores que não conheceram pessoalmente a Jesus, mas que assiduamente já estão participando da Eucaristia. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 33)

Desde que Cristo inaugurou a nova era através de sua morte, os cristãos que não o conheceram em sua vida terrena e não o veem podem “encontrar-se com ele” e experimentar assim sua presença viva. E precisamente as três chaves – palavra, Eucaristia e comunidade – se concentram de modo privilegiado na celebração cristã por excelência, a fração do pão. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 33)

Assim, o liturgista Borobio considera esse texto como uma “catequese historicizada”, elaborada pela comunidade lucana a partir de uma experiência eucarística celebrativa. “A intenção do autor seria ressaltar o acontecimento da ressurreição, assim como a presença do Ressuscitado que continua e se reconhece no ‘partir do pão’” (BOROBIO, 2005, p. 7, tradução nossa).

Segundo o relato, Cristo Ressuscitado continua presente acompanhando a comunidade, e todas as sequências da Eucaristia estariam referidas a essa presença viva e ativa do Ressuscitado, desde o encontro ou reunião, passando pela Palavra, e chegando à missão ou anúncio, mas sobretudo esta presença, assim que reconhecida e confessada, aparece unida à fração ou ao “partir o pão” (24,30-31). (BOROBIO, 2005, p. 16, tradução nossa)

De fato, as celebrações das primeiras comunidades descritas por Lucas (Evangelho e Atos) têm uma relação bem viva com Cristo Jesus. O teólogo

9. Lembrar as palavras de Jesus: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20).

Aldazábal ensina que, na obra lucana, a principal motivação para os cristãos se reunirem na “fração do pão” é a presença do Senhor ressuscitado.

Pode-se dizer que a ideia central, sobretudo dos textos de Lucas, é a *presença do Senhor ressuscitado*, uma presença nova e misteriosa no meio dos seus e precisamente no contexto da Eucaristia: assim se pode entender a intenção de Lucas em seu sumário da vida comunitária [At 2,42-46], na celebração de Trôade [At 20,7-12], no relato de Emaús [Lc 24,13-35] e no episódio do naufrágio [At 27,33-38]. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 32, grifos do autor)

Segundo Aldazábal, a obra lucana não sublinha tanto a espera escatológica nem a recordação memorial da morte de Cristo na cruz, mas, sim, sua presença viva hoje. “O fato eucarístico vem ligado ao Senhor glorioso como Kyrios, Salvador, doador de consolo e de vida, que vem ao encontro dos seus e o faz de modo privilegiado na ceia eucarística como aquele que une, que enche de alegria, que salva e dá a vida” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 33).

Devem ter pressentido que esta morte era um ato de nascimento para eles, uma participação a uma aliança nova. Será preciso a páscoa para que isso se torne explícito. Não de compreender então que se deve fazer memória não apenas de uma morte permanente, mas também de uma presença nova: a do Senhor que continua a convocá-los para sua refeição. (MARCHADOUR, 1985a, p. 57)

A vinculação da celebração cristã com a ressurreição mostra-se ainda evidente em razão de a reunião dos cristãos acontecer no primeiro dia da semana, justamente o dia da ressurreição. Nos relatos escritos deixados pelos Atos dos Apóstolos, vê-se que a celebração cristã primitiva não possuía um ritmo anual, como a páscoa judaica, mas semanal. “O costume semanal se impôs rapidamente, em ligação direta com o motivo da ressurreição no oitavo dia” (PERROT, 2006, p. 100).

É aos domingos, no “dia do Senhor” – como o chama Ap 1,10 –, que a comunidade se reúne, em torno da mesa, para entrar em comunhão com o Ressuscitado. Mais que apenas uma determinação cronológica da liturgia cristã, essa escolha pelo domingo define a natureza íntima e a forma desse novo culto, de modo que Bento XVI (2011, p. 135) considera que “a ressurreição é o lugar exterior e interior do culto cristão”.

Realizando-se no domingo, a “fração do pão” é, assim, celebrada como

encontro com o Ressuscitado (cf. At 20,6-11). O primeiro encontro com o Ressuscitado havia acontecido na manhã do primeiro dia – três dias após a morte de Jesus (cf. Jo 20,1). “Assim, a manhã do primeiro dia tornava-se espontaneamente o momento do culto cristão, o domingo, o ‘Dia do Senhor’” (BENTO XVI, 2011, p. 133).

Com razão, o domingo tem forte carga teológica, por superar o shabat judaico. Concebido como o dia em que o Senhor descansou na criação – Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação (Gn 2,3) –, o sábado era considerado pelos judeus, a partir do pós-exílio, como um dia dedicado a lahweh. Para os cristãos, o dia de Deus por excelência é o domingo, que será interpretado como o dia da “nova criação”, em que Jesus, vencendo a morte, adquire o “senhorio” sobre toda a criação e inaugura uma nova criação (cf. DD, n. 59). (SERRANO, 1997, p. 99)

Nesse sentido, o Papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Dies Domini*, evidencia: “nós consideramos verdadeiro sábado a pessoa do nosso Redentor, nosso Senhor Jesus Cristo” (DD, n. 18); e sobre o domingo arremata: “é a Páscoa da semana, na qual se celebra a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte, o cumprimento nele da primeira criação e o início da nova criação (cf. 2Cor 5,17)” (DD, n. 1).

Ainda que a práxis litúrgica cristã venha a conhecer, apenas a partir do século II, uma “Páscoa” anual, celebrada próxima à Pessach judaica, mas em dia de Domingo (ALDAZÁBAL, 2013, p. 281), isso não descarta que a centralidade da vida cristã seja o Ressuscitado. “No ‘dia do Kyrios’ reúne-se ‘a comunidade do Kyrios’ para celebrar a ‘ceia do Kyrios’: toda a vida cristã está centrada no Senhor, o Kyrios glorioso” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 29).

Nesse sentido, celebrar a memória da ressurreição – mais que isso, celebrar a presença viva do Ressuscitado no meio de nós (cf. DD, n. 29) – dará significados novos para a libertação operada pela nova Páscoa Cristã. O êxodo não será apenas da escravidão física, mas de toda escravidão do pecado e da morte.

De fato, a Páscoa de Cristo libertou o homem duma escravidão muito mais radical do que aquela que grava sobre um povo oprimido: a escravidão do pecado, que afasta o homem de Deus, que o afasta também de si mesmo e dos outros, introduzindo continuamente na história novos germens de maldade e violência (DD, n. 63).

Assim, mais que as libertações das opressões externas que a Páscoa Judaica proclamava, a celebração cristã liberta de escravidões mais profundas: libertação do pecado, cuja origem é o mal. “[Jesus] se entregaria para conseguir para todos os homens a autêntica liberdade, a que rompe as correntes de todas as escravidões interiores, a que quebra o poder do pecado” (SERRANO, 1997, p. 89).

Careceriam de sentido e razão nossas celebrações da eucaristia se, como Jesus desejava e para o que se entregou, não nos libertássemos de nossas próprias escravidões e não nos opuséssemos a todas as formas de escravidão que rondam o homem e cuja raiz é o pecado e o mal [...]. O sentido libertador da Páscoa há de penetrar até os últimos rincões do coração humano, porque é neste onde depositam suas raízes todas as escravidões. A celebração da eucaristia há de ser, para uma comunidade cristã, a festa da liberdade, da verdadeira liberdade. (SERRANO, 1997, p. 90).

Sob essa perspectiva, a celebração cristã será a proclamação da ressurreição na comunidade primitiva, que renova as esperanças do cumprimento das promessas do Senhor. Ao superar a morte, Jesus abre as portas do céu a toda a humanidade. Assim, “trata-se de pessoas salvas celebrando seu Salvador” (LEGASSE, 1985b, p. 66, grifos nossos).

Jesus vai morrer, mas nem por isso sua confiança vai diminuir: precisamente por sua morte vai ser possível a inauguração do Reino e a abertura à nova realidade escatológica. Depois, nesse Reino, compartilharão de novo os discípulos a ceia com o Messias. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 78-79)

Assim, compreende-se como a última ceia teve iminente sentido escatológico, relacionado a instauração do Reino de Deus: porque vos digo que desde agora não beberei mais do fruto da videira até que chegue o reinado de Deus (Lc 22,18).

A última ceia é assinalada pela iminência do Reino escatológico. O anúncio que Jesus havia feito ao longo de sua pregação – o Reino – torna-se agora insistente e urgente, e na ceia se apresenta como iminente. Esta vai ser a última refeição antes de inaugurar esse Reino. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 78-79)

Ao celebrar o Senhor Ressuscitado, que veio realizar um “novo êxodo” (cf. DD, n. 63), os cristãos compreenderam que a passagem da morte para a

vida realiza-se plenamente na morte e ressurreição de Jesus. (MARCHADOUR, 1985a, p. 52)

O cumprimento das promessas messiânicas e a esperança escatológica da instauração definitiva do Reino de Deus, anunciadas na última ceia de Jesus e realizadas na páscoa definitiva de Jesus, garantem que o humano não fique preso ao pecado e à morte, mas tenha possibilidade da vida eterna enquanto libertação definitiva concedida por Deus na nova aliança selada pelo sangue de Jesus.

Conclusão

Espera-se que o leitor chegue ao final deste artigo com a convicção de que a Páscoa Cristã, celebrada semanalmente no domingo, possui algo de profundamente original em relação à Pessach Judaica. Mesmo na última ceia, tomada em dia (ou contexto) pascal e interpretada segundo categorias pascais, é possível encontrar essa novidade de Jesus, quando identifica seu corpo e seu sangue com o pão e o vinho dados aos discípulos.

O primeiro grande diferencial da celebração cristã será que esta representa entrar em comunhão com Jesus Cristo. O memorial celebrado não é a libertação do Egito, mas a oblação de Cristo na cruz. Essa comunhão se dá mediante o bínômio corpo-pão e sangue-vinho. No pão e no vinho entregues, Cristo anuncia a sua autodoação, como sacrifício na cruz.

Nesse ponto, vale a pena uma reflexão. É incontestável a presença de Jesus na celebração cristã. Essa presença se faz por meio de seu corpo e de seu sangue, que o fiel pode comungar por meio do pão e do vinho. Essa presença é, sem dúvida, real. Mas, em Paulo, essa presença não é estática, identificada a objetos de culto (no caso, pão e vinho) (ALDAZÁBAL, 2002, p. 99). Pelo contrário, conforme assinala Simon Legasse (1985b, p. 68), a presença real de Cristo refere-se a um uso e uma ação, qual seja, beber e comer (“todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim” - 1Cor 11,25), o que é confirmado com a advertência posterior de Paulo “eis porque todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor” (1Cor 11,27).

Isso aponta para um aprofundamento na reflexão sobre a presença real de Cristo na Eucaristia para além das espécies sagradas do pão e do vinho. Não

pode se tratar de uma concepção material. Sua presença não se encerra no pão e no vinho, mas estende-se à comunidade que o comunga. É a mesma comunidade que ouve a Palavra de Deus, reúne-se em seu nome e é enviada em missão. Todas essas são realidades eucarísticas que manifestam a presença viva e real do Ressuscitado (cf. Lc 24,13-35).

O segundo argumento apresentado neste artigo é a ressurreição de Cristo. A comunidade primitiva se reunia no domingo, dia da ressurreição, em nítida diferença à reunião judaica do shabat. A vitória de Cristo sobre a morte no 8º dia significava uma superação do sábado judaico, com a instauração da “nova criação” (cf. 2Cor 5,17).

Assim, enquanto celebração da presença viva do Ressuscitado no meio de nós (cf. DD, n. 29), a eucaristia abre as portas do céu a toda a humanidade e cumpre as promessas messiânicas e a esperança escatológica da instauração definitiva do Reino de Deus, no qual o homem será libertado de todas as escravidões que o ameaça.

Raniero Cantalamessa (1993, p. 46) conclui: “A ressurreição constitui a novidade absoluta da Páscoa cristã, o não prefigurado, o inesperado”.

Naquela Páscoa da última noite de sua vida, Jesus celebrou com os seus o *Seder* conforme os ritos ancestrais. Ao mandar a seus discípulos que fizessem aquilo mesmo – “façam isto” – conservava os ritos, mas com um sentido novo e uma nova dimensão, tanto pelas palavras e gestos que introduziu, como pela relação que estabeleceu com os acontecimentos que iriam ocorrer poucas horas depois. Por esses gestos e essas palavras, o pão (*matzá*) que está sobre a mesa, transforma-se em seu corpo “entregue”, e o vinho e o cálice da bênção em seu sangue “deramado”, sinal de uma Aliança nova e eterna, selada, como todas as Alianças, com o sangue. Os discípulos de Jesus farão repetir tais ritos, com o novo conteúdo e significação, “em sua memória”; ao repeti-los, ao comer o “pão” e beber o “cálice”, proclamam “a morte do Senhor até que ele retorne” (1Cor 15,26). (SERRANO,1997, p. 115)

Referências

ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ALDAZÁBAL, José. *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013.

BELMAIA, Nathany. Do Pessach à Pascha: ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã. *Antíteses*, Londrina, v. 10, n. 19, p. 543-564, jan./jun. 2017.

BENTO XVI, Papa. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2016.

BOROBIO, Dionisio. *Eucaristia*. Madrid: Biblioteca de autores cristiano, 2005.

CANTALAMESSA, Raniero. *O mistério da Páscoa*. Aparecida: Santuário, 1993.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium, (04.12.1963), In: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1991.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. *Eucaristia, vida que se celebra: para viver melhor o mistério da Eucaristia na vida*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Rumo ao Novo Milênio, 51).

EYT, Pierre. Testemunhas da eucaristia no século II. In: VV. AA.. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo, Paulus: 1985. p. 84-86. (Caderno Bíblicos, 35).

GESTEIRA, Manuel. *La Eucaristia: misterio de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1992.

GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

JEREMIAS, Joachim. *La ultima cena: palabras de Jesús*. Cristiandad, Madrid, 2003.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Dies Domini*. São Paulo: Loyola, 1998.

LEGASSE, Simon. A eucaristia segundo São Paulo. In: VV. AA.. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo, Paulus: 1985b. p. 58-68. (Caderno Bíblicos, 35).

LEGASSE, Simon. Fazei isto em minha memória. In: VV. AA.. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo, Paulus: 1985a. p. 45-46. (Caderno Bíblicos, 35).

MARCHADOUR, Alain. A instituição eucarística: liturgia e acontecimento histórico. In: VV. AA.. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo, Paulus: 1985a. p. 42-57. (Caderno Bíblicos, 35).

MARCHADOUR, Alain. Lucas 24,13-35: uma catequese eucarística. In: VV. AA.. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo, Paulus: 1985b. p. 73-75. (Caderno Bíblicos, 35).

MICHL, Johann; BAUER, Johannes Baptist. Páscoa (NT). In: BAUER, Johannes Baptist; MARBÖCK, Johannes; WOSCHTTZ, Karl (orgs.). *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 311-312.

PERROT, Charles. A Eucaristia no Novo Testamento. In: BROUARD, Maurice (org.). *Eucharistia: enciclopédia de Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 79-118.

PESCH, Rudolf. *Il vangelo di Marco*. Brescia: Paideia, 1980. v. 2. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 2).

SCHÜRMAN, Heinz. Die Anfänge christlicher Osterfeier. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, v. 131, n. 4, p. 414-425, 1951.

SERRANO, Vicente. *A Páscoa de Jesus em seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SORCI, Pietro. Mistério Pascal. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille Maria (orgs.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 771-787.

O anúncio de Jesus Cristo na práxis eclesial em contexto latino-americano

The announcement of Jesus Christ in ecclesial praxis in the latin american context

*Elizeu da Conceição

**Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes

Resumo

Em um cenário pós-moderno marcado, dentre outras características, pela pandemia da Covid-19, pelo descaso político e pela crise de fé dentro e fora das Igrejas, o anúncio de Jesus Cristo retorna como um desafio e uma necessidade urgente. Apesar do conteúdo da mensagem ter o mesmo fundamento, há mais de dois mil anos, o modo de comunicá-lo mostra-se como único em cada contexto. Trata-se de tornar compreensível uma mensagem performativa, sem que a mesma seja alterada pelos interesses de grupos ou movimentos. Nesse sentido, a proposta do presente artigo consiste em retornar às fontes da fé cristã e compreender a identidade específica que caracteriza o anúncio de Jesus Cristo, bem como as transformações que ocorreram nesta mensagem ao longo da história. Em seguida, nosso olhar se volta para a realidade atual da América-Latina, salientando a importância da experiência como o fundamento primeiro do anúncio, os principais interlocutores dessa mensagem e quais são os *loci theologici* contemporâneos. Por fim, buscar-se-á lançar luzes sobre o hoje da história, apresentando caminhos possíveis, a fim de se obter um anúncio cristológico efetivo e performativo. Objetiva-se, portanto, questionar e compreender qual a peculiaridade do anúncio de Jesus Cristo e como torná-lo verdadeiro e incidente ainda hoje

Palavras-chave:

Anúncio; Conversão; Contexto; Pastoral.

Abstract

In a post-modern scenario marked, among other characteristics, by the Covid 19 pandemic, by political neglect and by the crisis of faith, inside and outside the Churches, the proclamation of Jesus Christ returns as a challenge and an urgent need. Although the content of the message has the same foundation, over two thousand years ago, the way of communicating it is unique in each context. It is about making a performative message understandable, without it being altered by the interests of groups or movements. In this sense, the purpose of this article is to return to the sources of the Christian faith and understand the specific identity that characterizes the proclamation of Jesus Christ, as well as the transformations that occurred in this message throughout history. Then, our gaze turns to the current reality of Latin America, emphasizing the importance of experience as the first foundation of the announcement, the main interlocutors of this message and what are the contemporary *loci theologici*. Finally, an attempt will be made to shed light on today's history, presenting possible paths in order to obtain an effective and performative Christological announcement. The objective is, therefore, to question and understand what the peculiarity of the proclamation of Jesus Christ is and how to make it true and incident even today.

Keywords:

Announcement; Conversion; Context; Pastoral.

*Doutor em Teologia pela Universit  Pontificia Salesiana UPS. Contato: p.elizeudaconceicao@gmail.com

**Bacharel em Teologia pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: karolaynecamargo15@gmail.com

Texto enviado em 10.04.2023

Aprovado em 24.05.2023



Introdução

O conceito “anúncio” ganhou novo significado recentemente, sobretudo quando faz alusão ao Primeiro Anúncio. Inicialmente, este termo era usado referindo-se à terra de missão, aos não crentes, aos quais se deveria anunciar a conversão a Jesus Cristo, através de uma vivência evangélica dentro da Igreja. Com o esfriamento religioso nos países de antiga tradição cristã e com o alvorecer do cristianismo nas nações, consideradas “países de missão”, mudou-se completamente o modo de viver e realizar o anúncio.

Por causa do desenvolvimento cultural, o panorama religioso se tornou mais complexo e toda ação eclesial se viu obrigada a repensar o modo de agir, para continuar sendo significativa e eficiente. Com o passar dos anos, o cristianismo deixou de ser uma novidade nestes países de contexto latino-americano, fazendo com que, na atualidade, fosse revelada uma necessidade do anúncio ao interno mesmo da comunidade cristã. Ou seja, não mais um anúncio aos que nunca ouviram falar de Jesus, mas aos que se sentem cansados, desanimados ou enfraquecidos na fé.

Compreendemos que o método narrativo do anúncio encontra sua fonte na história da salvação: Sagrada Escritura, vida da Igreja, vida dos santos etc. Isso nos leva a fazer uma opção de reflexão baseada na dimensão antropológico-experiencial, sabedores da necessária reformulação dos critérios educacionais e comunicativos do anúncio de Cristo. Alberich prospectou esta nova configuração:

O significado da figura de Cristo para o homem é colhido no horizonte antropológico do momento histórico, a partir dos problemas, valores, expectativas e interrogativos dos homens e situações históricas de hoje. Somente neste preciso espaço cultural, que se torna critério hermenêutico fundamental, é possível fazer ressoar hoje o anúncio do Cristo como palavra chocante de Deus. (ALBERICH, 1975, p. 90, *tradução nossa*).

A partir desta base, objetivamos, com este artigo, precisar o lugar do anúncio ao interno do processo de evangelização da Igreja em contexto latino-americano. Levamos em consideração este tempo desafiador do terceiro milênio, agravado pela pandemia do Covid-19. Para isso, partiremos de um breve percurso de definição desta expressão, atravessaremos com um olhar fenomenológico algumas problemáticas atuais de nosso contexto e visamos chegar ao

terceiro ponto, lançando luzes reflexivas sobre a realidade.

No que se refere à bibliografia, procuramos manter um horizonte internacional. Mas, como não poderia ser diferente, prevalecerá a referência à cultura e à produção ocidental, marcadamente latino-americana e brasileira.

1. Olhar fenomenológico: problemática atual

Os elementos precedentes se tornam relevantes à medida que nos damos conta de que vivemos em uma realidade concreta, em um continente com mais de 420 milhões de pessoas. Enfrentamos dilemas sociais, institucionais e pessoais, dos quais não podemos negligenciar a existência para, a partir deles, falar de uma realidade evangelizadora. Com isso, referendamos a verdade de que o anúncio da Boa Nova não é “coisa abstrata”. Convivemos diariamente com “rostos sofredores que doem em nós” e é a partir desta realidade que a Boa Nova de Jesus ganha corpo concreto. Sabemos que a pandemia não é nosso único problema. O coronavírus foi um catalizador de graves problemas que já vivíamos e que pode continuar caso reine a indiferença no lugar do profetismo e da misericórdia.

1.1 O anúncio de Jesus parte da Experiência

Como afirma o Papa Emérito Bento XVI na Encíclica *Deus Caritas Est* (n. 1), no “início do ser cristão não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma pessoa que dá à vida um novo horizonte [...]” (DCE, n. 1). Nesse sentido, percebe-se que a base do primeiro ponto deste artigo nos leva a reafirmar a ideia de que na Sagrada Escritura, principalmente nos evangelhos, encontramos elementos que reforçam no cristão uma memória perigosa ou subversiva que deve conduzir os fiéis de hoje a experiências profundas e desconcertantes.

Diz-se isso porque, segundo Castillo, “existem duas classes de recordações: recordações *tranquilizantes* e recordações *perigosas*” (CASTILLO, 2015, p. 60). Essa distinção é importante para sabermos de que lado está o anúncio feito no contexto hodierno, marcado pela opressão política e, até mesmo, religiosa, semelhante ao contexto histórico de Jesus de Nazaré.

Para Castillo, quando falamos de recordações tranquilizantes, trata-se de recordar o passado de maneira leve, como um tranquilo paraíso de paz que nos aparece com sentido nostálgico, isto é, “a recordação se transforma em ‘falsa

consciência’ do passado, em ópio para o presente” (CASTILLO, 2015, p. 60-61). Isso posto e aplicado ao anúncio do Evangelho, incorre-se no grande perigo de fazer ver a vida de Jesus como ela não foi fazendo com que sejam reafirmadas posturas cristãs temerosas e satisfazendo a consciência daqueles homens e mulheres que não querem complicar suas vidas pela causa do Evangelho.

Por outro lado, existe o outro tipo de recordação intitulado perigosa, desafiadora. Ela traz recordações que cintilam experiências passadas a partir das quais surgem novas e perigosas perspectivas para o presente.

Em alguns momentos iluminam, com luz crua e deslumbrante, a problematidade de tantas coisas, com as quais a muito tempo estivemos conformados, e a trivialidade de nosso suposto “realismo”. Rompem o rol das plausibilidades vigentes e apresentam traços verdadeiramente subversivos. (CASTILLO, 2015, p. 62).

Quando se aplica essa categoria de recordação a respeito do Evangelho, temos, portanto, um anúncio que nos faz reconhecer responsáveis pelos sofrimentos de muitas vítimas de nossa história¹, bem como nos impulsiona a “sujar as mãos” para que outras tantas não tenham o mesmo fim. Afinal, como diz o Papa Francisco: é melhor “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG, n. 49).

A partir disso, podemos nos questionar se atualmente a práxis eclesial realiza, em contexto Latino-Americano, um anúncio tranquilizante ou um anúncio inquietante e subversivo. O grande risco é filtrarmos o anúncio bíblico para anestesiarmos a consciência coletiva do grande mal que sofremos com a exploração vergonhosa dos pobres que, segundo a lógica de mercado, não são úteis para o sistema e por isso devem ser descartados. Sem contar o agravamento social causado pela pandemia em que “a desastrosa política de combate à doença, o negacionismo quanto à sua gravidade e o conseqüente descaso quanto às medidas cientificamente recomendadas, colocam o país no epicentro da pandemia” (CNBB, 2021, p. 6) e aumentam ainda mais o número de pessoas abaixo da linha da pobreza.

1. Exemplo disso é o tráfico de pessoas, que segundo Francisco diz respeito a cada um de nós, se trata de uma tarefa urgente que os cristãos devem se esforçar por combater. FRANCISCO, Mensagem em vídeo do Santo Padre para o 8º Dia Mundial de oração e reflexão contra o tráfico de pessoas. Memória de Santa Bakhita 08 de fevereiro de 2022.

Essas categorias nos colocam na mesma linha e metodologia de Jesus, pois estamos em países vulneráveis, vulneráveis porque são pobres e são pobres devidos às injustiças. Mas os povos que aqui habitam insistem em não se abaterem apesar das atuais injustiças governamentais e das linguagens religiosas que continuam colocando a culpa no pecado pessoal e se preocupando demasiadamente com aspectos de pureza moral, aquém dos problemas sociais. Todavia, também encontramos tantos profetas que, como monsenhor Romero dizia a camponeses horrorizados, sobreviventes de um massacre: “Vocês são o divino traspassado” e, da mesma forma, Ignacio Ellacuría que viu a realidade salvadorenha com os horrores causados pela guerra e que o povo suportava tudo isso. “Chamou esse povo de ‘o povo crucificado’” (SOBRINO, 2007, p. 86).

1.2 A inserção dos excluídos

Toda ação eclesial deve estar sintonizada prioritariamente com o movimento originário profético que animou o cristianismo. “Não é por acaso que a linha ardorosa e mais viva que vai estruturando a história bíblica situe sempre Iahweh do lado dos pobres e dos deserdados como seu defensor e salvador” (QUEIRUGA, 1993, p. 64). Fugir desse dado é subverter um ponto fundamental da espiritualidade bíblica, pois “só havia uma coisa capaz de sublevar Jesus, de suscitar sua ira e fazê-lo passar para o ataque: a exclusão ou desvalorização de qualquer homem ou mulher” (QUEIRUGA, 1993, p. 64).

A Igreja pobre e dos pobres, para ser Igreja de todos, sonhada por João XXIII, encontrou maior incidência na América Latina a partir da conferência de Medellín. Os bispos optaram “não só pelos pobres, mas por assumirem também o seu lugar social” (BRIGHENTI, 2021, p. 116). Assumindo essa posição de modo concreto, os bispos afirmaram:

desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária, simples; nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação. Pedimos aos sacerdotes e fiéis que nos deem um tratamento que convenha à nossa missão de padres e pastores, pois desejamos renunciar a títulos honoríficos próprios de outras épocas. (CELAM, n. 14,9).

Deste modo, era possível redescobrir o anúncio que superava as pregações e homilias, mas que requeria o testemunho de todos os pastores. Um testemunho que revelasse a ternura divina, mas uma ternura diferenciada:

ternura que corre como um rio para as terras baixas da pobreza, da dor e da marginalização; ternura que perdoa quando ninguém o espera e que salva onde todos condenam. Como não iria fazer Jesus sofrer o fato de Deus aparecer associado à opressão social, sacralizando o egoísmo humano? Como poderia tolerar que as vítimas da injustiça humana fossem convertidas, além do mais, em “pecadores”, isto é, em supostas vítimas da justiça divina? Isto significa a perversão mais horrível do rosto do Senhor, uma punhalada no próprio coração de sua bondade, uma negação demoníaca de sua santidade. (QUEIRUGA, 1993, p. 64).

Hoje, é mais do que necessário recordar essa opção pelos pobres que nós, enquanto Igreja, devemos testemunhar com a vida. Com a pandemia da Covid-19, realidades antigas, porém, “invisíveis”, vieram à tona e exigem uma postura da Igreja que prega o Evangelho do Reino. Trata-se de estar atentos aos “sinais dos tempos” hodiernos, aos novos *loci theologici* a partir dos quais se deve pensar o anúncio da Boa Nova de Cristo e, mais do que isso, colocá-lo em prática como nossa opção fundamental de vida, que é aquela da inclusão e jamais da exclusão, do descarte e da indiferença.

1.3 O locus theologicus em uma sociedade fragmentada

A reflexão elaborada a partir da presente proposta sobre o anúncio de Jesus Cristo, procura olhar o humano para além de sua realidade biológica, sociológica, jurídica, antropológica, cultural. Com todas essas dimensões soma-se uma outra, a realidade teológica (SEJ-CELAM, n. 3). Não é possível olhar o ser humano de forma reduzida, dando mais importância a uma área de sua consistência em detrimento de outra. Para entrar em contato com o “divino” no humano é necessário “entender sua psicologia, sua biologia, sua sociologia e sua antropologia com o olhar da ciência de Deus” (CNBB, 2007, n. 80). Esse olhar muda a relação de uma instituição religiosa com o ser humano, pois passa daquela necessidade de falar de um Deus que vem do alto ao reconhecimento de um Deus que é real dentro da pessoa, de seu modo de ser, “de um Deus alegre, dinâmico, criativo, ousado” (CNBB, 2007, n. 80).

Esse novo olhar provoca igualmente uma mudança no modelo de pensar e realizar a evangelização, pois compreende-se que não é somente o anúncio estático que transforma, mas o fazer revelar ou desvelar no humano sua sacralidade e, dessa maneira, se revelam um dinamismo e um compromisso que emanam de tal sacralidade. O dinamismo fundamental é olhar e perceber que se no horizonte está Deus, princípio e fim de tudo quanto existe, o horizonte da

evangelização é o ser humano, à medida em que ele é um lugar teológico.

Cada ser humano, em sua realidade individual, é nosso irmão e nele está “o prolongamento permanente da encarnação para cada um de nós” (EG, n. 179), afirma o Papa Francisco. Desse modo, apenas assumindo sua causa e servindo-o em suas necessidades, estaremos servindo o próprio Cristo. Daí o grande escândalo das inúmeras vidas que se perdem nos mares com as migrações todos os anos, dos países em guerra, da crise sanitária em nossa nação e em tantas outras situações ainda presentes em nossa sociedade nas quais o próprio Cristo continua sendo crucificado e muitos de nós a “lavarmos nossas mãos” em um individualismo doentio e mortífero. Por isso, todos, absolutamente todo ser humano é um lugar teológico em quem devemos aprender a reconhecer a manifestação divina.

2. Lançando luzes sobre a realidade

“A Igreja existe para evangelizar” (PAULO VI, 1975, n. 14), ou seja, para que o Reino de Deus se torne concreto neste mundo, contrapondo o reinado dos tiranos que ocupam o poder e oprimem o povo. O modo concreto da atuação eclesial é através da pastoral, “é em seu atuar que a Igreja plasma sua identidade e vai tecendo seu ser dinâmico, enquanto prolongamento da experiência pascal” (BRIGHENTI, 2021, p. 43).

Em um quadro de desgovernos – em âmbito federal, estadual e municipal –, de calamidade sanitária, de abusos de poder, de fome, violência e miséria é que somos convidados a propor “mais unidade e uma profunda e resistente união do coro dos lúcidos (...). O povo de Deus necessita de um compromisso e de mais comprometimentos”. (CNBB, 2021, p. 27). A pastoral é a forma concreta da ação em que se pode esperar e organizar o povo a levantar sua voz no grito pela vida em abundância. É no movimento popular – e não populista – que a democracia se concretiza em todos os âmbitos de organização social.

2.1 A pastoral e o tríplice múnus gerador de esperança e utopia

A pastoral é o ser da Igreja neste mundo, é seu atuar, plasmadora de sua identidade terrena. Entendendo o agir eclesial, que vai além de ações com e para o povo, mas que se assenta sobre uma base concreta da qual emana força, mística e resistência é que teremos inspiração para ações de comunhão e não ações isoladas. Para isso, faz-se necessário recordar que o modo de a Igreja se revelar ao mundo é através do tríplice múnus pastoral:

O ser da Igreja, que se expressa em seu fazer na concretude da história, radica no *tria munera Ecclesiae* – o múnus da Palavra (pastoral profética), o múnus da Caridade (pastoral do serviço) e o múnus litúrgico (pastoral litúrgica) – em uma relação dialética de complementariedade, a partir do polo da caridade, a mãe das virtudes. Os três múnus são conferidos pelo Batismo a todo cristão que, por sua vez, se remete ao *tríplex munus Christi* – profeta, sacerdote e rei. (LG, n. 12). (BRIGHENTI, 2021, p. 43).

Nesse sentido, cada batizado, imerso no mistério de Cristo, é chamado a agir como Ele, a ter os mesmos sentimentos dele, as mesmas opções fundamentais. Isso implica em tornar a própria vida um anúncio que denuncia as injustiças, pois prega um reino de justiça; uma oferenda agradável a Deus, na oferta de si mesmo; e, por fim, em manifestar em sua vida a participação no reinado de Cristo, caracterizado pelo serviço e pela doação. Essa realidade só é possível através do alimento da Palavra e da Eucaristia, unido à vivência comunitária em que Cristo se faz presente.

“A realização do tríplice múnus na vida pessoal e na comunidade cristã tem por finalidade tornar presente o Reino de Deus no mundo” (BRIGHENTI, 2021, p. 43-44). O Papa João Paulo II, na missa inaugural de seu pontificado, afirmou que “o II Concílio do Vaticano nos recordou o ministério de um tal poder e o fato de que a missão de Cristo – Sacerdote, Profeta, Mestre e Rei – continua na Igreja. Todos, todo o povo de Deus é partícipe deste tríplice missão”. (João Paulo II, 1987, p. 946). Com a participação de todos, a Igreja se mostra universal e se revela naquilo que é, ou seja, “é pela pastoral profética, pastoral do serviço e pastoral litúrgica, que a Igreja conforma o seu ser a seu fazer” (BRIGHENTI, 2021, p. 43-44). Daí que acreditamos na atualidade do anúncio de Jesus Cristo, justamente nessa conformidade entre o ser o fazer da Igreja através de seus membros.

Quem se deixa tocar por este múnus e dele faz parte anuncia com a própria vida. Sem cair no relativismo de que se evangeliza de qualquer forma, é na coerência, na autenticidade e no compromisso que se anuncia a Boa Nova de Jesus Cristo. O Papa Francisco afirma que “a alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG, n. 1). Esta alegria leva os cristãos a partilharem o Evangelho, mas, como Castillo, nos questionamos: “por que a utopia de Jesus se realiza só em casos determinados e em pessoas concretas, mas não chega a se tornar presente na sociedade como componente

constitutivo de nossa cultura?” (CASTILLO, 2012, p. 197).

Deduzimos daí que o Evangelho de Jesus “é mensagem que não serve para ser aplicada e vivida no arranjo social e, menos ainda, para impregnar e determinar a cultura” (CASTILLO, 2012, p. 204). Ele não se realiza plenamente, porque não foram todos os discípulos e nem toda a multidão que aceitou plenamente o anúncio de Jesus. Desse modo, não foram todos que se comprometeram a construir juntos o Reino de Deus. Em uma afirmação do Papa João Paulo II, se vê a necessidade do comprometimento pessoal na obra de evangelização.

Sem dúvida, a ordem de Jesus: “Ide e pregai o Evangelho” conserva sempre a sua validade e está cheia de uma urgência que não passa. Todavia, a *situação atual*, não só do mundo, mas também de tantas partes da Igreja, *exige absolutamente que à palavra de Cristo se preste uma obediência mais pronta e generosa*. Todo o discípulo é chamado em primeira pessoa; nenhum discípulo pode eximir-se a dar a sua própria resposta: ‘Ai de mim se não evangelizar’ (1Cor 9,16). (CL, n. 33).

A responsabilidade perante a novidade do anúncio é de todos. Nele, cada pessoa se encontra, ou, no mínimo, se confronta. Através da pastoral, em que o tríptico *múnus* se realiza, todo cristão contribui em ações que abarcam a pessoa inteira e todas as pessoas, contribuindo para uma salvação integral (GS, n. 45). No Brasil, a CNBB projetou a ação pastoral a partir de seis dimensões: comunitária, catequética, litúrgica, sociotransformadora, ecumênica e missionária. Este é o quadro de referência das *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil*. Tais dimensões são um desdobramento do denominado *tria munera Ecclesiae*.

A fé de cada crente é força transformadora que implica em estilo de vida renovado, onde

o crente aprende a ver-se a si mesmo a partir da fé que professa. A figura de Cristo é o espelho em que descobre realizada a sua própria imagem. E, dado que Cristo abraça em Si mesmo todos os crentes que formam o seu corpo, o cristão compreende-se a si mesmo neste corpo, em relação primordial com Cristo e os irmãos na fé. (LF, n. 22).

Portanto, é necessário ressaltar que, a partir do que foi exposto, a ação pastoral supera o amadorismo de uma ação improvisada, mas requer uma ação pensada, planejada e avaliada. Para responder às exigências locais e inserir as pessoas no dinamismo da fé, cada agente de pastoral deve se perguntar pelos

objetivos e critérios de ação. Sem essa consciência, a eficácia da fé estará comprometida e a ação pastoral se tornará irrelevante para a comunidade.

2.2 Do viver ao bem viver

Do item precedente chegamos a uma questão mais prática, ou seja, à necessária passagem do “viver bem” ao “bem viver”. Se em outros tempos, em nossa cultura os valores éticos eram vistos como principais fundamentos do bem viver, agora a comodidade e os prazeres oferecidos pela técnica se apresentam como mais importantes e atraentes. Como tudo é abarcado com o fenômeno da globalização, as mudanças de paradigmas são evidentes:

Oferece-se aos jovens um mundo onde o que era vital perdeu o sentido; onde se vão dissipando a integralidade do ser humano e o que é solidário, justo, sonhador; onde há uma acentuada carência de Deus, de Jesus, porque este mundo não preenche as “expectativas”; não há utopias, e a “felicidade” que se experimenta é uma felicidade dissimulada, passageira, fictícia, opaca, lúdica e complexa, própria de eventos, acontecimentos e fantasias que não provocam nem reflexão, nem satisfação. (SEJ-CELAM, n. 52).

Por isso, o anúncio de Jesus Cristo realizado de maneira coerente e concreto provoca, necessariamente uma mudança de paradigma, de um desejo de “viver bem” para o compromisso com o “bem viver”. “Trata-se de viver em harmonia consigo mesmo, com a natureza, com os seres humanos e com o Ser supremo”, em uma harmonia que é integradora, “dado que existe uma intercomunicação entre o cosmo inteiro, onde não há excludentes nem excluídos, e que entre todos nós podemos forjar um projeto de vida plena” (DF, n. 12).

A paz que Jesus manifesta a seus apóstolos depois da ressurreição – cujas raízes dessa palavra já se fazem presentes no AT – é um convite a viver em harmonia e de modo confiante Nele. *Shalom* significa especificamente estar bem, buscar o bem de alguém. Isso quer dizer que o ser humano apenas vive a paz quando vive em harmonia na busca pelo bem, quando sabe o seu lugar na criação e reconhece igualmente o lugar do outro, enquanto seu semelhante e diferente, e o lugar de toda as demais criaturas, pois seu olhar para a realidade tem como base a própria relação com Deus, que o chama para cuidar e cultivar a terra (Gn 2,15), onde possa bem viver.

Se o viver bem implica um pensar em si mesmo tirando proveitos e se aproveitando de privilégios, o bem viver vai por outra linha. Ele é caracterizado pelos

ideais e pelos sonhos que se realizam em ações “em vista de”. Paul Ricoeur propõe “a ideia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior no agir humano” (RICOEUR, 1991, p. 210). É uma vida “com” e “para” o outro. Isso entra na perspectiva da saída ou de doação sinalizada pelo Papa Francisco.

Considerações finais

O que o anúncio de Jesus Cristo na práxis eclesial em contexto Latino-americano tem de novidade ou o que nos revela neste contexto marcado pelos desafios sócio eclesiais?

Em primeiro lugar, à guisa de conclusão, percebemos a necessidade de re-visitarmos os aspectos históricos e bíblicos do anúncio, não para voltar a realizar um anúncio nas mesmas condições e metodologias daquele tempo. O “retorno às fontes” nos revela pérolas preciosas de conhecimento que se cristalizaram pela prática e pela reflexão. Tais pérolas nos ajudam a ler os tempos atuais, atualizando o conteúdo e a metodologia do anúncio de Jesus Cristo. Somente assim a ação eclesial vivenciará, testemunhará e edificará o Reino de Deus no mundo.

Em segundo lugar, o anúncio kerigmático na ação pastoral exige uma organização pensada e respaldada pelos conteúdos da fé, sem se esquecer da realidade em que se está atuando. A abertura à novidade do Espírito Santo não coaduna com ações isoladas e improvisadas. Sente-se que, atualmente, a priorização da catequese bíblica como caminho de amadurecimento na fé, em vez da sacramentalização responderá melhor aos desafios concretos do contexto da comunidade eclesial, inserida na sociedade de seu tempo.

Em terceiro lugar, deixemos as palavras do Papa Francisco como catalizadoras da necessidade do contínuo anúncio:

Saiamos, saiamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! (...) Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto

lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6,37).

Nosso objetivo, portanto, foi o de realçar as interpelações eclesiais que se manifestam com a urgente tarefa de repensar constantemente a fonte, a metodologia, o conteúdo e os protagonistas do anúncio de Jesus Cristo ontem e hoje. O que exigiu observar as nuances características de cada uma dessas realidades ao longo da história, e, sobretudo, estarmos atentos ao hoje, para bem respondermos às suas interpelações com uma fidelidade criativa às Sagradas Escrituras e à Tradição, como nos impele o Espírito.

Referências

- ALBERICH, E. Istanze e problemi per l’annuncio di Cristo nella catechesi oggi. In: AMATO, A. *Problemi attuali di cristologia*. Roma: LAS, 1975, p. 75-94.
- AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BENTO XVI, Papa. (DCE) *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. São Paulo: Vozes, 1998.
- BRIGHENTI, A. *Teologia pastoral*. A inteligência reflexa da ação evangelizadora. Petrópolis: Vozes, 2021.
- CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para insatisfeitos*. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- CASTILLO, J.M. *Jesus a humanização de Deus*. Trad. de João Batista Kreuch. São Paulo: Vozes, 2015.
- CASTILLO. *Deus e nossa felicidade*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2006.
- CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Ed. CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.
- CNBB. *Evangelização da juventude*. Brasília: Ed. CNBB, 2007.
- CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. Brasília: Ed. CNBB, 2019.

- CNBB - GRUPO DE ANÁLISE DE CONJUNTURA. O povo de Deus sofre com a doença e a fome. 08 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2020/09/O-POVO-DE-DEUS-SOFRE-COM-A-DOENCA-E-A-FOME-abril-de-2021.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2021.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1987.
- FRANCISCO, Papa. (LF) *Carta Enc. Lumen Fidei*. AAS, Vaticano, v. 105, p. 555-596, 2013.
- FRANCISCO, Papa. (EG) *Exort. Apost. Evangelii Gaudium*. AAS, Vaticano, v. 105, p. 1020-1137, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Mensagem para o dia mundial dos avós e idosos. 25 de julho de 2021. Disponível em: <vaticannews.va/pt/papa/news/2021-06/mensagem-papa-francisco-avos-idosos-2021.html>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- FRANCISCO, Papa. Mensagem em vídeo do Santo Padre para o 8º Dia Mundial de oração e reflexão contra o tráfico de pessoas. Memória de Santa Bakhita 08 de fevereiro de 2022. Disponível em < <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/events/event.dir.html/content/vaticanevents/pt/2022/2/8/videomessaggio-controtrattapersona.html>> Acesso em 08 de fevereiro de 2022.
- JOÃO PAULO II, Papa. Homilia ao início do ministério de Supremo Pastor da Igreja (22 de outubro de 1987). AAS, Vaticano, v. 70, p. 946, 1978.
- JOÃO PAULO II, Papa. (CF) *Christifideles Laici*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- JOÃO PAULO II, Papa. (RM) *Redemptoris Missio*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- MOUNCE, R.H. Pregação. In: DOUGLAS, J.B. (Org.). *Novo dicionário de Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1088, 1089.
- NOCKE. Escatologia. In. SCHNEIDER (org.) *Manual de Dogmática*, v. II. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, p. 339, 426
- PAULO VI, Papa. (EN) *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.
- QUEIRUGA, A.T. *Creio em Deus Pai*. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano,. Trad. de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1993.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- SEJ-CELAM. *Civilização do amor*. Projeto e missão. Orientação para uma Pastoral Juvenil Latino-americana. Brasília: Ed. CNBB, 2013.

SÍNODO DOS BISPOS. (DF) *Documento final*. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, 2019. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

SOBRINO, J. *Onde está Deus?* São Leopoldo: Sinodal, 2007.

Iconic, Aniconic Expressions and the Hebrew Bible

Expressões Icônicas e Anicônicas na Bíblia Hebraica

*Anderson Yan

Abstract

This paper presents a critical evaluation of the assumption in Brazilian Protestant reading about issues involving iconic versus aniconic debate in the Hebrew Bible grounded on an external and internal evidence to trace the development towards formless Yahwism. It is argued that the understanding of this process contributes to a better understanding of the Christian reception of this literary corpus and the formulation of incarnation theology.

Keywords: Iconic; aniconic; embodiment; god(s); deity(ies)

Resumo

Este artigo apresenta uma avaliação crítica da suposição da leitura protestante brasileira as questões relacionadas ao debate icônico versus anicônico na Bíblia Hebraica, com base em evidências externas e internas para rastrear o desenvolvimento do Yahwismo amórfico. Argumenta-se que a compreensão desse processo contribui para um melhor entendimento da recepção cristã desse corpo literário e da formulação da teologia da encarnação.

Palavras-chave: icônico; anicônico; encarnação; deus(es); deidade(s)

* PhD em Estudos Bíblicos com especialização em Antigo Testamento/Bíblia Hebraica pelo King's College London (University of London). Contato: anderson.yan@gmail.com

Texto enviado em
21.11.2020
Aprovado em
03.05.2023



Introduction

In 1957 Bultmann asked the following question: “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?” (BULTMANN, Rudolf. Ist voraussetzungslose Exegese möglich? In: *Theologische Zeitschrift*. Leipzig, v. 13, 1957, p. 409-17). Personally, his positive answer seems correct “wenn „voraussetzunglos“ meint: ohne daß die Ergebnisse der Exegese vorausgesetzt werden” (BULTMANN, 1957, p. 409) since no one should impose his or her own assumptions to the results of any research, as he added “In diesen Sinne ist voraussetzungslose Exegese nicht nur möglich, sondern geboten”; however, Bultmann also correctly pointed out that

In einem anderen Sinn ist freilich keine Exegese voraussetzunglos, da der Exeget keine tabula rasa ist, sondern mit bestimmten Fragen bzw. einer bestimmten Fragestellung an den Text herangeht und eine gewisse Vorstellung von der Sache hat, um die es sich im Texte handelt (BULTMANN, 1957, p. 409).

Not surprisingly, the role of the reader in the hermeneutical process has certainly attracted more attention in recent scholarship, although Gadamer already detected its importance when he claimed that

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins* (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990, p. 281).

Certainly, reader-response approaches also apply to the way the Hebrew Bible (HB) was read by the early Christians. Despite the limitations of the findings of historical critical methods, one can still notice significant differences between the meaning intended for its original audience and that addressed to the new readers (or listeners) during the first century CE. As rightly stated by Joyce,

the OT must be allowed to be itself: it is not merely resource material for Christian theology; it is not simply a ‘preparation for the gospel’, to use a phrase often applied to it in the Christian tradition. The OT represents theology in its

own right, in the way it speaks about God, the world and humanity, addressing the issues and wrestling with the problems of OT times. The New Testament cannot be used as an absolutely normative key to the Old Testament. As we saw earlier, the NT is the product of a particular historical period, and naturally reflects and reacts to the concerns of that age. (The treatment of Psalm 110 in St Mark's Gospel is typical of the first-century Jewish exegesis of the Scriptures.) Truth cannot be conveyed in a cultural vacuum. As we have said, this should not be a cause of anxiety: it is inevitably true of all literature and does not prevent us from ascribing a very high degree of authority to the NT writings. It does, however, mean that the NT cannot be used as a definitive key to the literature of other ages (JOYCE, Paul. *The Old Testament and its relationship to the New Testament*. In: ROGERSON, John (Org.). *Beginning Old Testament study*. London: SPCK, 1998, p. 143).

In the same vein, the way in which history has been unfolded in a particular location inevitably affects how the Bible is read in that specific culture. This is clear in terms of the how Brazilian Roman Catholics and Evangelicals react to the presence of images in their respective worship, as one may notice that such contrast is not as strong in Europe. Obviously, the inclusion of icons from the Orthodox faith surely would have a place within this debate; however, this strand of Christianity did not have the same weight that both Roman Catholicism and Protestantism had in Brazil. Even after its independency on September 7, 1822, the relationship between Church and State continued virtually unshaken. According to the Brazilian Constitution of 1824,

Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo (Available at http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm Accessed in: 05 January 2020).

To put the matter in another way, the Roman Catholic Church still was the official religion with basically the same powers developed over the course of almost three centuries during the colonial period, as Protestant worship was confined to the private sphere and its worshiping space was subjected to aesthetic restrictions. Such an impact still influences the way the Scripture is read amongst significant part of Evangelicals in Brazil nowadays without doing justice

to the biblical text (more specifically the HB). Thereby, this paper argues that such positions may obfuscate the ancient Near Eastern religious context, which also includes ancient Israel, as well as the complex process of composition, edition and transmission of the HB. For this reason, it is important to evaluate the theological development of this literary corpus.

1 Viewpoints

To some extent, the reader's perspective cannot simply be underestimated, but this by no means implies that such a viewpoint represents the author's intention. This was certainly true in terms of the relationship between the Old and the New Testaments and is far more complicated if one considers the long temporal, spatial and cultural gaps between the modern and ancient *Weltanschauung*. At this stage, the notion of "conceptual autonomy" alongside the distinction between "emic" and "etic" approaches alongside the differentiation between implicit and explicit theology may be instructive. The idea of conceptual autonomy goes back to Landsberger who in 1926 delivered a lecture in Leipzig with the goal of evaluating how much one could understand an ancient culture through the means of philology and distancing the observer from his or her own cultural bias. In order to do this, he suggested that to learn the foreign culture in question "müssen wir die Eigenbegrifflichkeit einer Kultur aufsuchen" (LANDSBERGER, Benno. *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Islamica*. Leipzig, v. 2, 1926, p. 355-57). The contrast between emic and etic approaches was coined by Pike, who likewise proposed that whereas an emic approach attempts to scrutinize the subject of study within its own autochthonous cultural footings, an etic perspective aims to remove it from its indigenous milieu giving general explanations.¹ Feleppa, however, challenges the observant's aptitude in terms of describing the studied culture impartially² and Jensen even minimises the differentiation between emic and etic approaches suggesting that their significance only matters for methodological and theoretical purposes without any hermeneutical or epistemological value.³ Both Feleppa and Jensen may have a point and appear close to Bultmann's ar-

1. PIKE, Kenneth L. *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. Vol. 1. Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics, 1954, p. 8.

2. FELEPPA, Robert. Emics, etics, and social objectivity. *Current anthropology*. Wichita, KS, v. 27, 1986, p. 249-51.

3. JENSEN, Jeppe Sinding. Revisiting the insider-outsider debate: Dismantling a pseudo-problem in the study of religion. *Method & theory in the study of religion*. Aarhus, DK, v. 23, 2011, p. 47.

gument, in which no exegete is free of presuppositions.⁴ They also are not far from Gadamer's sensitivity regarding the role played by the reader within the hermeneutical process,⁵ but such awareness should by no means discard the achievements of biblical criticism, as Joyce convincingly argues.⁶

Whilst one should not be naïve in terms of historical reconstructions in the romantic sense, the advances of archaeological, linguistical and literary studies cannot be ignored. Emic and etic categories, therefore, should not be seen as mutually exclusive but complimentary perspectives in a way that makes the hermeneutic labour still necessary. For Ulin, this antagonism in traditional social theory where understanding and elucidation are distinguished is difficult to be maintained because it eclipses social and historical contingencies, which are present in any social inquiry and suppresses the cross-cultural dialogue which is also vital for both the observant's own understanding and the subject of study.⁷

Another useful distinction is related to the concept of "theology" itself. As Barr and Schmid correctly argue, theology in a scholastic sense is an anachronistic notion to the HB, but both of them reject that this body of literature is atheological because this statement downplays its content which is by no means absent of theological reasoning.⁸ Schmid, in particular, also calls attention to the paradigmatic shift in the area of humanities where theology used to hold a dominant role until not long ago, but since natural and exact sciences began to influence humanities largely (and subsequently affecting biblical studies) theology and hermeneutics have been just about neglected; nonetheless, instead of a subject related to one's personal conviction, he suggests that the presence of theological thinking in the HB is a matter concerning content assessment and should not be confined to canonical writings but stretched out to post-"canonical" corpuses.⁹ An important fundamental distinction is related to the phenomenon theology as a conceptual fixed subject, especially in the way in

4. BULTMANN, 1957, p. 409.

5. GADAMER, 1990, p. 281.

6. JOYCE, 1998, p. 136-47.

7. ULIN, Robert C. Ulin. *Beyond explanation and understanding: Anthropology and hermeneutics. Dialectical anthropology*. Meadville, PA, v. 17, 1992, p. 253-69.

8. BARR, James. *The Bible in the modern world*. London: Student Christian Movement Press, 1973, p. 89-111; SCHMID, Konrad. *Gibt es Theologie im Altem Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*. Theologische Studien 7. Zürich: Theologischer Verlag, 2013, p. 45-48.

9. SCHMID, 2013, p. 51-52, 118-19.

which it has developed in Christianity because “‘Theologie’ ist dort grundsätzlich philosophisch oder zumindest von einer Affinität zur Philosophie geprägt. Sie sucht die Nähe zur Philosophie und formuliert so etwas wie die Wahrheitsfrage” (SCHMID, 2013, p. 54) Thereby, Schmid makes the following distinction; on the one hand,

Die erste Form von Theologie kann mit Lohfink in der Tat nur als implizite Theologie beschrieben werden, aber es bleibt gleichwohl ratsam, bei der Beschreibung der entsprechenden Phänomene auf den Theologiebegriff nicht zu verzichten, wenn man den Reflexionscharakter als konstitutives Merkmal von Theologie ansieht. Solche Formen von impliziter Theologie können auch unterschiedliche Grade anfänglichen Explizierens einschließen (Ibid., p. 55).

On the other hand,

Theologie des Alten Testament im Sinne eines *genetivus objectivus* allerdings kann es nur als ein von aussen an das Alte Testament herangetragenes Unterfangen geben, was es aber keineswegs zu einem illegitimen Projekt macht. Auch eine Grammatik der hebräischen Sprache wird nicht von dieser selbst, sondern von aussen her entwickelt, stellt aber selbstredend ein legitimes wissenschaftliches Unterfangen dar. Allerdings entsteht innerhalb eines solchen Zugangs von aussen die Notwendigkeit, die jeweilige Perspektive, aus der nach einer Theologie des Alten Testaments gefragt wird, zu benennen (Ibid., p. 55).

For Schmid, both models are genuine projects of theological investigation applied to the HB, but his approach is restricted to the former and he argues that in the case of the latter it is important to define which theological tradition is being adopted beforehand.¹⁰ This paper, however, shall avoid a rigid dichotomy, as Schmid’s distinction can be analogically compared to the emic and etic distinction. But as the Bible has been incorporated by certain communities, what was originally studied from an emic point of view now changed into etic and vice versa. As a result, the use of both terms is not employed consistently in the field of biblical studies. For instance, whilst Davies uses the term emic in reference to the religious use of the Bible, Esler employs the same term for the

10. Ibid., p. 55.

ancient perspective.¹¹ In this paper, an emic perspective concerns the ancient Near Eastern milieu in which the HB was produced whilst an etic outlook regards Brazilian historical Protestantism.

2 External and internal evidence

The shortage of images may be normal amongst some Protestant Christian groups, especially in Brazil, as a reaction against Roman Catholicism; however, in a similar way that the dichotomy between polytheism and monotheism connotes modern creations unknown to the biblical writers, Becking and MacDonald correctly argue that something similar can be said in terms of the iconic and aniconic debate, as these differentiations are products of the post-enlightenment.¹² Whereas such distinctions might have a didactical value, one cannot deny that the ancient Near Eastern world, where these texts were produced, was full of divine representations. In this sense, the complete disembodiment of the God of ancient Israel might be a misjudgement influenced by specific historical contingencies. Gericke, therefore, seems right by saying that the use of imported notions from classical theism and the Aristotelian metaphysical concepts of perfect being and the divine complexity misinterprets the HB's view of its main god.¹³

Generally speaking, texts involve a great deal of reasoning, which often speaks against or in favour of a particular perspective. This of course does not mean that the creation of artefacts does not have any thinking involved, but it is fair to say that there are different levels of thought engagement involved. Texts have rhetorical functions which are remarkably ideological or theological. Alongside the HB there were many other ancient Near Eastern texts, each portraying their side of the story accordingly to their own agenda. On this matter, Hallo is convinced that archaeological excavations in the ancient Near East (ANE)

11. DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it anyway?* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 204. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, p. 27-55; ESLER, Philip F. The madness of Saul: A cultural reading of 1 Samuel 8–31. In: CHERYL, J. Cheryl and MOORE, Stephen D. (Orgs.). *Biblical studies/cultural studies: The third Sheffield colloquium*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 266. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 243-44.

12. BECKING, Bob. The return of the deity: Iconic or aniconic? In: Amit, Yairah et al. (Orgs.). *Essays on ancient Israel in its near Eastern context: A tribute to Nadav Na'aman*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, p. 57; MACDONALD, Nathan. Aniconism in Old Testament. In: GORDON, R. P. (Org.). *The God of Israel*. University of Cambridge Oriental Publications 64. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 33-44.

13. GERICKE, Jaco. *The Hebrew Bible and philosophy of religion*. Society of Biblical Literature 70. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012, p. 293-342.

during the nineteenth century can elucidate biblical interpretation because of their shared intellectual culture with ancient Israel.¹⁴ Chavalas, however, claims that it is important to recognise the distinctive nature of ancient Near Eastern literature in the comparative process with the HB and highlights that intertextual approaches still have to judge the extent of the relationship between these two literary corpora.¹⁵ Yet even within the HB itself it also is possible to find conflictive views, which only later were merged as a single volume. Thereby, one must discern the world where these texts were written from the literary world created by them. Although certain biblical texts give the impression of a harsh discourse against idolatry, such a sense sometimes occurs because of multiple supplementations which can be clearly identified by their shape and content,¹⁶ as there are several occasions that the HB betrays such criticism revealing vestiges of anthropomorphic language to describe its deity. Some guiding principles offered by Grabbe are helpful to unveil the world in which the HB was written. Firstly, he argues that all sources should be considered and only after a full examination some of them may be dismissed; nevertheless, the preference should be given to the primary sources (e.g., archaeological findings).¹⁷ Thus, apart from a few exceptions, biblical texts usually reflect secondary sources, which went through an editorial process, and Grabbe also highlights the importance of the “longue durée” alongside the differences between Israel and Judah.¹⁸ Finally, Grabbe also accepts that any historical reconstruction is only provisional; thereby, its defence must be evaluated and is still subjected to revision according to new discoveries.¹⁹

The widespread presence of vast representations of deities in the ANE is something factual. Ancient Egypt, perhaps, features the most emblematic example of the presence of such representations, including anthropomorphic (e.g., Shu and Nut), zoomorphic (e.g., bull, ram and falcon) and bimorphic images of gods (e.g., hawk-headed and lion-headed anthropomorphic gods). The Louvre

14. HALLO, William W. (Org.). *The context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1997, p. xxiii-xxv.

15. CHAVALAS, Mark W. The comparative use of ancient Near Eastern texts in the study of the Hebrew Bible. *Religion compass*. La Crosse, WI, v. 5, 2011, p. 150.

16. SCHMID, Konrad. *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, p. 128.

17. GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: what do we know and how do we know it?* London: Bloomsbury T&T Clark, 2017, p. 3-38.

18. GRABBE, 2017, p. 3-38.

19. *Ibid.*, p. 3-38.

museum in Paris holds amongst its vast collection a Sphinx (traditionally a hybrid between a woman and a lion) of Amenemhet II from the twelfth dynasty and human forms of gods sculpted on the Osiride pillar similar to those found within the temple Ramesses II in Abu Simbel.²⁰ Such representations, however, were not an exclusive aspect of ancient Egypt, as such representations were found across the whole of Mesopotamia. Ornan provides an inventory of 220 images, which includes both anthropomorphic and non-anthropomorphic representation of different ancient Babylonian and Assyrian deities from the second and first millennia BCE.²¹ Smith, likewise, confirms the presence of both anthropomorphic and theriomorphic representations in Ugaritic texts in which the latter could be divided into two categories. Whilst domestic animals (e.g., a bull, a calf and a bird) were used to represent deities, such as El, Baal and Anat, undomesticated monstrous figures (e.g., a snake) were employed to portray cosmic enemies, such as a dragon-snake (cf. CTA II III 26; I.5 V 17- 21; I 108,8; I.3 III 40-42).²²

A crucial question is the extent of continuity and discontinuity between ancient Israelites and Canaanite cultural background. Whilst Albrightians tended to defend the historicity of the conquest narratives, other proposals have addressed some inconsistencies (e.g., re-dating, peaceful assimilation, different tribal settlements and internal revolts).²³ Currently, there is a growing consensus amongst scholars that monotheism is a product of a late phenomenon, although this does not mean that one group of exclusive Yahwistic cult already existed before the exilic period.²⁴ Gnuse, however, claims that this shift of scholarly position concerning monotheism is related to the acknowledgement

20. WILKINGSON, Richard H. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 2003, p. 26-31.

21. ORNAN, Tallay. *The triumph of symbol: Pictorial representation of deities in Mesopotamia and the biblical image ban*. Orbis biblicus et orientalis 213. Fribourg and Göttingen: Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2005, p. 227-84.

22. SMITH, Mark S. *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 32-33.

23. RAMSEY, George W. *The quest for the historical Israel*. Louisville, KY and London: Westminster John Knox Press, 1981, p. 65-98.

24. Smith and Lang suggest the existence of a Yahweh-alone group, arguing that, like its neighbours, this group had Yahweh as their national deity, which later was diffused from Davidic times onwards SMITH, Morton. *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971, p. 15-56; LANG, Bernhard. *Monotheism and the prophetic minority: An essay in biblical history and sociology*. Social World of Biblical Antiquity Series 1. Sheffield: Almond Press, 1983, p. 13-59.

immanent, transcendent, figurative), her understanding is that it is unlikely that the biblical authors selected the images according to fixed categories because such categories frequently overlap and the biblical texts have the tendency of combining different images.³⁰ For her, the presence of איש/אנשים in two occurrences (Gn 18:1-15; 32:23-33) indicates human theophanies with references to both יהוה and אלהים.³¹ Hamori claims that the anthropomorphic embodiment of the divine in the HB must be understood literally like other theophanies; yet its importance has to be considered analogically or within its context because these divine manifestations in realistic human form to Abraham and Jacob appears distinct from other occurrences suggesting that the divine role was an important factor for the use of anthropomorphic theophanies.³² Here Sommer's notion of "divine fluidity" seems relevant, as he argues that, like many ancient Mesopotamian religions, these texts also contain depictions of many forms of physical representations of its main deity (e.g., Yahweh of Teman, Yahweh of Samaria, angel of God, a stone pillar erected in Bethel cf. Gn 28:18-19).³³

Based on Sargon II Prism IV:32, Becking proposes that divine anthropomorphic images were confiscated as spoils from official temples and palaces during the Assyrian assaults in the northern capital of Samaria, although this does not rule out that cultic figures were still present at family households in conjunction to the worship of other Mesopotamian gods implemented by the colonisers.³⁴ Becking argues that "the theme 'return of the deity' was not just a literary *topos* in ancient Mesopotamia but also a reality", as "divine images were returned to the sanctuaries from which they were deported" (e.g., Marduk, statues from Syria were possibly taken to Egypt) and adds that "the carrying away of images into the exile were represented iconographically" even though "no representation of the return of images is known".³⁵ Thereby, while Judah was not completely unpopulated during the exile, it was surely absent of its deity, who later returned with כלי בית יהוה (cf. Ed 1:7).³⁶ A plausible explanation for the assi-

30. HAMORI, Esther J. *'When gods were men': The embodied God in biblical and ancient Near Eastern literature*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 384. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 26-34.

31. HAMORI, 2008, p. 4-5.

32. Ibid., p. 64, 128.

33. SOMMER, Benjamin. *The bodies of God and the world of ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 12-37, 38-79.

34. BECKING, 2001, p. 161-62.

35. BECKING, 2006, p. 55-56.

36. Ibid., p. 58.

milation of northern traditions in the HB is offered by Finkelstein, who proposes that a mass Israelite migration to the southern kingdom occurred after the fall of Samaria. This is supported by the expansion of settlements in Jerusalem and Judah alongside their demographical growth from the end of the eighth and the beginning of the seventh centuries BCE.³⁷

Our last point concerns the ban of images in the HB. For Gnuse, the absence of images in early Yahwism could be related to limited resources in desert environment, as the first occurrences of Yahwistic worship occurred outside Palestine (Seir from the wilderness of Paran recognised later as Edom and Midian cf. Êx 18; Dt 33:2; Jz 5:2) before joining with Canaanite traditions.³⁸ Scarcity of resources, however, does not sufficiently explain the ban of images in the HB. Köckert, claims that the prohibition of images refers specifically to those related with worship, particularly depictions of Yahweh, adding that such vetoes appear to have happened only at a later stage, firstly in Dt 5 followed by Êx 20.³⁹ An important aspect noticed by Sommer, is the fact that Deuteronomistic and Priestly texts (e.g., Deuteronomy and Ezekiel) present some resistance regarding representations of God because of their tendency of highlighting a higher view of the divine and they also have an important editorial role in the current shape of the HB.⁴⁰ Middlemas even mentions that prophetic literature seems to employ strategic aniconic rhetoric (e.g., reducing the deities to objects; stressing the human construction to deny divinity; emphasising the material aspect of the idols; judging both the idols and their idolaters cf. Is 44:6-23; Jr 10:3-4) in their conflict against idols in the systematic enforcement of the exclusivist Yahwistic religion.⁴¹ Sometimes language considered not politically correct to modern readers, such as disability, in the stigmatisation and marginalisation of the idols is used in the anti-iconic rhetoric (e.g., Is 6:9-10),⁴² but it is important to bear in

37. FINKELSTEIN, Israel. Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An answer and update. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Tel Aviv, v. 127, 2015, p. 188-206.

38. GNUSE, 1997, p. 194-96.

39. KÖCKERT, Matthias. Suffering from formlessness: The ban on images in exilic times. In: ed. BECKING, Bob and Dirk Human (Orgs.). *Exile and suffering: A selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament society of South Africa OTWSA/OTSSA*. Pretoria, August 2007. Oudtestamentische Studien 50. Leiden and Boston, MA: Brill, 2009, p. 36-38, 40.

40. SOMMER, 2009, p. 38-79

41. MIDDLEMAS, Jill. *The divine image: Prophetic aniconic rhetoric and its contribution to the aniconism debate*. Forschungen zum Alten Testament 2 Reihe 2 Reihe 74. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 53-54.

42. OLYAN, Saul M. The ascription of physical disability as stigmatising strategy in biblical iconic polemics. *Journal of Hebrew Scriptures*. Providence, RI, v. 9, 2009, p. 1-15.

mind that this is only an issue from an etic perspective since the ancient is not troubled by such issues. According to Middlemas, such a reluctance regarding representations of the divine in prophetic literature is evident by the fact that most symbols employed within the worship appears without form and their function was exclusively to guide the worship instead of representing Yahweh; furthermore, the transformation of multiple image representations of the deity into metaphors mixing anthropomorphic and theriomorphic figures seems to be a literary device employed by the writers to communicate the incomparable nature Yahweh.⁴³ Yet there is still another important aspect intimately related to strategic aniconism, which is the absence of the temple during the exilic age. Ornan presents insightful explanation to this matter through some important remarks regarding the ancient Near Eastern culture observing that the presence of anthropomorphic representations of the gods were restricted to their respective sanctuaries whilst their theriomorphic images were represented beyond the realms of their temples, but sometimes the absence of anthropomorphic images of the deities in the palace was intended to glorify a particular ruler.⁴⁴ More striking, however, is the relationship between strategic aniconism and the destruction of the Jerusalem temple during the exilic age, when most of the current shape of the HB took place.⁴⁵

Conclusion

If the use of icons suggests that the ancient Near Eastern deities had bodies, it would be natural to assume that their social relations and even emotions were also described in human terms (e.g., kingship).⁴⁶ The suzerain-vassal relationship was used to describe the god-human relations in Hittite culture (e.g., KUB 13.2 iii 21-32).⁴⁷ This model also influenced some HB scholars, such as Von Rad, Mendenhall and Eichrodt,⁴⁸ although Eichrodt exaggerated considering the notion of ברית as central to the whole HB and even imposing it on wisdom lite-

43. MIDDLEMAS, 2014, p. 89-90, 123-24.

44. ORNAN, 2005, p. 168-82.

45. *Ibid.*, 174-82.

46. BUBER, Martin. *Königtum Gottes*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1956, p. 39-50; LIND, Millard C. *Yahweh is a warrior: The theology of warfare in ancient Israel*. Scottsdale, PA and Kitchener, ON: Herald Press, 1980, p. 23-33.

47. HOFFNER, H. A. Theodicy in Hittite Texts. In: LAATO, Antti Laato and Johannes C. de Moor (Orgs.). *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden and Boston, MA: Brill, 2003, p. 90-94, 106-07.

48. VON RAD, Gerhard. Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Stuttgart, v. 4, 1938, p. 37-68; MENDENHALL, George E. Ancient oriental and biblical law. *Biblical Archaeology*. Ann Arbor, MI: v. 17, 1954, p. 26-46.

nature.⁴⁹ Von Rad, however, challenged the idea that the HB has a centre and McCarthy argued that the concept of covenant is not uniform.⁵⁰ Nevertheless, one can argue that the juxtaposition between aniconic and iconic practices does not treat the issue properly because it misses the conflict between the textual and the external realities besides the fact that Brazilian Protestantism already reads such iconic features with some predisposition. Despite that, the understanding of this theological development may contribute to a better comprehension of the Christian reception of these texts and the formulation of the NT theology of incarnation.

Bibliography

- BARR, James. *The Bible in the modern world*. London: Student Christian Movement Press, 1973.
- BECKING, Bob. The gods in whom they trusted... Assyrian evidence for iconic polytheism in ancient Israel? In: BECKING, Bob et al. (Org.). *Only one god? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah*. London and New York: Sheffield Academic Press, 2001, p. 151-63.
- BECKING, Bob. The return of the deity: Iconic or aniconic? In: Amit, Yairah et al. (Org.). *Essays on ancient Israel in its near Eastern context: A tribute to Nadav Na'aman*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, p. 53-62.
- BUBER, Martin. *Königtum Gottes*. 3rd ed. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1956.
- BULTMANN, Rudolf. Ist voraussetzungslose Exegese möglich? In: *Theologische Zeitschrift*. Leipzig, v. 13, 1957, p. 409-17.
- CHAVALAS, Mark W. The comparative use of ancient Near Eastern texts in the study of the Hebrew Bible. *Religion compass*. La Crosse, WI, v. 5, 2011, p. 150-65.
- CONSTITUIÇÃO de 1824. Available in <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm> [Accessed in: 05 de January 2020].
- DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it anyway?* *Journal for the Study of the Old*

49. EICHRODT, Walther. *Theologie des Alten Testaments: Gott und Volk*. Vol. 1. Leipzig: J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1935, p. 36-69; Idem, Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testament. In: PROCKSCH, Otto, A. Alt et al. *Festschrift Otto Procksch zum 60. Geburtstag am 9 August 1934*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1934, p. 45-70.

50. VON RAD, Gerhard. Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments. *Die Theologische Literaturzeitung*. v. 9, 1943, p. 225-34; MCCARTHY, Dennis J. *Der Gottesbund im Alten Testament: Ein Bericht über die Forschung der Letzten Jahre*. Stuttgarter Bibelstudien 13. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1967, p. 18-23.

- Testament Supplement Series 204. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265. Repr. London: Sheffield Academic Press, 2000.
- DIETRICH, M. O. Loretz, and J. Sanmartín (Orgs.). *The Cuneiform Alphabetic Text from Ugariti, Ras Ibn Hani and Other Places*. KTU: 2nd ed. ALASPM 8. Munster: Ugarit-Verlag, 1995.
- DIJKSTRA, Meindert. El, the God of Israel – Israel, the people of YHWH: On the origins of ancient Israelite Yahwism. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). *Only one God? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah*. London and New York: Sheffield Academic Press, 2001, p. 81-126.
- EICHRODT, Walther. Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testament. In: PROCKSCH, Otto, A. Alt et al. *Festschrift Otto Procksch zum 60. Geburtstag am 9 August 1934*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1934, p. 45-70.
- PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testaments: Gott und Volk*. Vol. 1. Leipzig: J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1935.
- ESLER, Philip F. The madness of Saul: A cultural reading of 1 Samuel 8–31. In: CHERYL, J. Cheryl and MOORE, Stephen D. (Orgs.). *Biblical studies/ cultural studies: The third Sheffield colloquium*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 266. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 220-62.
- FELEPPA, Robert. Emics, etics, and social objectivity. *Current anthropology*. Wichita, KS, v. 27, 1986, p. 249-51.
- FINKELSTEIN, Israel. Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An answer and update. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Tel Aviv, v. 127, 2015, p. 188-206.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GERICKE, Jaco. *The Hebrew Bible and philosophy of religion*. The Society of Biblical Literature 70. Atlanta, GA: The Society of Biblical Literature, 2012.
- GNUSE, Robert Karl. *No other gods: Emergent monotheism in Israel*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 241. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: what do we know and how do we know it?* 2a ed. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

- HALLO, William W. (Org.). *The context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1997.
- HAMORI, Esther J. 'When gods were men': *The embodied god in biblical and ancient Near Eastern literature*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 384. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008.
- HOFFNER, H. A. Theodicy in Hittite Texts. In: LAATO, Antti Laato and Johannes C. de Moor (Org.). *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden and Boston, MA: Brill, 2003, p. 90-107.
- JENSEN, Jeppe Sinding. Revisiting the insider-outsider debate: Dismantling a pseudo-problem in the study of religion. *Method & theory in the study of religion*. Aarhus, DK, v. 23, 2011, p. 29-47.
- JOYCE, Paul. The Old Testament and its relationship to the New Testament. In: ROGERSON, John (Org.). *Beginning Old Testament study*. 2a ed. London: The Society for Promoting Christian Knowledge Press, 1998, p. 132-48.
- KÖCKERT, Matthias. Suffering from formlessness: The ban on images in exilic times. In: BECKING, Bob and Dirk Human (eds.). *Exile and suffering: A selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament society of South Africa OTWSA/OTSSA, Pretoria August 2007*. Oudtestamentische Studien 50. Leiden and Boston, MA: Brill, 2009, p. 33-49.
- LANDSBERGER, Benno. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. *Islamica*. Leipzig, v. 2, 1926, p. 355-72. Subsequently reprinted as LANDSBERGER, Benno and Wolfram Von Soden. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Vol. 142 of *Libeli: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- LANG, Bernhard. *Monotheism and the prophetic minority: An essay in biblical history and sociology*. Social World of Biblical Antiquity Series 1. Sheffield: Almond Press, 1983.
- LIND, Millard C. *Yahweh is a warrior: The theology of warfare in ancient Israel*. Scottsdale, PA and Kitchener, ON: Herald Press, 1980.
- MACDONALD, Nathan. Aniconism in Old Testament. In: GORDON, R. P. (Org.). *The God of Israel*. University of Cambridge Oriental Publications 64. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 20-34.
- MCCARTHY, Dennis J. *Der Gottesbund im Alten Testament: Ein Bericht über die Forschung der Letzten Jahre*. Stuttgarter Bibelstudien 13. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1967.
- MENDENHALL, George E. Ancient oriental and biblical law. *Biblical Archaeology*.

Ann Arbor, MI: v. 17, 1954, p. 26-46.

- MIDDLEMAS, Jill. *The divine image: Prophetic aniconic rhetoric and its contribution to the aniconism debate*. Forschungen zum Alten Testament 2 Reihe 74. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- OLYAN, Saul M. The ascription of physical disability as stigmatising strategy in biblical iconic polemics. *Journal of Hebrew Scriptures*. Providence, RI, v. 9, 2009, p. 1-15. Subsequently republished in MOSS, Candida R. and Jeremy Schipper (Orgs.). *Disability Studies and Biblical Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, p. 89-102.
- ORNAN, Tallay. *The triumph of symbol: Pictorial representation of deities in Mesopotamia and the biblical image ban*. Orbis Biblicus et Orientalis 213. Fribourg and Göttingen: Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2005.
- PIKE, Kenneth L. *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. Vol. 1. Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics, 1954.
- RAMSEY, George W. *The quest for the historical Israel*. Louisville, KY and London: Westminster John Knox Press, 1981.
- SCHMID, Konrad. *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- SCHMID, Konrad. *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*. Theologische Studien 7. Zürich: Theologischer Verlag, 2013.
- SMITH, Mark S. *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 32-33.
- SMITH, Morton. *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971.
- SOMMER, Benjamin. *The bodies of God and the world of ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN; Vorderasiatische Abteilung.; Deutsche Orient-Gesellschaft; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Berlin: Akademia-Verlag, 1921.
- ULIN, Robert C. Ulin. Beyond explanation and understanding: Anthropology and hermeneutics. *Dialectical anthropology*. Meadville, PA, v. 17, 1992, p. 253-69.
- VON RAD, Gerhard. Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Stuttgart, v. 4, 1938,

p. 37-68. Subquently republished in VON RAD, Gerhard. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Theologische Bücherei 8. München: Theologische Bücherei, 1958, p. 9-86.

VON RAD, Gerhard. Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments. *Die Theologische Literaturzeitung*. v. 9, 1943, p. 225-34.

WILKINGSON, Richard H. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 2003.

Sócrates, projeção intelectual para Bakhtin e Gadamer: Instrumentos para a interpretação bíblica

Socrates, intellectual projection for Bakhtin and Gadamer: Tools for biblical interpretation

* Francisco Benedito Leite

** Jungley de Oliveira Torres Neto

Resumo

No presente artigo, apresentam-se dois retratos intelectuais do célebre filósofo ateniense Sócrates relacionados com pensadores do mundo contemporâneo. O primeiro, feito por Bakhtin, apresenta o filósofo como figura fundamental para o futuro desenvolvimento da história do romance, destacam-se suas características valorização do diálogo e da cultura cômica popular, a importância de seus diálogos para a evolução dos gêneros discursivos e, sobretudo, a representação prosaica de sua pessoa. O segundo retrato intelectual toma o método maiêutico de Sócrates para, a partir disso, descrever sua ironia, cuja valorização é reconhecida por Gadamer, que a compartilha como método dialógico de busca pela verdade. As duas partes do texto, em certo sentido, estão em conexão, porque partem de características vulgares de Sócrates para descrever a relevância intelectual de sua filosofia e porque são feitos apontamentos para a possibilidade de se realizar interpretação de textos bíblicos por meio das teorias propostas, por outro lado, as duas partes do artigo estão separadas porque enquanto a primeira relaciona Bakhtin com Sócrates, a segunda relaciona Gadamer com o mesmo filósofo.

Palavras-chave:

Sócrates, Bakhtin, Gadamer, prosaico, ironia

Abstract

In this article, two intellectual portraits of the famous Athenian philosopher Socrates are presented, related to thinkers of the contemporary world. The first, by Bakhtin, presents the philosopher as a fundamental figure for the future development of the history of the novel, highlighting his characteristics, valuing dialogue and popular comic culture, the importance of his dialogues for the evolution of discursive genres and, above all, the prosaic representation of his person. The second intellectual portrait takes Socrates' maieutic method to, from there, describe his irony, whose appreciation is recognized by Gadamer, who shares it as a dialogic method of searching for truth. The two parts of the text, in a certain sense, are in connection, because they start from common characteristics of Socrates to describe the intellectual relevance of his philosophy and because notes are made for the possibility of interpreting biblical texts through the proposed theories, on the other hand, the two parts of the article are separated because while the first relates Bakhtin with Socrates, the second relates Gadamer with the same philosopher.

Keywords: Socrates, Bakhtin, Gadamer, prosaic, irony

* Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de Grego Bíblico da Universidade Metodista de São Paulo.

Contato: ethnosfran@hotmail.com

** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: jungleyj@hotmaill.com

Texto enviado em

09.12.2022

Aprovado em

24.05.2023



Introdução

Sócrates é personagem de diálogos platônicos, de uma biografia de Xenofonte e de uma comédia de Aristófanes. Ao que indica a recorrência da menção de seu nome em diferentes textos do século IV a.C., essa personagem deve realmente ter existido e sido um filósofo notável que influenciou significativamente a história da filosofia ocidental com suas ideias – sobretudo as que se baseiam na valorização do diálogo –, e posteriormente, foi condenado à morte supostamente por perverter os jovens e desvalorizar os deuses da cidade.

Apesar de não ter deixado livro escrito, Sócrates notabilizou-se pelos diálogos escritos por seu discípulo Platão, nos quais o mestre era a personagem principal e destacava-se por estimular a reflexão de seus interlocutores, quem quer que fossem, pelo diálogo, para que assim chegassem à verdade por meio de seu próprio raciocínio que era desenvolvido pela comunhão de mentes, num procedimento que só era possível pelo diálogo. Diga-se de passagem, a verdade à qual se chega por meio desse exercício dialógico, nunca é a verdade final que, em suma, não existe para a filosofia socrática, mas é a verdade que, apesar de transitória, desvela-se e se dá a conhecer no momento em que é buscada.

Se em seu mundo, Sócrates despertou tamanha admiração e entusiasmo aos intelectuais que passaram a segui-lo e depois transmitiram suas ideias à posteridade, ainda hoje, no mundo contemporâneo, os grandes filósofos projetam-se em seu legado intelectual e em sua trajetória histórica, quer direta, que indiretamente; quer consciente, quer inconscientemente.

Nas páginas abaixo, apresentaremos dois retratos de Sócrates, o primeiro que foi desenvolvido e utilizado por Bakhtin para criar sua história idealizada do romance, e o segundo foi tomado para a utilização que Gadamer faz da ironia em seu projeto hermenêutico. Tanto um quanto outro dos dois intelectuais mencionados desenvolveram seus procedimentos teóricos a partir das características vulgares de Sócrates, isto é, da sua utilização da ironia e de outros recursos cômicos, que são recursos populares; e de sua representação ambivalente que se constitui sábio porque sabe que não sabe. Por fim, em seguida a cada um dos dois retratos de Sócrates que foram propostos, serão apresentadas possibilidades de se interpretar a Bíblia de acordo com as propostas de leitura que Bakhtin e Gadamer fizeram do pensador grego.

1. O Sócrates de Bakhtin: o sério-cômico e o Novo Testamento

De acordo com o que afirmam Clark e Holquist, Sócrates é considerado por Bakhtin como “o primeiro romancista” (2004, p.295). Essa afirmação está mais relacionada com o domínio da Filosofia do que com o da Literatura, pois para Bakhtin a história do desenvolvimento da consciência humana é descrita por meio da narrativa do surgimento do romance ao invés de o ser pela história da filosofia (BRANDIST, 2012). Para destacar a alta estima que Bakhtin tem pelo romance, Morson e Emerson afirmam: “Para Bakhtin, o romance não era apenas uma forma de pensar complexa, era também a realização suprema do pensamento ocidental” (2008, p.325).

Nesse caso, a história do romance, sobre a qual Bakhtin se dedica a estudar entre as décadas de 1930 e 1950 (época em que foram produzidos: *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* e a *Teoria do Romance* em três volumes), na verdade, correspondia à história do pensamento ocidental – a história da filosofia, por assim dizer –, à qual ele prefere abordar pelo viés do desenvolvimento das formas romanescas ao invés da tradicional filosofia acadêmica, porque considerava ‘monológico’ o modelo de estudo universitário desse domínio do saber nos principais centros de estudo e de acordo com os principais intelectuais de seu mundo.

De qualquer forma, Sócrates aparece como personagem destacada na teológica história do romance de Bakhtin, porque seu legado está relacionado com o desenvolvimento da autoconsciência humana, resumido pela célebre expressão: “conhece-te a ti mesmo”. Na história do desenvolvimento da consciência humana, sem dúvida, a atuação de Sócrates está entre os mais relevantes eventos ocorridos em todos os tempos, como é amplamente reconhecido, mas, no caso da compreensão de Bakhtin sobre o autor, destaca-se a importância dada pelo filósofo grego a elementos muito específicos que incluem tanto: “sua máscara popular de tolo que não compreende [...]” quanto “[...] seus traços de um tipo de sábio elevado” (BAKHTIN, 2019, p.91).

Nesse sentido, em seu artigo: *O romance como gênero literário* (2019), Bakhtin apresenta expressamente os diálogos socráticos como gênero englobado pelo conceito do sério-cômico e, como tais, eram legítimos predecessores do romance por incorporarem em si as características da séria investigação filosófica em sua busca das verdades mais sublimes (portanto: sério-) e a caracterís-

tica formal de uma linguagem baixa, vulgar e pretensamente cômica (portanto: cômica). Disso decorre o conceito sério-cômico.

Ainda de acordo com Bakhtin (2019), esse gênero, o diálogo socrático, inaugura a prosa ática, que gradativamente disputará o espaço na cultura helenística com os gêneros poéticos que predominavam até aquela época. No entanto, doravante, surgia uma renovação substancial na linguagem que se afastaria dos padrões fixados por métricas e passaria a se basear na transcrição da linguagem falada, ainda que estilizada em diferentes níveis.

Os recursos da linguagem baixa (comichidade, ironia, sarcasmo) era característica dos diálogos socráticos, apesar da tradição agelasta e monológica de intérpretes e tradutores ocidentais dos últimos séculos que ignoraram solenemente as características populares da literatura helenística clássica para caracterizá-la de acordo com o gosto da intelectualidade elitista unilateralmente séria que surgiu depois do período do Renascimento.

Na particular e instigante descrição que faz do gênero, o filólogo russo menciona que se nota nos diálogos socráticos simultaneamente o nascimento da concepção científica e da imagem artístico-prosaica do romance. Trata-se de um gênero desenvolvido a partir do registro de conversas reais, baseado na memória pessoal. Sócrates, a personagem central desse gênero incorpora as ambivalências do já referido sério-cômico devido à sua sábia ignorância.

Sócrates é apresentado em seus diálogos como uma pessoa desprovida de dinheiro, filho de uma parteira e casado com uma mulher de temperamento forte. Destaca-se por sua capacidade locutiva, pela capacidade de conduzir diálogos envolventes que levam seus interlocutores a conclusões inesperadas. Enfim, Sócrates é desprovido de força, de nobreza e de talentos sobrenaturais. Tudo isso rompe com a imagem do herói épico, caracterizado por nobreza, força e seriedade.

Esse é mais ou menos o retrato que Bakhtin desenvolve de Sócrates em seu artigo (2019): o filósofo do diálogo e do riso, responsável pelo desenvolvimento de uma escrita baseada na fala, valorizador do cômico e dos saberes populares e, na verdade, ele próprio era um sábio popular, porque mesmo tendo uma sabedoria “de tipo elevada” (2019, p.91), não deixava de ser pobre e prosaico.

Uma comparação entre esse retrato de Sócrates feito por Bakhtin e o pró-

prio responsável pela elaboração do retrato mostrar-nos-ão que as semelhanças entre as duas personagens não podem, de modo algum, ser mera coincidência. O intelectual russo deve ter projetado muito de sua própria biografia intelectual enquanto descrevia seu Sócrates e sua atuação intelectual em seu mundo.

Notemos que assim como afirma ser o caso do filósofo grego, Bakhtin também valorizou o diálogo como elemento principal do conhecimento humano, a ponto de substituir, em certo sentido, a própria razão, que não aparece nos textos bakhtinianos com sentido relevante. A valorização do riso e da linguagem falada perpassam suas obras escritas entre os anos 1930 e 1950 e, na verdade, a importância dos gêneros baixos chega até a segunda edição de *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2010) publicada em 1963, além do diálogo, é o riso promovido pela cultura popular que permite o surgimento do romance polifônico.

No que diz respeito à vida prosaica, sabe-se que Bakhtin passou por uma vida de infelicidades, sobretudo, devido à acusação de cosmopolitismo que lhe causou exílios, perseguições políticas e a não aprovação de sua tese de doutorado no instituto Máximo Gorki de Literatura Mundial. Para sobreviver, Bakhtin deu aulas de contabilidade para cuidadores de porcos e lecionou literatura em centros desprestigiados da União Soviética. Além disso, viveu pobre e doente a maior parte de sua vida, até que foi ‘descoberto’ pelos intelectuais russos que lhe proporcionam reconhecimento e um fim de vida mais confortável que o restante.

Diante desse resumo da biografia intelectual de Bakhtin e de sua perspectiva sobre Sócrates como pensador fundamental na propulsão do desenvolvimento das formas pré-romanescas, ficamos a refletir sobre a literatura bíblica na projeção que o intelectual russo faz da história da literatura mundial, a qual só podemos descrever por conjectura, já que Bakhtin raramente a cita a Bíblia de forma direta, tendo em vista que a censura da monocultura soviética não o aprovaria a realizar tal feito.

Podemos dizer sem muita dificuldade de comprovação que o Novo Testamento é, por excelência, o modelo de obra literária que de gênero sério-cômico. A seriedade dessa literatura é evidente, uma vez que descreve a trajetória terrena de Jesus Cristo, filho de Deus, e depois de seus discípulos na expansão do evangelho (a boa notícia) pelo mundo Greco-Romano. Enquanto que o cômico fica por conta da vulgaridade da língua grega em que os textos

bíblicos foram escritos, assim como pela baixeza de seu estilo e ausência de estrutura poética, que são características que Bakhtin tinha usado para descrever os gêneros pré-romanescos, mas se aplicam perfeitamente à literatura cristã primitiva. Essas características vulgares da literatura bíblica neotestamentária já tinham sido reconhecida por outro filólogo, Erich Auerbach (2010), e a leitura do artigo supracitado dá entender que esses atributos literários do Novo Testamento também eram presumidos por Bakhtin e isso é reiterado pelo relato de que ele afirmou já em idade avançada: “E os evangelhos são carnavais também” (2003, p.58).

Mais do que uma inferência imposta ao pensamento bakhtiniano, a possibilidade de se ler o Novo Testamento pelo viés do sério-cômico tem sido apontada por estudiosos de diferentes áreas do saber, como Peter Berger em *O Riso Redentor* (2017) e Terry Eagleton em *Humor* (2020). Tem-se procedido assim porque essa perspectiva permite uma leitura bíblica renova em vista das prisões dogmáticas que a religião impôs ao conteúdo que em sua origem era essencialmente subversivo, tendo em vista que remetia a uma seita revolucionária que se opunha à religião judaica tradicional.

2. A ironia socrática e a hermenêutica gadameriana: contribuições à interpretação bíblica

Para realizar uma descrição filosófica da atividade de Sócrates que esteja relacionado com o conteúdo descrito acima, podemos começar por dizer que ele fez uso da maiêutica [greg. *μαϊευτική*; transl. *maieutiké*], cuja tradução literal a partir da língua helênica é “obstetrícia”. Essa palavra é usada de modo simbólico para representar o filósofo como “parteiro de ideias”. De acordo com isso, seu método maiêutico faz uso de ironia e aporia, relacionados simbolicamente com o “dar à luz”, “parir” o conhecimento, isto é, a “arte de partejar”. Encontramos no filósofo grego uma “ironia produtiva”, capaz de trazer à luz algo. Sócrates fazia isso de forma a levar o interlocutor a duvidar de seu próprio saber sobre determinado assunto, revelando as contradições presentes em sua atual forma de pensar, o que estimularia o pensamento reflexivo sobre a “verdade” em questão.

Constata-se o direcionamento da ironia de Sócrates, que consiste em afastar as opiniões que não sofreram a prova da reflexão racional e que não se abriram ao diálogo enquanto caminho da reflexão e construção do “filosofar”

e/ou do saber. A ironia socrática reconduz as aparentes certezas às refletidas e dialogadas proposições, consiste em simular ignorância, despertar o interesse pelo assunto em questão, fazendo perguntas e “fingindo”, a fim de conduzir as respostas do interlocutor (oponente), até que este chegasse a uma contradição e percebesse assim os erros do próprio raciocínio.

Sobre o método socrático, Platão na figura de Sócrates aponta:

[...] Não ouviste, pois dizer que sou filho de uma parteira muito hábil e séria, Fenareta? – Sim, já ouvir dizer isso. – E ouviste também que me ocupo igualmente a mesma arte? – Isso não. – Pois bem, debes saber que é verdade... – Ora bem, toda a minha arte de obstetra é semelhante a essa, mas difere enquanto se aplica aos homens e não às mulheres, e relaciona-se com a suas almas parturientes e não com os corpos (PLATÃO, 2007, p. 148).

O método maiêutico de Sócrates, de ironia e aporia, nos proporciona grandes influências para se pensar na interpretação bíblica, pois não diz respeito a sistemas fechados ou algo aplicável para se obter determinado resultado, mas o filósofo se propunha, através da palavra viva e do diálogo, encontrar juntamente com o interlocutor a “verdade” em questão. Esse aspecto da ironia socrática, de não se colocar como a verdade enquanto instância última, mas, sim, como o caminho, será assumido por Lutero e reconhecida por Gadamer:

O princípio afirmado por Lutero segundo o qual todo o crente deve voltar-se à Escritura, que é por si mesma clara e compreensível, e não à hierarquia eclesial: somente na Escritura da Bíblia e não na Igreja estão depositadas as verdades de fé (FERRARIS, 2000, p. 39).

Isso pode soar como algo cômico, pois destitui toda autoridade institucional e revela o caráter de diálogo contínuo da ironia socrática. A verdade vem à luz de forma renovadora, dinâmica e contínua. É nessa perspectiva que Gadamer se assemelha a Sócrates, pois o filósofo alemão, numa perspectiva dialógica, aplica essa ironia em sua hermenêutica.

Denominaremos a posição gadameriana em relação ao método apresentado na modernidade de ‘hermenêutica da ironia’ em sua modalidade de veicular e/ou transmitir de mensagens para além de algo categórico ou estático, mas, sim, dinâmico e indeterminável pelo método das ciências naturais. Mais precisamente, a verdade tematizada pela hermenêutica filosófica de Gadamer

vai além da verificação ou da proposição de enunciados correspondentes. Nas palavras do próprio filósofo “verdade é desocultação” (GADAMER, 2002, p.54). O que acaba por implicar em tornar a exegese, gradativamente hermenêutica, uma “disciplina” independente, isto é, na destituição de toda autoridade eclesial como meio único capaz de interpretar a Bíblia e em deslocar para a autonomia do sujeito a capacidade de interpretá-la.

Neste sentido, a ironia dialógica socrática e a hermenêutica de Gadamer consistem em ser propostas de desconstrução para as categorias estabelecidas como verdades últimas ou únicas e se colocar diante da Palavra de Deus (ou leia-se *Escrituras Sagradas*) como quem se coloca num contínuo diálogo. Essa postura irônica torna-se o *médium* da própria mensagem filosófica e religiosa. A problemática que surge é que através dessa postura irônica e dialógica é possível alcançar alguma verdade extra metódica e/ou divina? Questão essa que é epistemológica, pois se trata de conhecimento, da reflexão geral em torno da natureza, das etapas e limites do conhecimento humano. Questão essa que é também ontológica, pois se trata do “eu” existente, o “eu” que não é somente “um eu”, mas se estende universalmente, um particular-universal.

A postura de Gadamer é socrática e crítica à adequação dos domínios do saber, de padrões metódicos matematizados e lógicos, do saber técnico, interpretativo, descritivo e abre caminho a postura compreensiva, em outras palavras, o movimento do que denominamos de “hermenêutica da ironia” não se limita a ser procedimental (de aplicabilidade) e sim de deslocamento, pois o movimento de deslocamento se dá de ‘dentro para fora’, do intérprete em relação ao objeto interpretado – *Escrituras Sagradas* – e de ‘fora para dentro’, do objeto que se apresenta ao intérprete que apreende este objeto. Isso de modo relacional e numa perspectiva de fusão de horizontes, onde existe o deslocamento de quem compreende aquilo que se pretende compreender.

Neste percurso o filósofo afirma: “O ponto de vista de Lutero é mais ou menos o seguinte: a Sagrada Escritura é *sui ipsius interpres* (intérprete de si mesma). Não se tem necessidade da tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa” (GADAMER, 1999, p. 275).

O autor através de postura socrática vislumbra no movimento do diálogo [*Gespräch*] o processo de compreensão. O diálogo se torna o princípio peda-

gógico na leitura bíblica e caminha, via ironia socrática, a ironia: do perguntar sobre uma coisa em discussão, de delimitar um conceito e, contradizendo-o, refutá-lo, isto é, “desocultar” a verdade através da reflexão por meio do diálogo, outrossim, através do modelo estrutural do diálogo Gadamer destrona a absolutização seja do sujeito seja do objeto e os situa de modo relacional.

Neste sentido, a interpretação bíblica se perfaz pelo movimento dialógico, nas palavras de Gadamer: “A arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva”. O diálogo possibilita a experiência de sermos uns com os outros, na medida em que olhamos juntos para uma perspectiva que não seja somente minha e que não seja somente do “outro”, mas que seja abertura de diálogo constante entre as partes envolvidas (GADAMER, 1999, p. 542).

É válido ressaltar que, diante da postura irônica, Sócrates não pretende ter triunfo na argumentação, não se trata de uma disputa pessoal e nem de poder. Nos diálogos apiréticos, Sócrates não escapa da aporia final, ele entra enredado nas problemáticas assim como seus interlocutores. Em outros termos, a ironia e a aporia não representa um triunfo socrático na discussão nem tampouco na relativização da verdade, mas sim como ponto a partir do qual a investigação será retomada em um processo dinâmico.

Neste percurso, parece bem ‘humorístico’ pressupor uma questionabilidade diante de uma verdade única, ou, de pressupor uma dinâmica àquilo que é imutável. Porém, a postura socrática da ironia assumida por Gadamer coloca essa referida verdade como algo a se “desvelar”, no campo do diálogo centrado na questão que pressupõe que não se tenha uma resposta fixa, uma categoria prévia que enquadraria a resposta e assim a tornasse estática. A questionabilidade do que se pergunta deve permanecer em aberto, o que gera espanto, característica intrínseca do humos e essa abertura consiste nessa capacidade de colocar em suspensão as ideias e permite o movimento dinâmico contínuo da compreensão. Nessa perspectiva, há sempre algo que não pode “ser descoberto pela representação ou pela antecipação do pensamento” (GADAMER, 1999, p. 64).

Gadamer diz:

Se tentamos considerar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo da conversação que tem lugar entre duas pessoas, o caráter de unidade e o de orientação entre essas duas situações aparentemente tão di-

versas, como são a compreensão de um texto e o chegar a um acordo numa conversação consiste sobretudo no fato de que toda compreensão e todo acordo têm presente alguma coisa que está postada diante de nós [...] Esta compreensão da coisa ocorre necessariamente em forma linguística (GADAMER, 1999, p. 556).

O diálogo, então, “nos põe à prova”, provoca (ironiza) a exposição de nossas dúvidas diante daquilo que se coloca e sempre proporciona o movimento. E, nesse movimento, revela-se a verdade e/ou o divino. O que rompe com os enclausuramentos das respostas e não as torna fixas e fechadas nelas mesmas, mas o ponto de chegada de uma resposta é sempre a abertura para o novo ponto de saída e uma nova projeção. E por isso nas palavras de Gadamer o diálogo “requer não abafar o outro com argumentos, mas, pelo contrário, sopesar realmente o peso objetivo da opinião contrária. Por isso, é uma arte do ir experimentando” (GADAMER, 1999, p. 541).

Na dinâmica irônica, no desvelamento do diálogo, acontece a relação, intermediação e experiência de verdade/divino. Desse modo, o método dialógico, de ironia e aporia, reivindica uma posição mediadora, de desvelamento, descoberta e de condições de possibilidade. Possibilidade nesse contexto quer dizer abertura para que algo aconteça, mais precisamente, para o acontecer da compreensão do leitor diante da *Escritura Sagrada*. Gadamer diz: “A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação para que a “coisa” possa falar” (GADAMER, 1983, p. 67).

Podemos perceber que o diálogo, em Sócrates e também em Gadamer, constitui-se o fio condutor para paradoxal idade da ironia: questionar o que é colocado como verdade e ao mesmo tempo abrir-se à sua possibilidade de experiência. A ironia dialógica dá início e fim à possibilidade de entendimento, ou, em termos gadamerianos, ao fenômeno da compreensão. A via dialógica torna-se a possibilidade de fundamentação da hermenêutica e condição do fenômeno da compreensão.

O sentido de ironia via dialógica contido em Sócrates e assumido por Gadamer tem implicações práticas, essa práxis assume a consciência da *história efetual*, ela faz com que algo venha à fala; pensando no campo religioso: com que o divino se revele. Nesse sentido, Gadamer diz: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição do homem experimentado ao que está preso dogmaticamen-

te”, e o autor complementa: “É isto que caracteriza a consciência da história efetual” (GADAMER, 1999, p. 533). A hermenêutica, seja ela bíblica, é em si mesma uma práxis no sentido genuíno, não busca critérios teóricos, princípios racionais *a priori* e a-históricos, e isso não significa que essa práxis ocorra sem o âmbito da reflexão, essa práxis diz respeito ao modo como o existente humano ‘aprende’ o mundo.

A ironia socrática, então, consiste em trazer à tona uma interrogação daquilo que é concebido como uma verdade absoluta (ou leia-se, verdade divina), e essa ironia juntamente com a maiêutica proporciona perguntar e questionar a verdade absoluta e eterna: eis o humor hermenêutico, que abre espaço à dinâmica dialética de perguntas e respostas sucedidas de mais perguntas. Abrindo-se, igualmente, a experiência de verdade além daquelas estabelecidas pelas “autoridades” eclesiais em determinados assuntos, que julgavam saber algo que, na verdade, não sabiam completamente. Outrossim, Gadamer, através de sua hermenêutica, com dose de humor e postura socrática, coloca em questão uma única verdade, abrindo-se a verdades e destrona a absolutização seja do sujeito seja do objeto e os situa de modo relacional.

Conclusão

Ao longo desse texto, apresentamos Sócrates, em sua descrição histórico-literária e intelectual, como aquele em quem se projetaram tanto Bakhtin quanto Gadamer, cada um dos quais desenvolveu sua própria teoria a partir de uma espécie de procedimento que tanto reflete quanto refrata o filósofo grego. Isto é, ao mesmo tempo que os intelectuais modernos desenvolveram suas teorias a partir do que conheceram dos procedimentos de Sócrates também descreveram o filósofo grego a partir suas próprias realidades e concepções intelectuais.

De qualquer maneira, avaliamos a importância que Sócrates tem na diferenciada história do romance criada por Bakhtin, a qual, como vimos, na verdade, é uma história do desenvolvimento da consciência humana ou uma história da filosofia, que está velada por uma história do romance que não corresponde à canônica história da criação e do desenvolvimento da literatura mundial em seus gêneros literários tradicionais. Assim como Sócrates era axial no desenvolvimento da história do romance de Bakhtin, podemos conjecturar, conscientemente ou não, Bakhtin se via na mesma posição para o desenvolvimento da filosofia contemporânea.

Gadamer, por sua vez, foi apresentado como alguém que assumidamente valoriza o procedimento da ironia, que supostamente foi desenvolvido e amplamente utilizado por Sócrates. O filósofo alemão valorizou o procedimento a ponto de incluí-lo como fundamental em seu projeto hermenêutico abrangente.

Tanto a leitura que Bakhtin faz de Sócrates quanto a de Gadamer proporcionam instrumentos de acesso às *Escrituras*, como foi indicado, respectivamente, por meio da história do romance e da hermenêutica. Em ambas as propostas apresentadas, os recursos relacionados com a comicidade são fundamentais para a realização dos procedimentos.

Assim proporciona-se uma renovação da leitura bíblica por meio de intelectuais de áreas distintas, um filólogo e um filósofo, mas ambos ligados pela interpretação que dão ao pensamento do filósofo grego e pela aplicabilidade de suas teorias ao conteúdo da Bíblia.

Referencias

- AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2007.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Teoria do Romance III: O romance como gênero literário*. Tradução posfácio e notas: Paulo Bezerra. São Paulo Editora 34, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da Poética de Dostoievski*. 5 ed. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 b.
- BERGER, Peter. *O Riso Redentor: A dimensão cômica da experiência humana*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BRANDIST, Craig. *Repensando o Círculo de Bakhtin*. Tradução Helenice Gouvea. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- CLARK, Katarina; HOLQUIST, Michel. *Bakhtin*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- EAGLETON, Terry. *Humor: O papel fundamental do riso na cultura*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2020.
- GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Trad. Enio Paulo Giachini: Petrópolis: Vozes,

2002.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin*: Criação de uma prosaística.

São Paulo: Edusp, 2008.

PLATÃO. Diálogos: *Teeteto, Sofista, Protágoras*. São Paulo: Edipro, 2007.

Educar para a sinodalidade: um desafio necessário na formação dos novos presbíteros

Educating to synodality:
a necessary challenge in the formation of new priests

* Renato da Silva Machado

Resumo

O Concílio Vaticano II afirmou que a Igreja é Povo de Deus que caminha rumo ao céu, uma comunhão de pessoas humanas chamadas a expressar através do culto e da vida a comunhão trinitária de Deus, pondo-se no mundo como um sacramento, um sinal eficaz de congregação de todo o gênero humano. Por ser comunhão, deve também expressar-se assim na sua forma de ser e organizar-se. Como desdobramento desta reflexão conciliar fala-se hoje em sinodalidade como modo da Igreja viver sua essência. Neste artigo apresenta-se questão da sinodalidade, com enfoque na formação dos novos presbíteros, na busca de se ter uma compreensão adequada do termo e de contribuir na superação do clericalismo que consideravelmente atrapalha a missão evangelizadora da Igreja.

Palavras chaves:

Seminário; Formação;
comunhão

Abstract

The Second Vatican Council affirmed that the Church is the People of God that walks towards heaven, a communion of human persons called to express the Trinitarian communion of God through worship and life, placing themselves in the world as a sacrament, an effective sign of the congregation of all mankind. Because it is communion, it must also express itself in this way in its way of being and organizing itself. As a result of this conciliar reflection, synodality is spoken of today as a way for the Church to live its essence. This article presents the issue of synodality, focusing on the formation of new priests, in the search for an adequate understanding of the term and to contribute to overcoming clericalism that considerably hinders the evangelizing mission of the Church.

Keywords: Seminary;
Formation; communion

* Doutor em Teologia
Sistemática pela Pontifícia
Universidade Católica do Rio
de Janeiro (PUCRJ). Contato:
renatomachado1981@gmail.com

Texto enviado em
11.01.2023
Aprovado em
27.06.2023



Introdução

No período em que a Igreja tematiza a questão da sinodalidade, é mister destacar algumas orientações, de modo que os novos sacerdotes possam dar passos, ainda mais largos, na direção sinodal que o Espírito conduz a Igreja. É certo que nos tempos atuais não se concebe mais o seminário aos moldes da visão tridentina, como o “lugar” da renovação eclesial, haja visto a percepção hodierna dos demais agentes eclesiais que podem contribuir para esta renovação, mesmo sem serem clérigos. No entanto, é necessário um cuidado todo particular com a formação inicial do presbítero percebendo a grande contribuição que os mesmos podem dar se inseridos na renovação espiritual e estrutural de toda a Igreja.

A formação dos novos presbíteros é de fundamental importância. Para conduzir o processo formativo, além das orientações de cada diocese, a Igreja elabora alguns textos que são chamados a ser referência seja a nível nacional, continental e universal. Neste trabalho estaremos atentos, sobretudo, aos documentos da Igreja e aos pronunciamentos do Santo Padre.

Assim, articula-se este artigo da seguinte forma: em primeiro lugar situa-se a formação presbiteral no contexto cultural e eclesial, procurando ter claro os desafios que permeiam a formação nos seminários hoje na perspectiva de uma Igreja sinodal. Em segundo lugar, pautando-se nos ensinamentos magisteriais, apresenta-se aquilo que a Igreja entende por sinodalidade, percebendo tal questão como fundamental dentro do processo formativo presbiteral. Por fim, se delinea algumas questões fundamentais a serem melhor trabalhadas na formação dos futuros (e novos) sacerdotes afim de darem uma contribuição efetiva no desenvolvimento da sinodalidade eclesial.

1. A formação presbiteral no atual contexto cultural e eclesial

1.1 A pós-modernidade e as relações humanas

Vivemos um momento novo na história em que nos confrontamos não apenas com uma transformação ou outra na sociedade. Trata-se, antes, de uma ampla e complexa mudança que atinge a vida social, cultural, econômica e religiosa, uma mudança que atinge tanto as instituições como a vida privada, uma revolução no modo de pensar e se colocar no mundo.

Estamos a viver, não simplesmente uma época de mudanças, mas uma mudança de época. Encontramo-nos, portanto, num daqueles momentos em que as mudanças já não são lineares, mas epocais; constituem opções que transformam rapidamente o modo de viver, de se relacionar, de comunicar e elaborar o pensamento, de comunicar entre as gerações humanas e de compreender e viver a fé e a ciência (FRANCISCO, 2019).

Na sociedade contemporânea todos os estilos de vida anteriormente vistos na história são abandonados e inicia-se um tempo de fim dos padrões, da segurança, das certezas. De tudo o que antes era considerado como sólido e permanente se percebe sua fluidez e relatividade. É o tempo do medo, da insegurança da indefinição. Dentre os principais teóricos que retratam esta mudança de época destaca-se o sociólogo polonês Zygmunt Bauman. ele define o tempo atual como “modernidade líquida” e em sua obra “Vida para Consumo” (2008) traça um retrato da antiga sociedade de produção, na qual se apostava nas seguranças, naquilo que era ordenado e estável, para a sociedade na qual o que se está e pauta e é a possibilidade de se consumir aquilo que se quer em determinado momento. Na sociedade de consumo o indivíduo é a própria mercadoria passando a se valorar de acordo com sua rapidez em usufruir das coisas que lhe são postas. É um mundo de fluidez em que o indivíduo deve experimentar das coisas oferecidas, reconfigurando-se a cada momento às ofertas de novidade que lhe são impostas, gerando sempre o perigo do deslocamento e da inadequação do indivíduo em cada momento. É um modelo gerador de uma crise profunda de identidade que gera medo e insegurança. Na modernidade líquida as relações interpessoais são plenamente modificadas. As relações são marcadas pela instabilidade e pelo interesse. O outro é coisificado e na medida em que não corresponde mais às expectativas pessoais é descartado. Trocam-se as amizades, os casamentos, as famílias. Tudo é tomado como objeto do prazer imediato. Os confrontos e a busca do diálogo tão necessários ao crescimento enquanto pessoa são deixados de lado e mais variadas motivações de descarte do outro são enaltecidas.

Nesta nova compreensão da realidade a experiência religiosa assume também uma forma toda peculiar. Se na racionalidade moderna a questão de Deus era colocada -mesmo com um viés negativo apresentando a necessidade da morte de Deus para a vida feliz do ser humano - a nova era apresenta-se como a era secular (TAYLOR, 2010) na qual a questão de Deus perde sua significância. A

pergunta sobre Deus e a dimensão espiritual do ser humano é colocada ao lado das demais, sem qualquer importância ou destaque. As pessoas não buscam mais a realização de suas vidas a partir de uma relação íntima com o transcendente que configura sua forma de pensar e se colocar no mundo. Antes, se pode configurar um cenário religioso a partir da expectativa do próprio indivíduo, se suas preferências e desejos. As expressões religiosas são apresentadas como ofertas dentro de uma feira pluralista que podem ser unificadas no horizonte do indivíduo mesmo que racionalmente apresentem-se como antagônicas.

No horizonte do mercado religioso hoje a disposição do consumidor, posturas de busca de segurança e fuga são demonstradas no chamado fundamentalismo religioso. Trata-se da experiência daqueles que amedrontados se fecham em esquemas religiosos, na exterioridade dos ritos de uma determinada religião e na superficialidade de uma experiência religiosa. Aqui não há uma experiência transcendental que integre o ser humano dando a ele o sentido da existência e o espírito de acolhimento do outro, próprio da experiência transcendental, ao contrário, há um apego demasiado a certas exterioridades e um fechamento e repulsa do outro.

Situados neste contexto global é que os futuros presbíteros devem ser engergados afim de serem ajudados a uma vivência adulta da fé, fazendo uma experiência forte de Deus, uma experiência mística, afim também proporcionarem a outros tal experiência. Também os padres não estão isentos a uma vivência insatisfeita, angustiante e amedrontada. Isto se constata por diversos casos que vêm a tona seja em relação a uma dupla e desenfreada no campo sexual, seja em relação ao uso de bebidas e drogas ou ainda de uma falsa experiência de fé demonstrada em seja no relativismo seja no fundamentalismo religioso. Neste sentido é que a Igreja através do documento *Pastores Dabo Vobis* (JOÃO PAULO II, 1998) apresenta claramente uma visão integral da formação dos futuros presbíteros que leve em conta, e com a mesma importância, as quatro dimensões da formação: a humana, a intelectual, a espiritual e a pastoral.

1.2 A renovação eclesial do Vaticano II

O Concílio Vaticano II embora situado ainda no contexto da Modernidade traz uma abertura de horizonte no pensar a fé que se mostra ainda relevante em nosso tempo. Ele demonstra uma vivência corajosa da fé, de uma Igreja, que embora perplexa, procura dialogar com o ser humano e o mundo que está

diante de si e, neste diálogo, procura renovar-se a si mesma para que possa melhor comunicar a fé. O Concílio permanecendo fiel à Tradição seguindo a linha da continuidade, rompeu com certas formas de vivência da fé que foram assumidas - as vezes até por necessidade das circunstâncias- ao longo da história, mas que necessitavam ser deixadas de lado para que a Tradição pudesse seguir sempre nova, viva e fecunda (KASPER, 2012, p. 31-39).

O último concílio, foi um concílio de cunho pastoral, no qual a Igreja foi chamada a pensar-se a si mesma e na sua atuação no mundo em vista do anúncio da pessoa de Jesus Cristo sem deixar de ser, contudo, dogmático, preservando o legado da doutrina cristã sem cortes nem falsificações. Não há neste sentido uma oposição entre pastoral e dogmático, ao contrário, um se relaciona com o outro. Neste concílio, a Igreja refletiu sobre sua missão no mundo e sobre sua essência. É certo que os textos conciliares trazem aspectos de uma auto-compreensão de Igreja as vezes díspares. É conseqüentemente o resultado da busca de unidade entre os que (embora chamados de “progressistas”) buscavam destacar a mais antiga tradição da Igreja expressa na Sagrada Escritura e na Patrística e os que amedrontados pela Modernidade buscavam fixar-se na tradição tridentina dos últimos séculos. No entanto, é necessário se colocar na hermenêutica do Concílio (BENTO XVI, 2005), que ao mesmo tempo traz consigo a dinâmica de continuidade da Tradição mas ao mesmo tempo revela sua característica de renovação eclesial, de abertura ao Espírito Santo, que busca conservar a tradição sempre jovem e viçosa (SANTO IRINEU DE LION, 2014, III, 4,2).

O conceito fundamental desenvolvido para a renovação eclesial foi o conceito povo de Deus (KASPER, 2012, p. 144-174). Ele é trazido para a eclesiologia conciliar ao lado de outros, também já conhecidos no Novo Testamento, em vista de lançar luz ao conceito de Igreja, que por ser uma realidade multiforme, necessita de diferentes imagens para ser melhor compreendida. A categoria Povo de Deus não é e nem pode ser compreendida de forma sociológica ou política, mas antes, na perspectiva histórico salvífica. Ela possibilita a Igreja a refletir sobre o seu caráter histórico, permitindo perceber sua relação com o povo de Israel, sua índole escatológica, sua natureza comunitária e a dignidade comum de todos os batizados chamados e perceberem-se como chamados por Deus e enviados em missão. O caráter histórico permite o abandono de uma visão triunfalista da Igreja, percebendo-a sempre necessitada de conver-

ção e renovação, sujeita aos perigos como qualquer outra instituição histórica e sua condição peregrina faz com que se perceba como inacabada. Tal conceito é teológico, diz respeito a uma experiência de acolhimento, amizade, eleição. Diz respeito à dignidade conferida por Deus àqueles que escolheu para si os designou como povo, conferindo-os o *múnus* sacerdotal, profético e real. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, dedicou o capítulo II ao tema Povo de Deus. Este capítulo é colocado como intermediário entre aquele que trata do mistério da Igreja que tem sua origem, sua vida e sua meta no próprio ser trinitário de Deus (I) e do que trata da hierarquia eclesiástica (III) e foi decisivo para uma mudança na eclesiologia. O esquema *De Ecclesia*, proposto pela Comissão Preparatória foi abandonado e preferiu-se a inserção do capítulo sobre o Povo de Deus em geral antes de qualquer especificação. Com isso, o Concílio realiza uma inversão eclesiológica fundamental, chamada de “virada copernicana” (MOELLER, 1967, p.159).¹

Aqui não se trata apenas de uma simples mudança metodológica sem alteração de sentido, antes, esta mudança de ordenamento indicou uma mudança na autocompreensão da Igreja na qual ganha destaque não uma função específica nela exercida, mas a dignidade comum de todos os fiéis, deixada de lado na eclesiologia anterior. Na eclesiologia Povo de Deus, destaca-se a ação salvífica de Deus na história apresentando a dimensão comunitária da fé: “Aprove, contudo, a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que O conhecesse na verdade e santamente O servisse” (LG 9). Todos na Igreja participam de um “sacerdócio santo” (LG 10) por meio do batismo, membros do Povo de Deus (1Pd 2,9s). O Concílio recupera a tradição bíblica do sacerdócio comum dos fiéis afirmando assim que também os leigos participam do único sacerdócio de Cristo, exercido especialmente na liturgia (SC 7), embora seja essencialmente

1. Neste sentido afirma Yves Congar: A expressão ‘povo de Deus’ traz consigo tal densidade, tal seiva, que é impossível usá-la para significar a realidade que é a Igreja, sem que o pensamento se encaminhe para determinadas perspectivas. Quanto ao lugar ocupado por este capítulo, sabe-se o alcance doutrinal, muitas vezes decisivo, que advém à ordem nas questões e ao lugar atribuído a uma delas. No esquema *De Ecclesia*, podia ter-se seguido esta disposição: Mistério da Igreja, Hierarquia e Povo de Deus em geral. Mas é esta a ordem que se seguiu: Mistério da Igreja, Povo de Deus, Hierarquia. Pôs-se assim como valor primeiro a qualidade de discípulo, a dignidade inerente à existência cristã como tal (...). Só o tempo desvendará as consequências desta opção de pôr na ordem que dissemos o capítulo *De populo Dei*. É nossa convicção que serão consideráveis (CONGAR, 1965, p. 9).

diverso o sacerdócio ministerial (LG 10). Destaque especial tem o número 32 da *Lumen Gentium* no qual se afirma a comum dignidade dos batizados, característica desta eclesiologia de comunhão:

Um só é, pois, o Povo de Deus: um só Senhor, uma só fé, um só Batismo (Ef. 4,5); comum é a dignidade dos membros, pela regeneração em Cristo; comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição; uma só salvação, uma só esperança e uma caridade indivisa. Nenhuma desigualdade, portanto, em Cristo e na Igreja, por motivo de raça ou de nação, de condição social ou de sexo, porque ‘não há judeu nem grego, escravo nem homem livre, homem nem mulher: com efeito, em Cristo Jesus, todos vós sois um.’”

Enfim, a eclesiologia conciliar traz à Igreja uma visão renovada que podemos elencar em 6 características (MASCIARELLI, 2018, p. 36.): a dignidade comum batismal; a concepção da Igreja como uma realidade da graça; a vocação ao discipulado por todos os membros de Cristo; a fraternidade eclesial que recorda que todos antes de qualquer missão são irmãos entre si; a descoberta de um princípio de totalidade antes de qualquer especificação estrutural; e a comum participação no sacerdócio profético e real de Cristo que faz com que todo o povo seja missionário. Neste sentido, é possível perceber no Concílio Vaticano II a base para o tema da sinodalidade, mesmo que não o tenha sido citado.

2. Sinodalidade, uma questão fundamental no processo formativo

2.1 O que vem a ser sinodalidade?

O termo sinodalidade é recente e abstrato, e pode ser compreendido a partir do substantivo concreto sínodo. Sínodo, é uma “palavra antiga e veneranda na Tradição da Igreja e que “recorda os conteúdos mais profundos da Revelação” (FRANCISCO, 2015). Sínodo vem da junção de duas palavras gregas, da preposição *syn* e o do substantivo *hodós* que significam respectivamente junto/com e via/caminho. Neste sentido, o termo expressa a ideia de caminho feito junto, ou simplesmente caminhar juntos. Desde os primeiros séculos, são designadas por ‘sínodo’ as assembleias eclesiais convocadas por uma autoridade religiosa competente, em vários níveis (diocesano, provincial ou regional, patriarcal, universal) para se refletir e decidir, sob a escuta do Espírito Santo e da Palavra de Deus, questões doutrinárias, litúrgicas, canônicas e pastorais que no decorrer do tempo se apresentam. Já no capítulo 15 dos

Atos dos Apóstolos, no chamado Concílio de Jerusalém, diante da dúvida se os cristãos vindos do paganismo deveriam ser circuncidados ou não, a Igreja se coloca nesta atitude de escuta do Senhor para se tomar uma decisão. Em At 10 e At 6, 1-6, mostra-se uma Igreja em constante discernimento, na escuta do Espírito. Sínodo é, assim, uma experiência que remonta já a era apostólica e que é presente em toda a história da Igreja. Trata-se do caminhar junto ou caminho feito junto e no seguimento d'Aquele que se apresentou como o Caminho (Jo 14,6) prometendo o Espírito Santo, a permanecer com sua Igreja (Jo 14,16). Papa Francisco chega afirmar que a sinodalidade é “dimensão constitutiva da Igreja”, e “aquilo que o Senhor nos pede, em certo sentido, já está tudo contido na palavra ‘sínodo’” (2015). Sinodalidade é, portanto, uma categoria decisiva para a Igreja, algo que diz respeito a sua própria natureza. No Documento da Comissão Teológica Internacional (CTI) sobre a sinodalidade, o tema da sinodalidade é apresentado como inerente ao próprio ser eclesial.²

A sinodalidade é a superação de uma dicotomia eclesial que entendia a sobreposição do papa em relação aos demais bispos, dos bispos em relação ao presbitério, dos presbíteros em relação aos fiéis leigos e leigas na qual cabe aos primeiros mandar e decidir e aos outros obedecer e serem governados, para uma mentalidade segundo a qual cada membro da Igreja é chamado a ser nela e em nome dela um sujeito ativo na evangelização. Na Igreja sinodal não se anulam as funções ministeriais, aqueles que tem um ministério que comporta o serviço de tomar certas decisões continuam a dele gozar, o modo de tomar as decisões, no entanto, que muda. Aqueles que têm um ministério na Igreja não podem entendê-lo jamais na lógica do poder-dominador, mas na lógica do poder-serviço e é neste sentido que Papa Francisco sobre a pirâmide invertida (FRANCISCO, 2015). Também não significa de forma alguma uma democracia eclesial na qual a autoridade eclesiástica promulgue o que foi decidido pela maioria da assembleia, mas significa um dever de escuta mútua entre os membros da Igreja e de todos em relação a Deus na qual cada membro tem a aprender (FRANCISCO, 2015).

Sinodalidade, enquanto modo de viver dos cristãos, inclui, portanto, em si os

2. De fato, a sinodalidade como dimensão constitutiva da Igreja é citada 9 vezes: 1, 5, 42, 57, 70, 76, 94, 116 e 120.

conceitos de comunhão³ e de corresponsabilidade, muito evidenciados nos documentos do Concílio Vaticano II, sobretudo na constituição dogmática *Lumen gentium*. Alguns poderiam pensar que sinodalidade se refere a métodos, estratégias e organização da Igreja mas é mister notar, antes, que o termo diz respeito à própria natureza da Igreja, enquanto povo convocado e reunido na comunhão trinitária, que assim sendo, se expressa também em estruturas de comunhão e participação que a concretizam e a fomentam. Podemos entender que o eixo central da sinodalidade não é uma estrutura pastoral de participação mas, antes, a espiritualidade de comunhão, a qual suscita necessariamente estruturas de participação. E neste sentido,

é preciso promover uma espiritualidade da comunhão, elevando-a ao nível de princípio educativo em todos os lugares onde se plasma o homem e o cristão, onde se educam os ministros do altar, os consagrados, os agentes pastorais, onde se constroem as famílias e as comunidades[...]. Sem esta caminhada espiritual, de pouco servirão os instrumentos exteriores da comunhão. Revelar-se-iam mais como estruturas sem alma, máscaras de comunhão, do que como vias para a sua expressão e crescimento (NMI 43).

A espiritualidade de comunhão é o princípio norteador da sinodalidade. Não se trata aqui de uma espiritualidade etérea, sem incidência prática, mas antes de uma simbiose com o Senhor Jesus, uma escuta do Espírito no deixar-se mover segundo a vontade do Pai, que gera atitudes de um verdadeiro acolhimento de escuta do outro, também a nível organizacional. Sinodalidade, desarte, mais do que um procedimento operativo é tido como um modo de ser eclesial, modo da Igreja viver e operar. Esta percepção da sinodalidade como expressão da Igreja viver e operar rompe as possibilidades de se cair num extremismo avassalador de se entender apenas a sinodalidade sob o aspecto espiritual, de uma mera definição conceitual, por um lado, ou, de uma mera organização estrutural, por outro lado. Para clarificar isto, o documento da CTI oferece, no número 70, uma tríplice definição de sinodalidade: Em primeiro lugar a define como “o estilo peculiar que qualifica a vida e a missão da Igreja, exprimindo a sua natureza como o caminhar juntos e o reunir-se em assembleia do Povo de Deus convocado pelo Senhor Jesus na força do Espírito Santo para anunciar o Evangelho”; em segundo lugar a sinodalidade é apresentada como “aquelas

3. Alguns teólogos destacam que a eclesiologia conciliar se sustenta sobre a noção de comunhão: CONGAR, 1973; DIANICH, 1975; HAMER, 1983.

estruturas e aqueles processos eclesiais nos quais a natureza sinodal da Igreja se exprime a nível institucional”; e por fim, diz respeito aos “*eventos sinodais* em que a Igreja é convocada pela autoridade competente e segundo específicos procedimentos determinados pela disciplina eclesiástica”.

Neste sentido, percebe-se que o tema sinodalidade trata do sentido profundo do ser Igreja, Povo de Deus, convocado a caminhar junto na comunhão e missão em que cada membro, individualmente e em conjunto, é chamado a contribuir, de acordo com o seu carisma e ministério, nas decisões e ações da vida eclesial. Cabe agora verificar o que cabe ao presbítero numa Igreja sinodal.

2.2 A sinodalidade e ministério presbiteral

Começamos a tratar o tema da sinodalidade na peculiaridade do ministério presbiteral a partir do seu reverso, o clericalismo. O dicionário Michaelis o define em primeiro lugar como “Partido clerical; partido dos que apoiam a conservação ou aumento do poder ou influência temporal da Igreja; sacerdotalismo” e, em seguida, como “Poder do clero ou da Igreja”. Neste artigo, por clericalismo entende-se toda e qualquer mentalidade e atitude autoritária, que infantiliza o outro, tendo-o sob sua tutela (ou opressão), favorecida pelos clérigos ou mesmo leigos, que favorece abusos de várias espécies (FRANCISCO, 2018B).

Desde o começo do seu pontificado, Papa Francisco através de gestos e de discursos trata desta questão. Até o momento, em pelo menos 28 ocasiões Francisco chamou a atenção para este problema. Segundo ele, o clericalismo é uma “atitude que não só anula a personalidade dos cristãos, mas tende também a diminuir e a subestimar a graça batismal que o Espírito Santo pôs no coração do nosso povo” (FRANCISCO, 2018A). Aqui se percebe sua relação, ou melhor dizendo, oposição à uma Igreja sinodal, pois prejudica diretamente a dignidade de cada fiel e conseqüentemente da Igreja num todo pois a Igreja é o Corpo de Cristo no qual todos os membros estão interligados: “Um membro sofre? Todos os outros membros sofrem com ele” (1 Cor 12, 26).

Papa Bento XVI já havia acenado também a questão, especialmente no importante texto da nona estação da Via-sacra na Sexta-Feira Santa de 2005: “Quanta sujeira há na Igreja, e precisamente entre aqueles que, no sacerdócio, deveriam pertencer completamente a Ele! Quanta soberba, quanta auto-suficiência!”. Desta forma Bento XVI já alertava que o problema do clericalis-

mo na Igreja não se tratava de um mau procedimento em um canto ou outro do mundo, mas um problema que afeta a Igreja inteira, algo que deveria ser transformado. Certamente, como afirma Francisco o clericalismo é “uma das perversões mais difíceis de eliminar hoje” e neste sentido cada um deve rever a sua conduta. O clero não é o detentor do Espírito Santo. O Espírito é livre, e age em cada um dos fiéis iluminando suas escolhas (EG 71). Cabe ao presbítero estar junto ao povo na sua busca das soluções necessárias para cada tempo, tendo a clareza que não é detentor das soluções, mas chamado a estar discernindo-as “com o nosso povo e nunca para o nosso povo nem sem o nosso povo” (FRANCISCO, 2018A).

Faz-se mister salientar que, por ser o clericalismo um problema generalizado, não basta apenas ser sinalizado pelos diretores espirituais, a nível particular, indicando o sacramento da confissão, tratado apenas a foro interno. Por mais que isto seja necessário, não basta. É necessário da parte de todos um combate ao clericalismo e toda forma de autoritarismo. “É impossível imaginar uma conversão do agir eclesial sem a [participação ativa de todos os membros do Povo de Deus](#)” (FRANCISCO, 2018, 18B). Cada membro da Igreja deve ajudar na superação do clericalismo participando ativamente de tudo aquilo que se refere a todos, nunca entregando a outros a responsabilidade que lhe compete. A Comissão Teológica Internacional afirma, neste sentido, que o grande desafio para a conversão pastoral é

intensificar a mútua colaboração de todos no testemunho evangelizador a partir dos dons e das funções de cada um, sem clericalizar os leigos e sem secularizar os clérigos, evitando em todo caso tentação de ‘um excessivo clericalismo que mantém os fiéis leigos à margem das decisões’(n.104).

Há uma necessidade de uma verdadeira “conversão pastoral” que se trata em primeiro lugar de uma conversão dos próprios pastores, ou seja, dos Bispos e de seus colaboradores no ministério pastoral, os presbíteros. Estes, são chamados a exercer, desde o primeiro grau da Ordem, conforme afirma na oração consagratória do Rito de ordenação, uma “autoridade discreta e a simplicidade de coração”, abandonando qualquer arrogância ou autoritarismo.

O clericalismo muitas vezes se ancora numa compreensão deturpada de alguns termos teológicos como “*alter Christus*” e “*in persona Christi*” de for-

ma a sacralizar figura do ministro ordenado em detrimento dos demais cristãos. O **Concílio Vaticano II** expressou com clareza que a vocação a santidade independe do estado de vida assumido pelos cristãos, cada um, seja qual vocação específica assumiu na Igreja, possui a mesma dignidade e o mesmo chamamento à santidade: “Comum é a dignidade dos membros (do povo de Deus), pela regeneração em Cristo; comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição; uma só salvação, uma só esperança e uma caridade indivisa” (LG 32). O Decreto *Presbyterorum Ordinis*, seguindo a perspectiva de comunhão entre os batizados destacada em outros textos conciliares, aponta já no início que o ministério sacerdotal participa da missão comum de todos os batizados (PO 2). Não pode haver, assim, nenhuma desigualdade, portanto, em Cristo e na Igreja” (LG 32). Abandona-se decisivamente a compreensão de Igreja como uma “sociedade de essência desigual que compreende duas categorias de pessoas”⁴. É certo que assim como num corpo, há na Igreja uma variedade de dons e ministérios (PO 2) e que, neste sentido, há uma diferença essencial entre o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico (LG 10). O presbítero é configurado ao Cristo cabeça, não é apenas um simples delegado ou representante da comunidade (CNBB, Doc. 110, n. 13). Isto porém não o coloca acima dos outros fiéis, mas ao seu serviço (EG 104). O sacerdócio ministerial deve ser visto em função do sacerdócio comum dos fiéis. O ministério sacerdotal de forma alguma é a “síntese dos ministérios”, mas sim o “ministério da síntese” (CNBB, Doc. 62, n. 69-70). Não é uma vocação para o “monopólio do ministério”, mas um chamado para animar a multiplicidade de ministérios na comunidade eclesial, toda ela ministerial. Seu carisma específico é o da “presidência da comunidade e, portanto, da animação, coordenação e – com a indispensável participação ativa e adulta de toda a comunidade – do discernimento final dos carismas.” (CNBB, Doc. 62, n. 69-70). Desta forma pode-se falar numa Igreja sinodal ou “toda ministerial”, de “corresponsabilidade diferenciada”, de “co-participação e co-responsabilidade”, de “comunhão e participação” ou de “comunhão e missão” (CNBB, Doc. 62, n. 69-70).

A fim de estabelecer uma Igreja no estilo sinodal, é estabelecida uma formação nos seminários que não vise apenas a formação filosófica ou teológica,

4. Pio X, na sua encíclica *Vehementer nos* (1906). Assim afirmava-se: “Essas categorias são tão claramente distintas entre si que só no corpo pastoral residem o direito e autoridade necessários para promover e dirigir todos os membros rumo às finalidades sociais; e que a multidão não tem outro dever senão o de se deixar guiar e de seguir, como um dócil rebanho, os seus Pastores”.

ou seja, a dimensão intelectual, mas que desenvolva a formação integral do candidato ao sacerdócio. Isso é perceptível quando no Documento *Pastores Dabo vobis* se apresentam as diversas dimensões da formação que devem ser desenvolvidas sobretudo nos seminários, a saber: a *humana, a intelectual, a espiritual e a pastoral*. Estas aqui explicitadas se tornam, em via de regra, as balizas para se pensar na formação integral do candidato ao sacerdócio (PDV 42-59).

3. Algumas indicações na educação para a sinodalidade nas casas de formação de novos presbíteros.

3.1 O presbítero como um místico

O Concílio Vaticano II através, especialmente, do capítulo V da Constituição *Lumen Gentium*, afirmou que o chamado à santidade é dirigido à todos os fiéis. “Todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: ‘esta é a vontade de Deus, a vossa santificação’ (1 Tess. 4,3; cfr. Ef. 1,4). (LG 39). Com isto não exime os presbíteros à este chamado, ao contrário, os incentiva na busca de santidade para que possam chegar à perfeição e assim como o Apóstolo dar um bom testemunho à comunidade (cf. 1Cor 4,16; 10,31.33; 11,1; Fl 3,17). Os presbíteros são chamados a santidade de vida, a crescer no amor de Deus e do próximo seja cumprindo suas obrigações diárias em especial as orações e sacrifícios em favor do rebanho e de todo o Povo de Deus, seja guardando o vínculo da unidade sacerdotal (LG 41).

No número 199 do texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, os bispos narram as necessidades do povo em relação aos seus presbíteros, e antes de tratar de qualquer ação pastoral que os mesmos possam desenvolver na comunidade de fiéis, tratam da vivência de santidade do presbítero: “O povo de Deus sente a necessidade de presbíteros-discípulos: que tenham profunda experiência de Deus, configurados com o coração do Bom Pastor, dóceis às orientações do Espírito, que se nutram da Palavra de Deus, da Eucaristia e da oração.” Os presbíteros são chamados a ser verdadeiros místicos, homens que fazem uma experiência de salvação e da misericórdia de Deus e que buscam orientar sua vida a partir desta experiência, pessoa que se nutre, assim como os demais cristãos da espiritualidade cristã, não sendo dela simples despenseiros ou, administradores de sacramentos.

Para evangelizar é necessário viver o evangelho, sentir a alegria no coração da intimidade com o Senhor. De fato, a alegria do anúncio nasce e é sustentada pela “experiência pessoal, constantemente renovada, de saborear a sua amizade e a sua mensagem. Não se pode perseverar numa evangelização cheia de ardor, se não se está convencido, por experiência própria” (EG, n. 266). O presbítero, como missionário de Cristo, assim como todo batizado, só pode evangelizar de fato, se do Cristo for um discípulo. O documento de Aparecida afirma ainda que a renovação da paróquia exige que o presbítero seja “um autêntico discípulo de Jesus Cristo, porque só um sacerdote apaixonado pelo Senhor pode renovar uma paróquia” (DAp, n. 201). Sem a vivência espiritual qualquer ministério está fadado ao fracasso (Jo 15, 1.4-5).

Tal relação de amizade do presbítero com o Senhor, deve ser cultivada já no seminário, de forma que os seminaristas “aprendam a viver em íntima comunhão e familiaridade com o Pai por meio do seu Filho Jesus Cristo no Espírito Santo. Destinados a configurar-se a Cristo Sacerdote por meio da ordenação, habituem-se também a viver intimamente unidos a Ele, como amigos, em toda a sua vida.” (OT 8). O seminário deve ser um momento forte de aprendizado de se ter os olhos fixos no Senhor, a semelhança dos membros da sinagoga de Nazaré, ouvindo e contemplando o ungido do Senhor (Lc 4,18-20). “É este o rosto de Cristo, no qual os olhos da fé e do amor dos cristãos devem permanecer fixos” (PDV 11). Esta premissa corrobora para que o candidato ao sacerdócio não se apegue a “gurus” que em algum momento podem lhe causar decepção e favorecer o abandono da vocação, e favorece para que o coração de pastor se desenvolva a partir de um encontro que é pessoal, feito entre duas pessoas singulares e que gera assim uma configuração singular embora parecida com os demais.

Desta experiência de comunhão com o Cristo, os presbíteros, guiados pelo Espírito, são chamados a apascentar o rebanho e ensinar sendo modelos do rebanho (At 20, 28; 1 Pd 5, 1-4), existindo e agindo, *in persona Christi* (BENTO XVI, 2010), para que o Senhor seja anunciado e a Igreja se edifique. Afim de corroborar nesta indicação do presbítero como um místico, o período de seminário é dividido atualmente a partir de quatro nomenclaturas e etapas: a propedêutica, a dos estudos filosóficos ou “do discipulado”, a dos estudos teológicos ou “de configuração”, e a pastoral ou de síntese vocacional. Com isso se evidencia que o enfoque para ser um sacerdote não está nos estudos acadêmicos mas na “ma-

turidade humana e vocacional requerida em cada fase” (RFIS, 3). Configurado a Cristo, o presbítero tem o cuidado da vida espiritual daqueles que lhe foram confiados, escutando-os e acolhendo-os (RFIS, n. 40). Conhecedores do “mistério” de Deus através de uma consciência profunda e uma experiência crescente é que os presbíteros, neste mundo de incertezas e de diferentes propostas, irão anunciar aquele que realmente traz a salvação para o ser humano (1 Jo 1,1-4). Habitando num contexto de decepções de busca de felicidade e gozo a longo prazo, os presbíteros, como homens místicos são chamados a suscitar a procura de Deus a todos aqueles que já estão cansados desta fadiga, a provocar aquela inquietação é própria do ser humano. Assim como Santo André, é chamado a comunicar a alegria do encontro pessoal com o Cristo, suscitando nos corações o desejo profundo de encontro com o Senhor e sendo um instrumento deste enamoramento (Jo 1, 41- 42).

Se o que define o processo sinodal é a capacidade de escuta do outro, o presbítero será, por sua vez, um mestre nesta arte a partir de uma escuta sincera e contínua da Palavra de Deus a qual é chamado a conservar no coração (Lc 2,1-21). Neste sentido é que o Concílio adverte:

é necessário que todos os clérigos, e sobretudo os sacerdotes de Cristo e outros que, como os diáconos e os catequistas, servem legitimamente ao ministério da Palavra, mantenham um contato íntimo com as Escrituras mediante a leitura assídua e o estudo diligente, a fim de que nenhum deles se torne pregador vão e superficial da Palavra de Deus, por não a ouvir de dentro (DV 25).

Em resposta à Palavra são chamados também a dirigir uma palavra a Deus, a abrir o coração para esta experiência de diálogo entre a Criatura e o Criador. Mergulhado na sociedade do barulho e da agitação caberá ao padre manter o devido silêncio frutífero para que possa escutar a voz de Deus e bem saber orientar a seus irmãos (1 Re 19,11-14). Caberá a ele, de forma especial a vivência litúrgica da vida da Igreja especialmente a Santíssima Eucaristia, a Confissão e a prática da oração das horas, buscando sua santificação própria e das pessoas que lhe foram confiadas (PDV 48).

Enfim como místicos, os presbíteros são chamados a procurar e enxergar o Cristo nas pessoas, vivendo o mandamento do amor, como homem da caridade e tornando-se servo dos outros, configurado também a Cristo pela Ordenação diaconal, procurando socorrer com afeto e solicitude de pai, de forma especial

aos mais pobres e desvalidos da sociedade (PDV 49). O padre, íntimo de Jesus, terá um coração de pastor (Jr 3,5) aprendendo a dialogar com todos, inclusive com aqueles que tem um pensamento diverso do seu, procurando não apenas a efetividade do planejamento pastoral mas a vivência da afetividade e da ternura com as pessoas com quem é chamado a se relacionar no seu cotidiano. Importa a Igreja que os presbíteros “nunca percam a consciência de serem discípulos em comunhão” (CNBB, Doc. 85, n. 342).

3.2 O presbítero como colaborador da Ordem episcopal

O Concílio Vaticano II desenvolveu uma teologia verdadeiramente sinodal em relação ao episcopado, que na verdade chamou de colegialidade episcopal, a escuta recíproca entre os bispos e sua missão comum de apascentar o rebanho do Senhor. Valorizou-se também a figura do bispo como pastor próprio em sua diocese, tendo também uma solicitude pastoral com a Igreja espalhada no mundo inteiro, mesmo que delas não tenha a jurisdição, apresentando o colégio dos bispos como sucessor do colégio apostólico e definindo o ministério presbiteral como ministério de colaboração para o cumprimento de sua missão (PO 2).

Os presbíteros participam diretamente da missão confiada por Cristo aos bispos. Unidos aos bispos, participam “da autoridade com que o próprio Cristo funda, santifica e governa o seu povo” (PO 2). Sua autoridade e missão estão fundamentadas na sua comunhão com o ministério episcopal. Pela ordenação todos os sacerdotes, diocesanos ou religiosos estão unidos ao corpo episcopal (cf. LG 28). Esta unidade entre o presbítero e o bispo destaca-se sobretudo em relação aos padres diocesanos. Estes, têm sua identidade, vida e missão no vínculo especial de comunhão com o seu bispo, realizado no dia de sua ordenação por meio da imposição das mãos e oração da Igreja. Papa Francisco, ao desenvolver o tema da espiritualidade do clero diocesano, a caracteriza pela “diocesanidade”, e afirma que esta possui “três abordagens, três relações”, sendo a primeira “a relação com o bispo”, e conclui: “não se pode ser um bom sacerdote diocesano, sem a relação com o bispo (FRANCISCO, 2018C). O clero religioso e consagrado, por mais que estejam na comunhão presbiteral e com o bispo não estão na maioria das vezes diretamente empenhados na vida diocesana no sentido de terem também suas ocupações de acordo com o seu carisma e as orientações do seu Superior. O clero diocesano por sua vez, estável numa Igreja particular, pode pensar, desenvolver e avaliar a caminhada da Igreja junto do

Bispo e do povo de Deus e com o bispo crescer na amizade e na corresponsabilidade. Pela ordenação é constituída uma relação sacramental entre presbítero e bispo, traço constitutivo da identidade do presbítero diocesano (CNBB, Doc. 110, n 47), ou seja, a relação com o bispo não é algo periférico mas algo fundamental na vida do presbítero, sobretudo diocesano.

Configurados ontologicamente ao Cristo Cabeça, Pastor, Servo e Esposo participam do seu único sacerdócio, na missão salvífica, como colaboradores da Ordem episcopal (RFIS, 35). O ministério episcopal, neste sentido, realiza-se concretamente pela ajuda necessária dos presbíteros, os quais “conferindo os sacramentos (...) unem-se hierarquicamente de diversos modos com o bispo, e assim o tornam de algum modo presente em todas as assembleias dos fiéis.” (PO 5). O bispo exerce o seu ministério, também por meio dos sacerdotes. Quando o documento da Comissão Internacional cita o relacionamento bispo e presbítero dentro da temática da sinodalidade retoma a *Christus Dominus* recordando que o documento

solicita aos Bispos a exercitarem o cuidado pastoral da Igreja a eles confiada em comunhão com o presbitério, servindo-se da ajuda de específico senado ou conselho de presbíteros e formulando o convite para que em cada Diocese se constitua um Conselho Pastoral, do qual façam parte Presbíteros, Religiosos e Leigos (n. 40).

A indicação conciliar reconhece a autoridade do bispo no governo de sua diocese porém o alerta que tal governo deve ser feito de forma colegial, ou sinodal. Cada bispo é convidado a formar estruturas de comunhão e participação nas quais se possa desenvolver uma escuta recíproca. Entre essas estruturas principais, está o conselho presbiteral e o conselho diocesano, dos quais os presbíteros devem tomar parte. Aqui se mostra claramente o valor do presbítero na diocese e o dever de escuta dos mesmos por parte dos bispos para tomar alguma decisão na vida da Igreja. Posturas autoritárias, em que o Bispo se pensa como um monarca absoluto a decidir a vida de sua Igreja “particular” sem qualquer diálogo e escuta, pelo menos dos demais pastores, não se sustentam a partir do Concílio Vaticano II. É necessário abrir-se ao estilo sinodal. Não se pode resolver tudo com leis elaboradas com especialistas, mas muitas vezes distantes da escuta e das decisões dos presbíteros. É necessária uma escuta mútua entre os pastores da Igreja, escuta que é significa mais que ouvir:

Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual. Escutar ajuda-nos a individuar o gesto e a palavra oportunos que nos desinstalam da cômoda condição de espectadores. Só a partir desta escuta respeitosa e compassiva é que se pode encontrar os caminhos para um crescimento genuíno, despertar o desejo do ideal cristão, o anseio de corresponder plenamente ao amor de Deus e o anelo de desenvolver o melhor de quanto Deus semeou na nossa própria vida (EG 171).

A escuta diz respeito portanto da abertura à docilidade do Espírito que gera a comunhão entre diferentes a partir do respeito, da valorização do outro, da escuta e do diálogo. O caminho sinodal da Igreja também depende por sua vez da vivência concreta dessas estruturas de comunhão que não devem ser apenas efetivas, mas também afetivas. Se faz necessário um espírito comunitário que sustente as estruturas de escuta, um estilo de vida em que “os presbíteros reconheçam o bispo como seu verdadeiro pai e obedeçam-se com respeito” e estes, por sua vez, os considerem “filhos e amigos, como fez Cristo, que aos seus discípulos não chamou servos, mas amigos” (LG 28).

Já no seminário esse espírito de coparticipação e corresponsabilidade devem se fazer presente “seja pelo cultivo da confiança e respeito mútuo, acolhendo as diferenças e sabendo dialogar (CNBB, Doc. 110, n. 176), seja na administração dos recursos em vista de sua formação comum (ibidem, n. 177). É o ambiente favorável para o crescimento de um espírito de comunhão, acolhida e solidariedade dos presbíteros entre si e com o bispo.

3.3 O presbítero inserido num só presbitério

O Presbitério tem participação direta na missão apostólica de apascentar o rebanho do Senhor e cada presbítero, participa dela não de forma individual, mas coletiva, enquanto membro do presbitério:

Os presbíteros, elevados ao presbiterato pela ordenação, estão unidos entre si uma íntima fraternidade sacramental. Especialmente na diocese a cujo serviço, sob o Bispo respectivo, estão adscritos, formam um só presbitério. Embora ocupados em diferentes obras, exercem o mesmo ministério sacerdotal a favor dos homens (PO 8)

Existe essencialmente no ministério presbiteral uma natureza comunitária do ministério que deve ser vivido sempre em comunhão com os demais presbíteros. Em virtude da própria ordenação, o presbítero é parte de uma família,

na qual o Bispo é o pai” (cf. CD 16 e 28). Importante o texto salientar que não se trata de uma união instrumental, de um colegiado que tem sua razão de ser no fim prático de uma pastoral de conjunto, antes trata-se de uma ligação não apenas efetiva mas também afetiva. O presbítero é chamado a perceber o presbitério como sua família, irmãos unidos entre si, conduzidos por um pai – o bispo diocesano. Alguns poderiam cair no erro de pensar que a vida comunitária entre os presbíteros seja algo próprio da vida religiosa. Isto, porém sucumbe quando a Igreja afirma que “a pertença ao presbitério exige a fraternidade presbiteral como traço fundamental da identidade do presbítero diocesano” (RFIS, n. 71). Também o presbítero diocesano é chamado a viver de forma comunitária com os demais presbíteros o seu ministério. Já no Concílio Vaticano II se destaca a fraternidade presbiteral da qual muito se fala hoje. Afirma que os presbíteros devem cultivar os laços de fraternidade através da oração comum, da recreação de espírito, de momentos que cultivem certa vida em comum como por exemplo morar juntos tomar refeições em comum ou pelo menos terem mais reuniões e ainda diz que devem ajudar-se mutuamente de forma especial àqueles que passam dificuldades até mesmo com uma advertência discreta, procedendo sempre como “verdadeiros irmãos e amigos”, sendo de “máxima importância que todos os sacerdotes, diocesanos ou religiosos se ajudem mutuamente” (PO 8). A questão da sinodalidade aqui aparece de forma decisiva pois ela trata em primeiro lugar da capacidade de ver o outro e ouvi-lo. Hoje cresce o número de suicídios no mundo incluindo também os sacerdotes. Sem querer de forma alguma afirmar que muitos casos se referem a problemas de relacionamentos vividos dentro mesmo do presbitério, quer-se afirmar aqui que se um presbítero encontrasse no seu presbitério um ambiente de escuta e de acolhimento muitos destes casos não viviam a se concretizar. É preciso assim fazer ressoar com maior eloquência o convite a comunhão através de atitudes concretas como demonstrou o Concílio: “a mesma sagrada ordenação e a mesma missão criam entre todos os presbíteros laços de íntima fraternidade, que deve traduzir-se espontânea e alegremente na ajuda mútua, espiritual e material, pastoral e pessoal, nas reuniões, na comunhão de vida, de trabalho e de caridade” (LG 28).

Papa Francisco, em certo discurso feito a seminaristas indicou o erro que se vive no lugar da necessária escuta: a “tagarelice”, a bisbilhotice, o mexerico que segundo ele, é a peste do presbitério; e, ainda, indicou a necessidade de

ser verdadeiro e de não falar do outro pelas costas, mas se for necessário falar-lhe algo, dizê-lo de frente para se superar desacordos e se viver em harmonia, recordando São Basílio, no Tratado sobre o Espírito Santo, em que afirma que o Espírito é a harmonia! (FRANCISCO, 2018C). Já no seminário, tal espírito de comunhão é chamado a ser desenvolvido através de um relacionamento mútuo sincero e transparente (RFIS, n. 45), possibilitando a construção do presbítero como “o homem da comunhão” (PDV, n. 18).

Por fim, em busca de uma melhor vivência da sinodalidade, convém recordar, no presbitério, a missão do conselho presbiteral, que conforme apresenta o Concílio Vaticano II é o “conselho ou senado de sacerdotes representantes do presbitério”, tendo como finalidade a colaboração ao Bispo no governo da Diocese” (PO 7). Ele, especialmente naquelas dioceses em que o presbitério é grande, colabora diretamente para que os presbíteros sejam ouvidos pelo bispo e possam colaborar de forma mais concreta nas decisões acerca da vida da Igreja.

3.4 O presbítero: membro da comunidade de batizados

Já foi afirmada aqui a valorização que o Concílio Vaticano II deu aos leigos e leigas ao recuperar a dignidade batismal como elemento chave da vivência da comunhão e missão na Igreja. Com isto a vocação presbiteral é situada no horizonte da vocação batismal. A unidade e a dignidade da vocação batismal precedem qualquer diferenciação vocacional na Igreja.

Dentro da multiplicidade dos membros e dos carismas na Igreja, frutos da ação do Espírito Santo que à causa a diversidade e a comunhão dos membros do Corpo de Cristo, em que “nem todos os membros têm a mesma função” (Rm 12,4), Deus quis instituir o sacerdócio ministerial para a santificação de seu povo, mediante sobretudo, aos sacramentos. (PO 2). Unidos ao bispo, são chamados a ser pastores e guias humildes, mas dotados também de autoridade ministerial e chamados a cumprir a paternidade espiritual. Sua autoridade é vivida no espírito de serviço e por amor a Cristo, sem querer tirar proveito para si (cf. 1Pd 5,3).

Papa Francisco em certa ocasião afirmara que a ordenação estabelece laços do presbítero “com o Papa, com o Corpo episcopal, com o Bispo próprio, com os outros presbíteros, com os fiéis leigos” (Congregação para o Clero, 2013, n. 30), ou seja, indica-se que a ordenação confirma, fortifica e estimula o relacio-

namento entre clero e laicato. E mais, tal relacionamento com os leigos e leigas constitui uma das três características da espiritualidade do sacerdote, em especial do sacerdote diocesano (FRANCISCO, 2018C).

O presbítero é chamado a ser um líder e um diretor espiritual na comunidade estando à frente de sua comunidade de fiéis e mas também deve se ver como cristão entre cristãos, no meio, inserido, na comunidade “‘na frente’ de seus irmãos, dos outros cristãos, mas também se vê como cristão entre outros cristãos, ainda mais, como irmão em Cristo, como irmão em quem a Igreja se representa de uma maneira especial, e que está ‘no meio’ dela” (GRESHAKE, 2003, p. 428). Assim perceber-se-á que não poderá estar em oposição às irmãs de fé mas unido a eles e à seu serviço. Aqui trata-se de um ponto fundamental. Não se pode haver antagonismos na Igreja, que é essencialmente uma comunhão de fiéis com a Santíssima Trindade e entre si.

Embora o Concílio Vaticano II não tenha usado o termo sinodalidade, vai desenvolver nos seus documentos uma eclesiologia de comunhão, conclamando às autoridades eclesiais a atitude de escuta dos leigos em vista da edificação da Igreja e o bom cumprimento de sua missão:

Os presbíteros reconheçam e promovam sinceramente a dignidade e participação própria dos leigos na missão da Igreja. Estejam dispostos a ouvir os leigos, tendo fraternalmente em conta os seus desejos, reconhecendo a experiência e competência deles nos diversos campos da atividade humana, para que, juntamente com eles, saibam reconhecer os sinais dos tempos (PO 9)

Nos textos conciliares já se percebe a indicação do que chamamos hoje de Igreja sinodal, uma Igreja em que cada um tem sim o seu carisma e ministério próprio, mas que antes de tudo se têm a consciência que todos pertencem ao mesmo Povo de Deus chamado a edificar a Igreja e levar ao mundo o Evangelho da salvação. O surgimento do conceito de sinodalidade na consciência eclesial, traz à tona uma necessária vivência da participação e da corresponsabilidade na vida e na missão da Igreja, envolvendo todos os batizados e batizadas, a partir da crença na comum dignidade e na ação do Espírito em cada um dos membros da Igreja. Os leigos aqui são chamados a ser verdadeiros sujeitos eclesiais (NOCETI In CODA, 1999, pp. 93-105), não apenas executando tarefas que lhe são atribuídas pelo clero, mas chamados a juntos, buscar a luz do Espírito Santo para perceber os caminhos a serem trilhados pela Igreja. Caberá assim aos

presbíteros contribuir para um laicato adulto, favorecendo uma forte experiência de Deus na comunidade, sendo neste sentido um verdadeiro líder espiritual e vivenciando relações de escuta com os leigos e leigas seja a nível interpessoal, seja a nível estrutural como o Conselho Pastoral Paroquial e o Conselho Econômico Paroquial.

Se na atual disciplina, o processo das decisões da Igreja deve ser feito de forma sinodal enquanto a tomada de decisões está restrito ao âmbito hierárquico, o dever de escuta por parte da hierarquia é um dever de consciência que deve ser tomado a sério pelos pastores. Da postura sinodal de escuta depende a verdadeira consciência da fé na ação do Espírito Santo (EG 119) em toda a comunidade dos fiéis e a eficácia da evangelização pois “seria inadequado pensar num esquema de evangelização realizado por atores qualificados, em que os demais fiéis fossem apenas receptivos à sua ação” (EG 120). Cabe aos líderes da Igreja a consciência de que “Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto de fé - o *sensus fidei* - que os ajuda a discernir o que realmente vem de Deus” (EG 119) e suscitar a participação cada vez mais ativa de todos os fiéis na vida e na missão da Igreja.

Quanto a formação para esta vivência da fraternidade com os irmãos leigos e leigas faz-se mister ressaltar que o período da formação não deve ser um período de clausura, de fechamento para relações externas, mas ao contrário, cabe ao Seminário a criação de laços com os familiares dos seminaristas, suas paróquias, seus vizinhos, etc. (cf. CNBB, Doc. 110, n. 179). A inserção do seminarista na realidade concreta da vida das pessoas, que nunca pode deixar de ser sua, pode proporcionar a edificação de homens de diálogo, presbíteros não fechados em guetos clericalistas, que não sabem dialogar com a sociedade e com a cultura por não saber mais se relacionar com as pessoas. Uma pastoral de coparticipação necessitará de pastores bem formados a nível humano, por isso a Igreja orienta que desde a fase propedêutica ao Seminário maior, seja cultivada “a formação não só do ponto de vista intelectual, mas também e, sobretudo, humano e espiritual” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998).

Considerações finais

Na trajetória vocacional dos jovens há, alguns fatores que podem favorecer com que a vivência do pastoreio não seja condizente com a vontade de Deus, gerando pastores que não estão interessados com o bem das ovelhas, mas con-

sigo próprios. Os casos de autoritarismo e clericalismo hoje vistos revelam a necessidade de um cuidado especial na formação de novos presbíteros para que a Igreja possa ser sinodal verdadeiramente, uma Igreja de comunhão, participação e missão na qual todos os seus membros se sentem vocacionados e enviados e possam exercer sua vocação batismal dentro e fora da Igreja.

Neste tempo de crise e de barulho, em que modelos de presbíteros são forjados a luz de presbíteros midiáticos, pouco inseridos na vida diocesana, preocupados com os mais pobres e comprometidos com o protagonismo dos leigos e leigas, surge a necessidade de uma atenção especial aos seminários para que possam ser centros de uma espiritualidade cristã sólida e madura, formando cristãos e pastores adultos que dialoguem com a sociedade e favoreçam para que todos na Igreja possam exercer seu direito e dever na evangelização.

Percebendo cada vocacionado ao sacerdócio, os formadores são chamados a favorecer o crescimento de cada um enquanto pessoa e cristão, fomentando a o desejo de uma vivência profunda de comunhão com Deus e com os demais membros da Igreja em vista da comunhão de todo gênero humano. Certamente o que a Igreja espera dos seminários é que possam formar discípulos e missionários enamorados de Cristo, pastores “com o cheiro das ovelhas” que vivam no meio delas para servi-las sendo uma presença do Cristo Bom Pastor.

O tema da sinodalidade, neste sentido, por visar esta disposição de estar à escuta do Espírito de Deus e dos outros irmãos e irmãs, fomentando laços de comunhão e amizade, desenvolvido de forma efetiva e afetiva nas casas de formação pode contribuir para que a Igreja no meio da humanidade dividida em contínua discórdia brilhe como sacramento de unidade. A formação à sinodalidade pautada sobretudo no horizonte da unidade do presbítero com Cristo, com o bispo, com o presbitério e com a comunidade de fiéis em geral pode ocasionar uma primavera nos rumos da evangelização.

Referências

BAUMAN, Z. *Vida para consumo: A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CODA, P.; REPOLE, R.(cur). *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più vocé al Documento della Commissione teologica Internazionale* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2020).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Diretrizes para a formação

- dos Presbíteros da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2019. (Doc. n. 110).
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Missão e ministério dos cristãos leigos e leigas. São Paulo: Paulinas, 1999. (Doc. n.62).
- CONGAR, Y. "A Igreja como Povo de Deus" In: Concilium 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1965.
- CONGAR, Y. *Ministeri e comunione ecclesiale*. Bologna: EDB, 1973.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Sinodalidade na vida e na missão da Igreja. Brasília: Edições CNBB, 2018. (Documentos da Igreja 48).
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Documento informativo. O PERÍODO PROPEDEÚTICO. (1998) Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19981005_semin_proped_po.html Acesso em: 10 out. 2022.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. Diretório do Ministério e Vida dos Presbíteros. (Documentos da Igreja, 12) Brasília: Edições CNBB, 2013, n. 30.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA. Texto conclusivo. 5 ed. Edições CNBB: Brasília, 2008. (Documento de Aparecida)
- DIANICH, S. *La chiesa mistero di comunione*. Torino: Marietti, 1975.
- GRESHAKE, G. Ser sacerdote hoy: teología, praxis pastoral y espiritualidad. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- HAMER, J. *La chiesa è una comunione*. Brescia: Morcelliana, 1983.
- KASPER, W. Igreja Católica: essência, realidade, missão. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2012.
- MASCIARELLI, M. G. Le radici del Concilio: per una teologia della sinodalità. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2018.
- MOELLER, C. "Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium". In: MILLER, J. M. (Ed.). La teologia dopo il Vaticano II. Brescia: Morcelliana, 1967.
- PAPA BENTO XVI. NONA ESTAÇÃO. Jesus cai pela terceira vez. Via-sacra na sexta-feira santa de 2005. Disponível em https://www.vatican.va/news_services/liturg/2005/via_crucis/po/station_09.html Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA BENTO XVI. Audiência Geral. Quarta-feira, 14 de Abril de 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100414.html Acesso em: 10 out. 2022.

- PAPA BENTO XVI. Discurso aos cardeais em 22 de dezembro de 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051222_roman-curia.html Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. Carta ao Cardeal Marc Ouellet, Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, 19 de Março de 2018. (A) Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. Carta ao povo de Deus. 1 de janeiro de 2018. (B) (Documentos Pontifícios, 35) Brasília: Edições CNBB, 2018.
- PAPA FRANCISCO. Discurso à Cúria Romana na apresentação de votos natalícios. Sala Clementina Sábado, 21 de dezembro de 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.htm. Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. Discurso à Comunidade do Pontifício Seminário Regional das Marcas Pio XI. 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/june/documents/papa-francesco_20210610_seminario-ancona.html Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. Discurso aos seminaristas da Arquidiocese de Agrigento. 2018(C) Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/november/documents/papa-francesco_20181124_seminaristi-agrigento.html Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. Discurso por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição o Sínodo dos Bispos. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html Acesso em: 10 out. 2022. Acesso em: 10 out. 2022.
- PAPA FRANCISCO. *Episcopalis communio*. Constituição Apostólica sobre o Sínodo dos Bispos (EC) (Documentos Pontifícios, 36) Brasília: Edições CNBB, 2018.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium (EG)*. (Documentos Pontifícios, 17) São Paulo: Paulinas, 2013, n. 30.
- PAPA JOÃO PAULO II. *Carta apostólica Novo Millenio Ineunte* (NMI). 2000. São Paulo: Loyola, 2001.
- PAPA JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores dabo vobis* (1992), (PDV). São Paulo: Paulinas, 1998.
- PAPA PIO X. **Lettera encíclica *Vehementer nos*** (1906). Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.

[html](#) Acesso em: 10 out. 2022.

PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA A AMÉRICA LATINA (PCAL). *Recomendações pastorais da Assembleia plenária: A formação sacerdotal nos seminários*. (Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_20090220_pastorale_po.html . Acesso em: 10 out. 2022.

SANTO IRINEU DE LION. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 2014.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

Sim, todo corpo é sagrado: reflexões sobre a corporalidade na tradição bíblica e protestante

Yes, everybody is sacred: reflections on corporality
in the biblical and protestant tradition

*Walace Alexsander A. Cruz

Resumo

O presente artigo se debruça sobre a temática da corporalidade, pensada à luz da tradição bíblica e da teologia luterana/protestante. Objetivamos a) apontar as influências do platonismo no pensamento cristão em relação a corporalidade; b) assinalar os danos causados à teologia cristã, em sua compreensão da corporalidade, em sua apropriação do platonismo; c) enumerar alguns aspectos bíblicos que dão base a uma legítima reflexão cristã sobre a corporalidade; d) analisar sob o viés da tradição protestante (Lutero, Melâncton e Bonhoeffer) como a sacralidade perpassa o horizonte da corporalidade. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica, especificamente, a produção teológica protestante em sua abordagem sobre a corporalidade. Como produto da investigação, o artigo defende a sacralidade da corporalidade, portanto, um cuidado necessário consigo mesmo, assim como, com o *outro*; no mistério da Encarnação do *lóγος*, a corporificação de Deus sacraliza a corporeidade humana.

Palavras-chave: Jesus Cristo; Sacralidade; Corporalidade; Encarnação; Cuidado.

Abstract

The present article deals with the theme of corporality, thought in the light of the biblical tradition and Lutheran/Protestant theology. We aim at a) pointing out the influences of Platonism in Christian thought about corporality; b) pointing out the damages caused to Christian theology, in its understanding of corporality, by its appropriation of Platonism; c) enumerating some biblical aspects which give basis to a legitimate Christian reflection about corporality; d) analyzing from the point of view of the Protestant tradition (Luther, Melancton and Bonhoeffer) how sacredness pervades the horizon of corporality. The methodology used is bibliographic research, specifically, the Protestant theological production in its approach to corporality. As a product of the research, the article defends the sacredness of corporality, therefore, a necessary care with oneself, as well as, with the other; in the mystery of the Incarnation of the *lóγος*, the corporality of God sacralizes human corporeality.

Keywords: Jesus Christ; Sacrality; Corporality; Incarnation; Care.

*Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJÉ). Contato: professorwalacealexander@yahoo.com

Texto enviado em
25.04.2023
Aprovado em
31.05.2023



Introdução

Temos conhecimento de que nichos da filosofia grega influenciaram diretamente a elaboração do pensamento teológico cristão entre os séculos II-IV, desde os chamados “pais da Igreja”, de onde deriva a teologia patrística até a longa Idade Média que durou dos séculos IV até finais do XIV. Uma análise detida sobre a teologia patrística evidencia as contribuições da filosofia grega para a elaboração de uma sólida teologia cristã. São Basílio assinalava que assim como Moisés soube aproveitar de todo o arsenal de conhecimento oferecido pela cultura egípcia, ou como Daniel fez bom uso dos saberes proporcionados por Babilônia, ou ainda como Paulo bebera tanto da cultura do judaísmo quanto do helenismo, o cristão não apenas podia, mas deveria saber aproveitar-se daquilo que o mundo “pagão” tem a oferecer (SÃO BASÍLIO, 2012).

Os exemplos do que apontou São Basílio são as duas inteligências mais destacadas do cristianismo na Idade Média, a saber, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. O primeiro, leitor de Platão, o segundo, de Aristóteles. Todavia, essa apropriação da filosofia grega pelo cristianismo acarretou sérios problemas para a teologia cristã e para a cosmovisão formada por ela. Neste trabalho, apontamos um deles, que nos ocorre como objeto de investigação, a saber, o modo de compreender a corporalidade.

Em linhas gerais, o platonismo tinha uma compreensão dicotômica do mundo, da realidade, do homem. No que tange à dimensão antropológica, Platão compreendia que o humano era alma e corpo. Sendo a alma a entidade real, supranatural, ideal, à procura da perfeição. Em contrapartida, o corpo era a entidade ilusória, pervertida, corrompida, maligna, desprovida de qualquer possibilidade de alcançar redenção. Grosso modo, para Platão o corpo se reduzia à prisão da alma, assim, redenção era a libertação da alma do claustro do corpo.

Nota-se que esta perspectiva teve séria influência sobre a elaboração da teologia cristã, assim como, tornou-se lentes por meio das quais se lidava ou ainda hoje, se lida com o olhar sobre a corporalidade. Comumente é ensinado em círculos cristãos¹ de estudos, sermões dominicais de cunho escatológico, e

1. Aqui, nosso recorte está especificamente em círculos protestantes/evangélicos, onde está situado o horizonte de nossa reflexão neste artigo.

até mesmo em seminários de matriz fundamentalista, que a soteriologia cristã se funda na promessa de que Jesus Cristo regressará para *levar a alma para o céu*. Portanto, tal compreensão dicotomiza o ser humano, consciente ou inconscientemente diaboliza a corporalidade e beatifica a alma. Infere-se que salvação é salvação *do* corpo, e não salvação *no* corpo. Neste sentido, anuncia-se platonismo transvestido de cristianismo.

Não é acaso que durante a longa Idade Média o corpo era secundarizado, ou como assinalamos, diabolizado. Associava-se a santidade à vida monástica, reclusa, austera, rígida, severa. O corpo deveria ser reprimido de todas as formas, não era incomum autoflagelações, além das diversas formas de privações. A figura arquetípica do santo (a), era o monge ou a freira, reclusos em um convento, dedicados exclusivamente às orações, penitências, estudos e distantes do mundo, das corporalidades. Em suma, importava o cuidado da alma, a custo do sacrifício do corpo, entendido como meramente sede da tentação e do pecado.

Ainda hoje, esta mentalidade medieval permanece em diversos nichos cristãos. Urge um retorno à reflexão sobre uma teologia da corporalidade. Afinal, o que as fontes judaico-cristãs têm a dizer sobre o corpo? Como Jesus Cristo e a literatura neotestamentária lidam com a temática? De modo mais delimitado, o que a tradição protestante reflete sobre a temática da corporalidade? Analisemos.

1 O corpo na protologia e na escatologia judaica

O corpo tem origem sagrada porque é criação divina. Esta é a primeira informação/afirmação com a qual lidamos ao abrirmos o livro do *Gênesis*. Segundo a narrativa criacional “o Senhor Deus modelou o homem da argila do solo; soprou alento de vida em seu nariz, e o homem se transformou em ser vivo” (Gn 2,7). O relato criacional intui a sacralidade da corporalidade. Ora, se Deus lidasse de modo antipático, reprovável ou ainda diabólico com o corpo, por que ele mesmo criaria o homem constituído de corporalidade? Ao narrar a criação aos Colossenses, Paulo fala de uma miríade de seres criados sem corpo, de substância espiritual, suprafísica (Cl 1,16). Mas o ser humano é singularizado pela sua corporalidade, tanto quanto sua racionalidade.

A protologia judaica aponta a relação da sacralidade amalgamada com a corporalidade. Assim, lidamos com uma perspectiva holística e não dicotômica

do ser humano. Quer dizer, não significa que a antropologia-teológica judaica não faça distinção de alma e corpo, mas que esta distinção não implica em oposição. Isto se torna mais luminoso no conjunto das narrativas da Bíblia Hebraica.

Na literatura que forma a Torá, Deus evidencia seu cuidado com o corpo ao se autorrevelar como aquele que cura seu povo (Ex 15,26). Se numa mentalidade grega, o findar do corpo seria encarado como um caminhar em direção à libertação, na tradição judaica, a cura do corpo, sua reabilitação e preservação são entendidos como dádiva e manifestação da bondade do criador. Nos livros sapienciais o trato com o corpo define e distingue o sábio do tolo, o bondoso do impiedoso “o homem bondoso faz bem a si mesmo, o impiedoso destroça sua própria carne” (Pv 11,17).

O ponto áureo da teologia da corporalidade no judaísmo está em sua escatologia. Na redenção judaica o corpo não é ignorado, desprezado, suplantado ou destruído. Pelo contrário, a redenção está necessariamente vinculada à corporalidade. O que fundamenta esta afirmação é justamente a fé na ressurreição. Nos profetas a convicção da ressurreição está desvelada, segundo Isaías “os teus mortos [Jerusalém] e o meu cadáver ressuscitarão; despertai e exultai” (Is 26, 19). Daniel profetizou que “muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e nojo eterno” (Dn 12,2).

A fé judaica na ressurreição traz em seu bojo, na esperança da redenção aguardada, a importância da corporalidade no horizonte de sua espiritualidade. Da teologia da protologia à teologia da escatologia, o judaísmo não ignora ou diaboliza o corpo, pelo contrário, lida de modo cuidadoso, respeitoso e sacro com a corporalidade. Porque na protologia o corpo é produto da criação divina, lugar onde a vida acontece, por onde Deus perpassa e se manifesta; é do corpo que Deus se apropria para falar ao homem, para anunciar sua mensagem, para entregar suas leis. É no corpo onde a ética exigida por YHWH pode e deve ser cumprida.

Na escatologia judaica não identificamos nenhuma dicotomia, mas uma redenção que é integral, provavelmente, ao contrário da perspectiva platônica posterior, mais acentuada no corpo que na alma. A redenção alcança a totalidade da pessoa humana, sua integralidade, na manifestação da redenção, nada escapa-a, o inteiro do ser humano é abarcado. Assim, o corpo não é descartado, mas resgatado, restaurado e redimido.

2 O corpo na teologia neotestamentária

A teologia neotestamentária vai além da teologia judaica em vários aspectos, inclusive em sua reflexão sobre a corporalidade. O ponto vernal é a fé no mistério da Encarnação. Para o judaísmo Deus criou o corpo, para o cristianismo, o Deus que criou o corpo, se fez corpo. Segundo o evangelho “o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e verdade” (Jo 1,14). A corporificação do Deus-Filho na história radicaliza a relação do cristão com a corporalidade. A Encarnação é fundamental para a redenção, ao tornar-se corpo, Deus se torna comum ao ser humano, e comunga com a humanidade; mas sua comunhão é salvífica na totalidade de tudo aquilo que abarca a integralidade da pessoa humana.

Há um paradoxo posto pelo cristianismo. A espiritualidade não está na superação da corporalidade, mas *se dá na corporalidade*. Contra o platonismo ortodoxo ou o gnosticismo situado no tempo do surgimento da comunidade de Jesus Cristo, a libertação não ocorre na transposição do corpo, mas exatamente *no* corpo. Contra a fuga do corpo, suposto caminho da redenção no platonismo, o cristianismo anuncia a entrada de Deus no corpo; portanto, a corporalidade humana foi território onde Deus esteve encarnado; o corpo então, é localização onde habita o divino, ponto de irrupção da redenção, porque Jesus Cristo foi ressuscitado, seu corpo foi glorificado. Todo diabolismo em relação ao corpo é, portanto, rechaçado.

Ora, se Deus tornou-se corpo, este não pode mais ser secundarizado ou ignorado. Com o advento da Encarnação *o corpo torna-se lugar teológico* relevante. No anúncio da corporificação do Deus-Filho, o evangelho cativa nossa atenção para a reflexão e a relação com a corporalidade humana. O *múnus* da fé cristã está no Deus encarnado. Logo, o eixo de sua relação com a corporalidade, para além do judaísmo herdado é inteiramente ressignificado. Para descobrirmos essa ressignificação precisamos refletir sobre o que as fontes alimentadoras da fé cristã nos dizem.

2.1 Jesus e o corpo

A importância do corpo está ressaltada no transcorrer de todo o evangelho, assim como, de toda a literatura neotestamentária. Segundo Lucas, Jesus disse que “a vida é mais importante que a comida, e o corpo, mais do que as roupas” (Lc 12,23). Tais dizeres nos aponta a valorização da corporalidade por Jesus

Cristo. O corpo na antropologia jesuana *é importante*. Notamos ainda uma locução conjuncional correlativa, *mais do que*, o que acentua o valor do corpo. Sobretudo, no contexto de uma sociedade utilitarista e materialista, onde a coisificação do humano, da mercantilização do corpo é evidenciada, os dizeres do evangelho ganham ainda mais força. Aponta que o corpo tem valor que sobressalta ao das coisas. Se as coisas são utilizáveis, a objetificação do corpo é combatida, contestada; inaceitável. No ideário jesuano, o corpo é um território sagrado, portanto, deve ser cultivado.

O evento Jesus Cristo é soteriológico, mas também é ético. A salvação de origem transcendental, se imanou na história, para salvar a criatura perdida, mas também para ressignificar o mundo caído à luz do mundo escatológico redimido. Na ética de Jesus Cristo, o corpo precisa ser defendido contra toda violência. Para Jesus Cristo o corpo é território sagrado, assim, toda profanação é rechaçada. Caso notável é o da mulher flagrada em adultério. Contra aqueles que queriam apedrejá-la, Jesus Cristo fez frente, em defesa da mulher (Jo 8,1-11).

Salta ao leitor dos evangelhos a relação de Jesus Cristo com os corpos. Segundo as narrativas, ele tocava leprosos, permitia ser tocado por mulheres consideradas imundas pela sociedade à época, sentava-se em comunhão à mesa com sujeitos tidos por pecadores (cf. Mt 8,2-3; 9,10, 20-22; 11,18ss). Na contramão de uma sociedade cuja religiosidade era legalista e excludente, Jesus Cristo se colocava como acolhedor e insurgente.

Os relatos de curas, realizados por Jesus Cristo nos corpos apontam para a redenção escatológica esperada pela bimilenar fé cristã; sinalizam para esta redenção cristã e não platônica que engloba a totalidade da pessoa humana, portanto, seu corpo. Em resposta aos seus interlocutores, segundo Lucas, Jesus Cristo disse “se eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente a vós é chegado o reino de Deus” (Lc 11,20). Os milagres foram sinais escatológicos que ilustraram a redenção esperada. Na cura daquelas corporalidades aludia-se à redenção em sua universalidade, de todos aqueles que cressem em Jesus Cristo.

Em chave existencial e escatológica, notamos que as enfermidades têm ligação com o demoníaco, enquanto a cura com o divino. Ao “expulsar demônios”, Jesus Cristo destronava o domínio das trevas, e instaurava o reinado de Deus que desdiaboliza a condição humana. Na dinâmica do Reino de Deus anunciado por Jesus Cristo, ocorre a humanização da pessoa, mas vislumbramos um salto

mais ao longe, no impulso da fé: a sacralização do humano que perpassa toda a sua corporalidade. Assim, em Jesus Cristo, curar o corpo é restaurar um território reservado à ocupação do sagrado.

2.2 O corpo na teologia de Paulo

Paulo, apóstolo de Jesus Cristo prossegue na esteira do pensamento jesuano. Aos de Corinto, Paulo aponta o corpo como território demarcado por Deus, segundo Paulo é dever cristão glorificar “a Deus com o próprio corpo” (1Cor 6,20). Àqueles que lidavam de modo descuidado ou vergonhoso com o corpo, Paulo exorta-os a tratarem o corpo de maneira “santa e honrosa” (1Tess 4,4). Certamente a sacralidade do corpo ganha seu ápice quando Paulo postula o corpo como “templo do Espírito Santo” (1Cor 3,16). Na mentalidade cristã, o corpo não é enclaustro da alma, mas morada do Espírito Santo. Na tradição platônica a redenção estava no escapamento do corpo, para Paulo, a redenção está no mistério da Encarnação onde Deus entra para dentro do corpo.

É a partir desta compreensão que Paulo reprova todo tipo de promiscuidade e as formas de vida levianas efervescentes no mundo europeu de seu tempo, não diferentes do dos nossos tempos. A prostituição, por exemplo, é condenada porque “quem comete pecado sexual, peca contra seu próprio corpo” (1Cor 6,18). Tradicionalmente, o pecado estava situado na relação humano-Deus, quer dizer, entre a criatura e o criador. Todavia, à luz da ressignificação da corporalidade, no evento Jesus Cristo, a sacralidade do corpo é tão radicalizada, que é possível pecar contra seu próprio corpo, assim como, profanar o corpo do *outro*, que nos ocorre como sacralidade inviolável.

3 O corpo na teologia protestante

A teologia de Martinho Lutero está claramente atravessada pelas questões pulsantes em seu tempo. Seus escritos evidenciam uma preocupação seminal com a polêmica sobre a justificação; é raro encontrar um escrito de Lutero em que não se perceba a temática da justificação pela fé de modo explícito ou implícito. Seus embates teológicos com o catolicismo do século XVI, assim como, o árduo trabalho de elaborar os pontos cardinais da nova comunidade de fé emergente, tomam-no quase por inteiro. Seria forçoso dizer que Lutero se dedicou a uma teologia do corpo, mas é prudente afirmar que o corpo aparece, ainda que discretamente, na teologia de Lutero.

Em seu clássico *Tratado sobre a liberdade cristã (1520)*, no contexto da de-

fesa da justificação mediante a fé na obra expiatória de Jesus Cristo, Lutero toca na relação do cristão com o corpo, para ele “é cristão cuidar do corpo” (LUTERO, 2019, p.34). Lutero tem em seu horizonte a cristologia. Jesus Cristo é o Deus que se fez carne, corpo, matéria. No evento Jesus Cristo lidamos com a irrupção de Deus na história, mediada pela corporalidade. Assim, tendo em Jesus Cristo seu paradigma ético-existencial, cabe ao cristão o cuidado deste corpo que lhe constitui enquanto pessoa humana; corpo com o qual Deus realizou o plano eterno, revelado na história da salvação.

Para Lutero a vida de fé deveria ser alimentada pela Sagrada Escritura, mas concomitantemente, pela experimentação do que está comunicado nela, quer dizer, a fé não se caracteriza, de modo reducionista, à aceitação de dogmas históricos bem elaborados, mas na relação do cristão com Deus, mediado pelo Espírito Santo enviado por Jesus Cristo (Jo 16-18). Lutero defendia que não bastava saber dogmaticamente que Jesus era o Cristo, mas este deveria ser “o Cristo para mim e para ti” (LUTERO, 2019, p.24). Mas, onde ocorria essa experimentação da fé? Na corporalidade. Na corporificação do Verbo, toda corporalidade humana tornou-se lugar do contato com a revelação. Não é saindo de si que o humano encontra Deus, mas prescrutando as profundezas de sua própria corporalidade, adentrando em sua interioridade. A experimentação de Deus, segundo Lutero, que claramente segue Santo Agostinho, não necessitava de uma saída, mas de uma entrada no mistério de sua própria corporalidade.

Lutero fala de uma submissão do corpo ao Espírito (LUTERO, 2019, p.26), mas ao contrário do que poderia afirmar aqueles que insistem nessa dicotomia que inferioriza o corpo, Lutero explica que tal submissão é no sentido de “reprimir a lascívia e a concupiscência do corpo” (LUTERO, 2019, p.27). Vai além, aponta que tal submissão ao Espírito, tem um objetivo não apenas pessoal, mas, sobretudo, relacional “sujeita seu corpo, para assim poder servir a outros” (LUTERO, 2019, p.34). Naquele horizonte da justificação, Lutero observa que “não rejeitamos boas obras; ao contrário, as aceitamos e ensinamos ao máximo” (LUTERO, 2019, p.32). Isto significa que a justificação humana é, em absoluto, e de modo exclusivo, mediante a fé em Jesus Cristo, não por quaisquer obras realizadas pelo ser humano; entretanto, isto não anula a importância e o dever de realizar boas obras. A diferença seminal em Lutero é que as obras não têm caráter salvífico, mas ético. Logo, a salvação é um mistério de fé alocado exclusivamente na graça de Deus revelada em Jesus Cristo, enquanto, as obras

insurgem-se como um dever ético posto ao ser humano salvo, regenerado.

A corporalidade, portanto, é um entrecruzamento. Nessa espacialidade ocorre a graça que nos conecta com Deus, assim como, essa graça nos interpela à condução ética da vida com os outros corpos com os quais lidamos. A redenção de raiz transcendental, ao imanar-se na mundaneidade, nos interpela a um compromisso ético com todas as corporalidades que cruzam nosso caminho. Em Lutero a pessoa de Jesus Cristo se interpõe como paradigma absoluto que nos traz implicações em relação à concretude da vida e às relações humanas.

3.1 *O corpo na teologia de Filipe Melâncton*

Ainda secundarizado ou mesmo esquecido no mundo protestante, Filipe Melâncton tem um papel fundamental na elaboração da teologia originária do protestantismo histórico. Ainda se questiona até que ponto foi Lutero que influenciou Melâncton ou Melâncton que influenciou Lutero. Uma coisa é certa, do pensamento teológico de Melâncton emergiu muito do que historicamente se identifica como teologia protestante. Foi ele que elaborou a famosa *Confissão de Augsburg (1530)*, onde estão sintetizadas as principais doutrinas protestantes, seus fundamentos e razões, documento, aliás, que rege (caso da IELB²) ou no mínimo ilumina (caso da IECLB³) as principais denominações luteranas no Brasil, assim como no mundo.

Melâncton está no bojo da contextualidade histórica de Lutero, assim, são comuns a ambos as mesmas preocupações e ocupações teológicas, em Melâncton tal como em Lutero seria exagerado dizer que encontramos uma teologia sistemática sobre o corpo. Mas, garimpando sua teologia lidamos com alguns aspectos que tocam na corporalidade, portanto, são contributivas à nossa investigação e reflexão.

À exemplo de Lutero, Melâncton recusa o olhar dicotômico que inferioriza e demoniza o corpo. Assinala que a relação eu-Deus é diretamente atravessada pela relação eu-outro (LIVRO DE CONCÓRDIA, 2011, p. 188). Isto significa que em Melâncton é necessário o reconhecimento de si mesmo como um ser cuja

2. Igreja Evangélica Luterana do Brasil, fundada em 1904, se assume como herdeira direta da Reforma Protestante do século XVI. Segundo seu site institucional www.ielb.org.br, em 2023, ano da publicação deste artigo, conta-se cerca de 250 mil membros e mais de 2 mil locais de culto.

3. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. De acordo com seu site institucional www.por-talluteranos.com.br, a instituição remete ao século XVI, tendo sua chegada no Brasil no começo do século XIX. No ano vigente, conta-se cerca de 700 mil membros.

dimensão engloba alma e corpo, daí exige-se alteridade, ou seja, o reconhecimento do *outro* como pessoa cuja sacralidade precisa ser respeitada.

A espiritualidade cristã, no entender de Melâncton, não é abstrata, imaginativa, hipotética. Ela ocorre na realidade concreta da vida. O Deus que por graça salva o ser humano pecador, na experiência da redenção “exige boas obras” (LIVRO DE CONCÓRDIA, 2021, p. 185). Mas, Deus salva o homem por graça, logo, as boas obras não têm uma exigência unicamente vertical, mas horizontal. Significa que é no outro que eu realizo meu dever ético. Não basta ao ser humano cristão ter fé, mas é imprescindível que este evidencie nas relações com outras corporalidades os “gestos e sinais da fé” (LIVRO DE CONCÓRDIA, 2021, p.179).

Melâncton nos abre a reflexão para o horizonte da práxis cristã, quer dizer, para pensarmos a aplicabilidade da fé sobre a qual refletimos. Para Melâncton amor é práxis (LIVRO DE CONCÓRDIA, 2021, p.190). A ideia romântica do amor na esfera da sentimentalidade é ultrapassada. Ainda que o amor abarque o sentimento, na tônica do evangelho, o amor não se reduz ao sentimentalismo. Para o cristão, à luz de Jesus Cristo, o amor é um compromisso absoluto de cuidado com o próximo, fundamentado na radicalidade do seguimento de Jesus Cristo, exigência que nos interpela ininterruptamente.

Nesse prisma, o amor não objetifica o *outro*. Mas tem no *outro* o objeto de seu radical comprometimento. A territorialidade que o *outro* é, pela lei do amor, não nos é permitido violar; só podemos adentrar a convite; convidados temos o compromisso de preservar como um novo Éden onde o cuidado é a regra fundamental. Assim, no pensamento protestante, em seu rosto melanc-toniano, a graça que nos justifica também nos implica. A paixão da fé nos coloca simultaneamente as exigências da fé, dentre elas, *ser-para-o-outro*, como doação na imitação de Jesus Cristo que foi absoluta e plena doação.

3.2 Bonhoeffer e o corpo como lugar sagrado

Dietrich Bonhoeffer está entre os principais teólogos luteranos da contemporaneidade. Sua vida foi marcada pela defesa dos ideais evangélicos, no contexto de uma sociedade dilacerada pela monstruosidade do nazismo. Preferiu estar na Alemanha para morrer como mártir, do que ficar refugiado e seguro nos EUA. Àqueles que queriam poupá-lo, Bonhoeffer disse que se permaneces-se na América sua vida seria a contradição de sua teologia (METAXAS, 2011).

É ainda cedo para dimensionar todo o alcance da teologia de Bonhoeffer. Ela já perpassa a teologia pública, política, eclesial, escatológica, ecológica, ecumênica e, certamente, a da corporalidade. Apesar de sua origem aristocrática e abastarda, Bonhoeffer se jogou ao mundo, viajou para diversos países da Europa, mas priorizava sempre estar com os pobres e marginalizados. Para Bonhoeffer “a relação eu-tu, é a relação cristã fundamental” (BONHOEFFER, 2021, p.37). Assim, para Bonhoeffer a comunhão com o ser humano, especialmente aqueles em condição de miserabilidade é inerente ao espírito cristão, deve ser comum para aquele que se põe no seguimento de Jesus Cristo.

Poucos teólogos lidaram tão concretamente com a dimensão da corporalidade como Bonhoeffer. Não no nível teórico e teológico abstrato, mas real e experimental. Conviveu com corpos que foram torturados, lidou com corpos posteriormente assassinados, e ele mesmo sofreu as torturas impostas pelo repugnante regime nazista, sendo por fim, enforcado, duas semanas antes da derrota dos nazistas e a libertação dos prisioneiros. Sua experiência redimensionou sua teologia. Cimentou-a. Enrijeceu-a.

Como é corrente na tradição luterana, toda teologia parte da cristologia. Segundo Bonhoeffer a Igreja é Cristo existindo em comunidade eclesial (BONHOEFFER, 2017). Jesus Cristo permanece na comunidade, por conseguinte, é plausível dizer, mantém-se na corporalidade. Para Bonhoeffer o Verbo que se encarnou num corpo singular, existencialmente continua encarnado na Igreja, seu corpo plural.

Eric Metaxas aponta que na teologia de Bonhoeffer notamos “a defesa do aspecto terreno da Encarnação, da fé cristã contra a ideia dualista da inferioridade do corpo em relação à alma ou espírito” (METAXAS, 2011, p.94). Bonhoeffer nega a dicotomia corpo-alma. Rechaça a ideia da inferioridade do corpo. Para ele, a despeito da distinção havia comunhão; o humano é uma totalidade indivisível, sua perspectiva é holística, logo, a redenção é integral. A corporalidade está no projeto da redenção escatológica.

Na antropologia teológica bonhoefferiana fica claro que “o conceito cristão afirma como eticamente relevante a pessoa concreta como um todo, com seu corpo e sua alma” (BONHOEFFER, 2021, p.37). Portanto, para Bonhoeffer o humano é uma integralidade que contém a comunhão de corpo e alma. A valorização do corpo tem destacado relevo para Bonhoeffer, segundo Eric Metaxas,

nosso autor contestava as “heresias do dualismo gnóstico, da negação do corpo” (METAXAS, 2011, p.67).

Para João, o apóstolo, a negação da Encarnação, da corporificação do Verbo era sinal de que tal pessoa estava atravessada pelo “espírito do anticristo” (1Jo 4,3). O espírito do anticristo eclode a negação da pessoa de Jesus Cristo; de seu querigma, de seu programa ético para a existencialidade humana. Assim, negar a corporificação de Jesus Cristo é da natureza anticristã. No encaço desta mentalidade, para Bonhoeffer, negar a sacralidade da corporeidade humana, é inerente ao espírito do anticristo.

Considerações finais

A apropriação que o cristianismo fez da filosofia grega de cunho platônico serviu-lhe para a elaboração e a solidificação de argumentos que o defendessem intelectualmente, no contexto de um mundo que exigia respostas da fé. Intelectuais da envergadura de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino são exemplos do êxito resultado do encontro entre cristianismo e platonismo. De outro lado, a infiltração da filosofia grega no cristianismo alterou sorrateiramente aspectos importantes da cosmovisão cristã, é o caso da compreensão sobre a corporalidade.

A ideia que remonta às escolas de mistérios, a Pitágoras e mais popularmente a Platão, de que o corpo seria a prisão da alma adentrou no arcabouço teológico do cristianismo. Assim, a corporalidade tornou-se inferiorizada, secundarizada, e até mesmo demonizada. Entretanto, uma investigação nas fontes judaico-cristãs, a saber, os dois testamentos bíblicos, acusam o equívoco histórico desta perspectiva. Na literatura da Bíblia Hebraica lidamos com a afirmação/informação de que o corpo é criação divina. Nos livros da Lei, nos escritos e nos profetas a sacralidade do corpo é revelada no cuidado que YHWH tem e exige com o corpo. Sobretudo, no anúncio da escatologia judaica se enfatiza a ressurreição, o que coloca em definitivo o corpo como objeto direto da redenção esperada.

Em Jesus Cristo, a corporalidade, na esteira do judaísmo profético, é entendida como realidade a ser cultivada, preservada, cuidada. A forma como Jesus Cristo protege os corpos marginalizados, como o da mulher surpreendida em adultério, ou o dos leprosos segregados pela sociedade etc., deixa evidenciado sua concepção sobre a corporalidade. Na literatura neotestamentária, Jesus

Cristo é posto como paradigma ético-existencial absoluto. Logo, suas palavras, gestos e atos são programáticos, quer dizer, fincam os fundamentos e se interpoem como fontes geradoras que balizam e alimentam o dever ético daqueles que estão no seguimento de Jesus Cristo.

O *múnus* do querigma cristão está no mistério da Encarnação de Jesus Cristo. Ao afirmar a corporificação de Deus, quer dizer, que Deus-Filho se fez carne, o cristianismo ressignifica o valor da corporalidade. Deus-Filho se fez alma e corpo para salvar, redimir e servir o ser humano. Ser cristão é viver a imitação de Jesus Cristo. Logo, o seguimento de Jesus Cristo exige o compromisso ético com a integralidade do ser humano, a saber, alma e corpo. Não é espírito cristão comungar com quaisquer tipos de desrespeitos, abandonos e violências com os corpos. No Cristo crucificado estava representado todos os corpos crucificados da sociedade. Crer em Jesus Cristo crucificado coloca o cristão ao lado dos crucificados, não daqueles que crucificam.

A corporalidade ganha novos contornos na teologia de Paulo. Para ele, o corpo vive a tensão do paradoxo, é o lugar onde estão enraizadas as tentações e pecaminosidades, mas é também, território sagrado, templo onde habita o Espírito Santo. Desrespeitar o ser humano, sua alma, tanto quanto seu corpo, é profanar o sagrado. Paulo enfatiza o cuidado de si mesmo, a preservação do corpo como casa de Deus, assim como, acentua o cuidado do outro, de todos, especialmente dos corpos abandonados, maltratados, marginalizados.

A tradição protestante que remonta ao século XVI nega todo dualismo na leitura da pessoa humana. Para Lutero alma e corpo estão em condição de igualdade e dignidade. Portanto, é dever do cristão cuidar da integralidade de sua personalidade. À luz da cristologia, que acentua a Encarnação, a carne é revalorizada em Lutero; deve sim ser submetida ao Espírito, mas para fins disciplinares. Sobretudo, para ser adestrada para servir aos outros. Melâncton aponta a exigência ética posta ao cristão, enfatizando o amor como lei fundamental colocado por Jesus Cristo. O amor ao próximo, praticado na mediação da corporalidade, não é sentimentalismo, mas compromisso absoluto com o cuidado do *outro*.

Dietrich Bonhoeffer, por fim, constrói sua teologia alimentado muito mais pelas suas experiências na realidade bruta da vida, que primariamente dos seus anos de estudos em Berlim e Barcelona. No contexto abjeto do regime nazista

lida com o nível mais brutal a que o ser humano pode chegar, da objetificação e do descarte das corporalidades. Nota o espírito do anticristo perambulando na história. O espírito do anticristo que nega a corporificação do Verbo na história. Portanto, toda negação das corporalidades é inerente ao espírito anticristão. No cuidado do próximo se manifesta o cuidado com a própria corporalidade assumida por Deus, que quer ser amado no amor ao próximo.

Por fim, consideramos que a teologia judaico-cristã nos dois testamentos põe em relevo a realidade da corporalidade. A tradição protestante corrobora e colabora para esta teologia bíblica historicamente abandonada. O seguimento de Jesus Cristo não significa apenas confessionalidade. É práxis, fé que crê, pensa, e se realiza na prática. O discipulado nos implica, nos interpela, nos exige. Ser cristão em suma, é comprometer-se com Jesus Cristo e com todo o ideário dele. Neste horizonte está a corporalidade. Deus-Filho se fez corpo para a redenção da integralidade da pessoa humana, alma e corpo. Jesus Cristo fez de sua Encarnação um *ser-para-o-outro*. Não é cristão quem ainda vive egoisticamente somente *para-si-mesmo*.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo. Cia das Letras, 2017.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo. Paulus, 2017.

LIVRO DE CONCÓRDIA: as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo. Sinodal, 2021.

BONHOEFFER, Dietrich. *A comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja*. São Leopoldo. Sinodal, 2017.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Paulo. Mundo Cristão, 2016.

BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação*. São Leopoldo. Sinodal, 2018.

LUTERO, Martinho. *Escritos Seletos*. Petrópolis. Editora Vozes, 2019.

LUTERO, Martinho. *Uma coletânea de escritos*. São Paulo. Vida Nova, 2017.

METAXAS, Eric. *Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião*. São Paulo. Mundo Cristão, 2011.

Despindo-se: para uma mística e espiritualidade da nudez

Undressing: for a mystic and spirituality of nudity

*David Bruno Narcizo

**Glaucio Alberto Faria de Souza

Resumo

A sociedade neoliberal está pautada na busca da acumulação a partir do desnudamento e da alienação dos direitos fundamentais de milhares de seres humanos. Toda essa tecnologia social de morte é legitimada por mitos que produzem significado nas diversas ações de exploração e destruição de milhares de seres humanos. Envolvidos com um mito que cria a ideia de garantia do direito a partir da capacidade de consumo, milhares de pessoas têm suas vidas minimizadas para a acumulação de tão poucas pessoas num processo de adoração do deus do capital, deus da economia e do deus mercado sendo estes três deuses, um só. Em contrapartida, a partir da afirmação de que não podemos adorar a dois senhores e da narrativa da queda do homem descrita no mito sagrado judaico-cristão, este artigo tem por objetivo mostrar a dualidade dos mitos que engendram a sociedade neoliberal e a espiritualidade cristã e ao mesmo tempo, apresentar a necessidade de uma mística do desnudamento numa espiritualidade prática da nudez que busque a garantia do direito fundamental e do bem comum a todos os seres humanos.

Palavras-Chave: Mito;
Espiritualidade; Mística;
Nudez

Abstract

Neoliberalism is founded on the pursuit of capital accumulation, achieved through the deprivation and alienation of basic human rights from countless individuals. This socially destructive system is normalized through myths that give purpose to the acts of exploitation and destruction of so many lives. These myths are based on the notion of guaranteeing rights through purchasing power and in doing so, reducing the lives of many for the gain of a few. This process of idolizing capital, the economy and the market as three gods, one, is in stark contrast to the Judeo-Christian belief that one cannot worship two lords. This article, therefore, aims to highlight the duality of the myths that underpin neoliberal society and Christian spirituality, and to introduce a mystique of nakedness in a practical spirituality that seeks to guarantee fundamental rights and the collective wellbeing of all people.

Keywords: Myth;
Spirituality; Mystic; Nudity

*Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: dbrunonarcizo@gmail.com
**Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI (FFTPVI). Contato: gafsteologo@gmail.com

Texto enviado em
09.03.2023
Aprovado em
03.05.2023



Introdução

Fomos feitos por Deus numa nudez, mas estamos sempre cobertos por uma persona. Uma máscara nos cobre e nos permite ter nossas relações políticas, econômicas e sociais. Na Roma e Grécia antiga, os cidadãos, diferente dos escravos, tinham nomes, linhagem familiar e todos os detalhes necessários para uma vida plena no interior daquela sociedade. Os livres estavam vestidos de uma roupagem jurídica e política, mas os escravos estavam nus de proteção da vida e da dignidade enquanto pessoa humana. Sem antepassados, sem máscara, sem nome e tampouco considerado uma pessoa. (TOLENTINO, 2020, p. 21).

Não diferente da sociedade grega e romana, no mundo pós-moderno regido pela economia neoliberal, a ideia de direito fundamental é constantemente trocada pela mentalidade do mercado. Nesta lógica reducionista dos direitos humanos, somente quem possui poder de consumo, tem garantido os direitos básicos para a vida humana. Conseqüentemente, nos deparamos com situações em que poucos detém a maior parte da riqueza e centenas de milhares de pessoas tem que viver com tão pouco. Veem suas vidas se esvaírem por causa da fome, frio e violências. Além disso, na justificativa do mercado e do consumo, presenciamos a destruição da natureza para acumular cada vez mais.

Numa abordagem teológica a partir da narrativa da queda e do pecado apresentada no capítulo 3 do Gênesis, vemos nas relações humanas uma constante busca de cobertura da nudez e da vergonha, porém, são usadas vidas humanas para garantir este intento. Somos então provocados a uma espiritualidade da nudez onde, nos despimos de nós mesmos para cobrir as necessidades do próximo e somos cobertos com honra e glória do nosso próprio Deus.

A Nudez...

Há nas atitudes humanas a busca de notoriedade, poder e aceitação social. Quando estes elementos não existem, somos entregues a vergonha por não sermos ou termos aquilo que gostaríamos de possuir. Somos reconhecidos pela máscara que adotamos, mas ao mesmo tempo, ela cobre quem de fato somos.

Ao fazemos as maiores maldades culpamos até mesmo os demônios e chegamos a afirmar que não possuímos uma plena autonomia para realizar os empreendimentos. Somos então colocados por nós mesmos como marionetes do

destino. Isto também é reflexo de uma máscara que revela uma pessoa que de fato não somos.

Na sociedade contemporânea, a pessoa pode ser entendida pelos aspectos moral, psicológico e estético. Assim, “quando pensamos em nós, não pensamos imediatamente na nossa nudez, mas na nossa ‘máscara’, nas nossas representações”. (BINGEMER; VILLAS BOAS apud TOLENTINO, 2020, p. 22).

A narrativa do jardim a serpente oferece ao homem e a mulher o alimento que foi negado por Deus. Há um jogo narrativo que apresenta o termo nudez e astúcia que em hebraico são ambos da mesma raiz. Nudez é *Arom* e astúcia, *Arum* (BINGEMER; VILLAS BOAS apud TOLENTINO, 2020, p. 25). Primeiramente, ambos estavam nus e não havia incômodo porque estavam no local da presença de Deus e estavam preenchidos e cobertos pela graça, amor e poder divino. Cada um de nós, ao estarmos nus, ou seja, despídos, sem máscaras, sem poses, sem títulos, sem propriedade, sendo apenas nós mesmos, estamos totalmente imersos nas nossas próprias efemeridades e fraquezas. Nesta condição, estamos protegidos pela força, pelo amor, pelo poder e pela graça de Deus.

O sentido da afirmação de sermos semelhantes¹ a Deus É vivemos segundo a vontade, lei e amor. despídos, mas envoltos e cobertos por Deus. Quando os humanos deixam a orientação de Deus e seguem a Serpente, deixam de serem semelhantes a Ele e passam a serem semelhantes à serpente. Dentro da narrativa à serpente é atribuída a palavra *arum*, ou seja, astúcia. Assim, se dão conta que estão *arom*, palavras que vem da mesma raiz de *arum*, como afirmamos acima e, dentro da tradução em português resulta em estarem nús.

Podemos dizer que “a nudez é a nossa condição, a nossa gramática criatural” (BINGEMER; VILAS BOAS, 2020, p. 23-24) e exatamente por isso que até consumir o pecado, não tinham vergonha. O propósito divino foi criar seres humanos nus, mas ao pecar, distanciam de Deus e são acometidos pela vergonha e como uma medida apelativa, buscam com as próprias mãos, cobrir a nudes.

Estarem despídos não muda a natureza, mas a consciência de estarem despídos, apresenta uma mudança de estado, pois agora, não estão mais envoltos

1. “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom’”. (Gn 1,26-27|Bíblia de Jerusalém)

da glória e presença de Deus.

A pergunta: “E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” (Gn. 3,11). Já o capítulo 2 afirma que estavam nus, mas não tinham vergonha. A condição de nudez material não mudou, mas o que mudou foi a consciência de estarem nus, então, a partir do momento em que o ser humano se distancia de Deus, ele se despe do poder e da glória, tem a sensação de vergonha e busca nas criaturas de Deus, meios para se cobrir e se esconder.

Há uma semelhança com o excesso de acumulação. Quando acumulamos nos cobrindo com a criação de Deus como proposto em Gn. 3,7-8, mas não cobrimos da vergonha perante Deus.

Em contrapartida, à medida que o ser humano se desnuda perante Deus, se envolve com o Seu poder e a Sua graça e passa a proteger e a cuidar de toda a criação. Aquela que foi morta e destruída para cobrir a vergonha, no momento que o ser humano se desnuda na Presença de Deus, passa a ser vestida, cuidada e protegida. Isto acontece quando o ser humano se faz nu e se veste da graça, poder e Presença de Deus.

Há outros dois momentos que o desnudamento acontece dentro da narrativa bíblica. Cristo faz o desnudamento de Sua Glória Divina e da Glória Humana a ponto de desnudar até a sua própria carne na cruz para, ao desnudar do humano, revelar também a Nudez do próprio Deus.

Os guardas tomarem a roupa de Jesus e lançam sorte para cumprir o que está descrito “Repartiram entre si as minhas vestes e sobre a minha túnica lançaram sorte” (Sl 22,18; Mt 15,24) ou seja, o processo do desnudamento do Cristo, apresenta a graça no ato de lançar sorte e aquele que recebe a túnica, símbolo de honra, não foi por merecimento, mas em bondade imerecida.

Na hermenêutica cristã, a revelação é o ato de desnudar-se para a materialização do mistério de Deus. Ao desnudar-se, o Cristo decifra Deus e o revela e o interpreta a toda a humanidade. No encontro despido do Cristo, vemos a nudez Deus na fraqueza da pessoa humana.

O ato de despir o Véu do Templo, local da Presença e do Encontro acontece quando o humano-deus é rasgado e neste é revelada a presença de Deus na humanidade.

Entre Deus e nós há o espaço vazio, entreaberto e nu, como o lado rasgado do corpo do crucificado, e nós movemo-nos nesse espaço. O essencial está além e só na pobreza da nudez, que é feita carne e de tempo de Deus, o podemos entrever. (BINGEMER e VILLAS BOAS apud TOLENTINO, 2020, p. 34)

Para lidarmos com essa afirmação onde a pobreza é o processo de desnudar-se, teremos que lançar mão de algumas colaborações.

A busca da Roupa do Outro...

Nas relações sociais os seres humanos buscam a qualquer custo sugar a vida e conquistas do outro para cobrir a própria vergonha.

Em Gênesis (2,18), Adão diz: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne” (Gn. 2,22 |). Até então, o ser humano estava sozinho e como afirmado pelo próprio Deus, isto não era bom. Eva na frente de Adão, este vê nela, parte de si e se completam. A vida humana é olhar, ver e conviver com o diferente construindo unidade.

Jesus Cristo, nos evangelhos, propõe que o segundo mandamento é: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39). Observando o Evangelho de João, o encontramos dizendo seu próprio mandamento: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12 |), nisto há o comprometimento com o próximo e com o diferente que é base para toda a narrativa bíblica. A orientação é que a expressão de amor seja como Ele o fez: despindo-se de toda a Sua Glória e se tornando humano. Jesus despiu-se de tudo, das riquezas, de poder, da honra (Mt 4,1-11) e da sua própria vida para vestir-nos. Somos orientados a despir-nos de nós mesmos para vestir ao próximo. Nisto não somos mais escravos, mas filhos de Deus.

As possibilidades econômicas das moedas digitais e o acesso aos meios de comunicação produziram um enorme desnudamento. Os algoritmos controlam a internet e é possível fazer com que os próprios seres humanos sejam também, objeto de mercado. Até então, vendíamos horas específicas de vida. Hoje, a própria vida pública e privada do indivíduo passa a ser objeto de consumo dentro do mercado gerando dominação e do controle.

O que é vendido é a transparência como algo bom e que nos passa segurança, mas o que tem sido feito é o controle cibernético. Somos lidos e analisados pelas ferramentas digitais e nossos comportamentos, pelo simples fato de

observarmos uma imagem digital, somos levados a um ato de desnudar a nossa vida privada para grandes empresas. Parece liberdade, mas somos dominados pelas amarras de controle proposto pelos poderosos capitalistas.

O Big Data torna possível prognósticos do comportamento humano. O futuro será, desse modo, previsível e manipulável. Esta ferramenta analítica se revela como um instrumento psico-político muito eficiente que permite controlar as pessoas. Podemos então dizer que o Big Data produz um saber de dominação fazendo delas como se faz com marionetes. (HAN, 2019, p. 44)

Atualmente, já existem diversas empresas que, como estratégia de marketing, trazem uma ideia de que, controlando o comportamento das pessoas, estão a fazer uma atitude sagrada e benfazeja, mas realizam de forma despidora, um ato de desnudamento para aumentar a própria acumulação.

A sociedade está tão desnuda que “apenas a morte, é transparente. Isto acontece com total consentimento de todos, assim, liberdade e controle coincidem, tornando-se uma coisa só – como também o *user* transparente é igualmente vítima e algoz”. (HAN, 2021, p. 72) O desnudamento seguido de venda de produtos leva toneladas de pessoas humanas à morte. Morte de vida em vida ou, como acontece todos os dias, o desnudamento da própria vida que nos leva à morte.

Em épocas remotas, seres humanos despiam os outros para se cobrirem de posses, poder e honra. Hoje, nos despimos voluntariamente nossos dados e nossas vidas frente as redes sociais (facebook, youtube, instagram, tik toc, etc.) para nos vestir e nos cobrir, com a vida de outros. É uma dialética de cobrir vergonha comercializando nossa própria nudez.

Mas “queremos continuar à mercê do controle, vigilância e exploração total da pessoa humana, sacrificando com isso nossa liberdade? Está na hora de organizar mais uma vez uma resistência contra o totalitarismo digital iminente” (HAN, 2019, p. 50). Completamos esse questionamento: vale mesmo a pena todo esse empreendimento para cobrir a vergonha de alguns tirando a vida de tanta gente?!

Acumulação Obsessiva

A incompletude que reverbera em diversos transtornos, inclusive o de obsessão compulsiva pode resultar em acumulação desenfreada.

O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-5 apresenta que pessoas com transtornos obsessivos e compulsivos –TOC, “relatam uma angustiante sensação de ‘incompletude’...” (DSM-5, p. 239). Estes indivíduos podem desenvolver a busca compulsiva por acumulação.

Os sintomas do transtorno de acumulação focam exclusivamente na dificuldade persistente de descartar ou dispor dos pertences, no sofrimento acentuado associado ao descarte de itens e na acumulação excessiva de objetos. No entanto, se um indivíduo tem obsessões típicas de TOC (p.ex., preocupação acerca de incompletude ou danos), essas obsessões conduzem a comportamentos compulsivos de acumulação (p. ex., adquirindo todos os objetos de um conjunto para alcançar a sensação de completude ou não descartar jornais velhos porque eles podem conter informações que poderiam evitar danos), um diagnóstico de TOC deve ser dado. (DSM-5, p. 241)

O transtorno só é constatado quando o indivíduo tem dificuldade de ter uma vida íntegra em contato com a sociedade, mas os mitos neoliberais legitimam comportamentos de alienação de capital. Nos incomodamos quando uma pessoa acumula de forma excessiva jornais, roupas ou sapatos e não quando acumula todo o dinheiro de centenas de milhares de pessoas, chegamos até a louvá-los como seres extremamente dedicados e inteligentes.

A acumulação se tornou sinônimo de inteligência. Este mito, legítima a opressão de sociedades inteiras e até mesmo, a morte de milhares e milhares de vidas humanas que, mesmo dotadas de inteligências, dons e habilidades, são abandonadas nas sarjetas somente por não terem meios e oportunidades de acumulação e de garantir uma vida digna e humana.

A afirmação do DSM-5 quanto a incompletude dialoga com os mitos cristãos sobre a retirada do Espírito Santo de toda a humanidade (Gn. 6,1-3 | B.J.) e podemos afirmar que o distanciamento do ser humano em relação à Deus, a sua dificuldade de relacionamento com o sagrado e de forma saudável com comunidades de fé, podem desencadear uma incompletude e consequentemente, mesmo que não cause especificamente um transtorno, provoca a busca constante de preenchimento. Uma busca da alienação do *outro* para completude de *si* e quanto mais busca fora de si, mais distante de si mesmo, de Deus e do próximo, este sujeito estará.

Na relação entre Deus e Mamom, podemos também afirmar que ao buscar

se completar em objetos e no dinheiro, o indivíduo realiza uma espécie de idolatria visto que o mesmo vê nestas criaturas, as essências do próprio criador,

Há fronteiras entre o mito judaico-cristã e a psicologia. O mito propõe que é um afastamento de Deus, a psicologia propõe que é um distanciamento de si mesmo e em ambas há a constatação de algo que causa um mal a si mesmo e ao próximo.

Na narrativa do Jovem Rico onde, após o Mestre propor que o mesmo vendesse tudo e desse aos pobres, “O moço ouvindo esta palavra, saiu pesaroso, pois era possuidor de muitos bens” (Mt. 19,16-22), já em Lucas, a afirmação é literalmente que “ouvindo isto, ficou cheio de tristeza, pois era muito rico”. (Lc. 18,18-30). Tanto a literatura sagrada quanto o DSM-5, afirmam que o ato de abrir mão dos objetos causa tristeza. Já na acumulação de capital, quando o sujeito perde grandes somatórias de dinheiro, há uma enorme angústia e em muitos casos, chegou até ao suicídio e a destruição do lar.

Vemos então, uma grandiosa relação entre a psicologia e os mitos sagrados e, em ambos, o processo de desnudamento pode causar tristeza e incompletude.

Um armário cheio de roupas e uma multidão de gentes nuas

O excesso de produção se assemelha ao fenômeno de uma destruição em massa. Este empreendimento de morte é tão extenso e intenso que vemos de forma acelerada, a humanidade destruir-se a si mesma. Há o antagonismo da sociedade que destrói sua própria natureza para uma busca incessante de produção e acumulação enquanto há pessoas nas ruas sem moradias, sem alimento, sem remédios, sem roupas e sem vida.

O ser humano se assemelha a uma besta selvagem que não consegue proteger a sua própria espécie. Tem em si um impulso de morte, conceito proposto por Freud, e dentre todos os animais, são os únicos que conseguem aproveitar sua melhor agressividade. Este sistema de competição extrema e sem regras, provoca a morte de milhares de pessoas e da natureza.

Vemos objetos tomarem vida enquanto vidas inteiras são colocadas à beira da morte. Encontramos a automação de apartamentos, robôs, algoritmos nas redes e o chatgpt, mas ao mesmo tempo, seres humanos morrem todos os dias sem necessidades básicas.

Damos vida às mercadorias e os tratamos como tendo vida própria e ao

mesmo tempo, arriscamos a vida de pessoas, fauna e flora. Tratamos as crianças como seres sem vida e mercadorias tem carinho e amor, como tendo vida própria.

Podemos dizer que o capitalismo falseia a vida nas mercadorias animadas somente por *fetichismo*, mas, insistimos todos os dias em lutar contra a vida daqueles que de Deus, receberam a centelha de existir.

Adoram o deus de morte e lutam contra o Deus de Vida como na afirmação de que “[...] a história da humanidade é uma ‘luta eterna contra o divino’ que ‘necessariamente é aniquilado pelo humano’” (HAN, 2021, p. 8) e o impulso de morte atinge proporções catastróficas quando “colocado a serviço do crescimento”. (HAN apud MARIS, 2021, 14).

A guerra e o dinheiro são elementos antigos que ainda estão no interior das relações econômicas das sociedades atuais.

Para poder aumentar animais, alimento e escravos, investiam em um exército para invadirem terras e poderem pegar os despojos dessa forma, o enriquecimento era resultado direto da morte e da exploração de centenas e milhares de pessoas.

O dinheiro, na antiguidade, também esteve atrelado ao sacrifício. Vemos na orientação para a páscoa judaica onde, quando era muito longe o caminho, o sujeito vendia o que havia acumulado durante o ano e com o dinheiro, compra os elementos necessários para passar a festa (Dt 14). Mas este era um fenômeno de vida porque o pobre, a viúva, estrangeiro e o levita viviam a comunhão. Mas, o animal que ia para o sacrifício, era também comprado com este dinheiro então, mesmo que houvesse um bem maior neste momento de a morte também ocorria. Então, “lançar dinheiro, deixá-lo fluir e vê-lo fluir, produz um efeito semelhante ao do sangue que flui na batalha ou no altar sacrificial” (HAN, 2021, p. 17).

O capitalismo produz uma biopolítica com inúmeras necrópoles. As diversas cidades estão cada vez mais com relações econômicas automatizadas e os seres humanos são escravizados por equipamentos que parecem ter vida própria. Os próprios humanos estão despídos feitos robôs sem vida correndo atrás de um tempo tão acelerado que nem mesmo as máquinas conseguem suportar.

Essa correria ensandecida e incansável produz seres humanos doentes psicologicamente e fisicamente. Mesmo que respirem, apenas parecem viver.

Há um sacrifício vivo a céu aberto ao deus do capital. Formamos necrópoles onde entregamos vidas, histórias, sonhos e desejos de milhares de seres humanos como sacrifício, mas ao mesmo tempo, cada vez mais produzimos robôs com inteligência artificial para utilizar no atendimento em nossos mercados, restaurantes e padarias. Isto tudo resulta em vida sacrificada ao deus de morte e esquecemos de olhar as vidas criadas com o *sopro* e *mãos* de um Deus da vida.

o sacrifício não seria um acontecimento irreal, ilusório e irracional de “povos primitivos” em comparação à racionalidade instrumental moderna. Não se trataria da inventividade de seres divinos, fantásticos e demoníacos existentes em si, ou fora da relação estratégica com uma comunidade que demanda aquelas imaginações míticas como técnica de regulação das suas múltiplas formas de violências. Trata-se da imaginação de um mundo mítico que suporta transcendentalmente os modos concretos de organização social e as técnicas de controle da violência de determinada sociedade. Em Girard, o sacrifício é um *dispositivo* real de controle da violência. Ele teria uma função na regulação de uma economia da violência. (ANJOS, 2019, p. 159)

Mas para isso, surge-nos a questão: Como realizar essa libertação se estamos amarrados pelos mitos que norteiam e legitimam o deus do Capital?

A Idolatria da Roupagem...

Adoramos a Deus pelo que ele é ou pelo que Ele faz? A partir desta provocação, nos questionamos se gostamos do capitalismo pelo que ele é ou pelo que ele nos faz. Quem tem muitas posses afirma que o sistema capitalista é o melhor que existe no mundo. Mas, ao mesmo tempo, se esta pessoa ocupar o lugar dos que não tem seus direitos fundamentais garantidos e protegidos e as oportunidades necessárias para garantir seus sonhos, objetivos e necessidades básicas, a menos que seja uma pessoa totalmente alienada, não dirá que é bom.

Podemos dizer que gostamos do capitalismo não pelo que ele é (sistema de exclusão, de segregação e de morte), mas pelo que ele nos faz (dá sensação de onisciência, onipresença e onipotência a seres humanos efêmeros).

Neste ponto é importante apresentarmos a afirmação categórica de Deus em relação aos que sofrem: “Não sois para mim como os cuchitasó israelitas? – oráculo de lahweh -, /Não fiz Israel subir da terra do Egito os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir? Eis que os olhos do Senhor lahweh estão sobre o reino pecador.” (Am 9, 7-8).

É evidente que não existe uma libertação exclusiva dada por Deus ao povo de Israel, mas toda opressão, desigualdade e falta de justiça para com os pobres e oprimidos, independe de qual povo seja, são recusadas por Deus. Deus salvou também os filisteus e os arameus dos povos que os oprimiam.

No ano de 2015 tínhamos 62 famílias mais ricas no mundo todo (SUNG, 2018, p 12) e esses possuíam o equivalente, ao que possuíam as 3,6 bilhões de pessoas dos mais pobres do mundo todo. Em 2016 este número baixou para 8 pessoas do mundo todo que possuíam esse mesmo montante. No Brasil as 6 pessoas mais ricas possuem o equivalente à soma da metade mais pobre que totalizam 100 milhões de pessoas” (SUNG, 2018, p. 13). Vemos assim um ato de astúcia (*Arum*) no processo de desnudamento do outro para cobrir atos, um tanto quanto vergonhosos, mas totalmente sem vergonha, da sociedade contemporânea.

Encontramos na Constituição dos Estados Unidos e na Proclamação dos Direitos Humanos que absolutamente todos os seres humanos possuem direitos naturais e fundamentais uma delas com um viés religioso e a outra totalmente cética, mas ambas partem do princípio de

Os defensores do Capitalismo de Mercado afirmam uma mitologia que legitima atos contra a dignidade da pessoa humana. Não aceitam que o Estado garanta direitos e, a partir da ação moderna de colocar a religião no espaço privado e o direito natural foi trocado pelos serviços (de saúde, de cidadania, de cultura, etc.). Assim, as leis que regem nossa sociedade já não são mais as divinas ou dos documentos universais, mas a Lei do Mercado.

Jesus Cristo ao dizer que os judeus não podiam amar a dois senhores, afirmou explicitamente que Mamom não era uma figura divina personificada, mas era o dinheiro em si. Adianta literalmente o que Walter Benjamin chegou bem próximo e ao que as pesquisas atuais já conseguem afirmar: que tornamos o dinheiro um deus.

Instituímos uma teocracia pautada no deus do Capital e, colocamos nossas religiões espaços para comercialização. Nossos deuses se tornaram serviços do Deus do Capital. São mediadores para chegarmos no deus do capital.

No deus do capital vemos o Serafim² no Jardim que, trazendo uma nova teologia, fez cobrir a Nudez Vestida De Deus com a Astúcia das Vestes da Serpente.

Hoje almejam a eternidade com vergonha coberta pelo corpo transformado, mas na história, matam vidas para tentar cobrir a si mesmos. Descobrem sem pudores, as criaturas de Deus e com astúcia, cobrem o corpo que deveria ser despido a Deus. Ação que acontece de forma latente quando se busca o encontro do próximo, protegendo a sua nudez, sua necessidade e a sua vergonha. Porém, idolatramos as roupas do deus do capital, mesmo que saibamos que ele é um deus cruel e opressor.

A Espiritualidade Cristã como atitude profética na sociedade contemporânea

Na bíblia, os profetas falam contra a opressão extrema realizada por lideranças políticas. Elias se compadece com a morte do agricultor nas mãos de Jezabel e Acabe os quais buscaram a todo custo ter a vinha, herança do pobre.

De um lado a atitude dos reis de despirmos a vida dos pobres e de outro, os profetas lutando contra as injustiças (Ez 34,1-10). Nas relações econômicas e sociais atuais acontecem opressão e necessitamos de atitudes proféticas de desnudamento que expressem humanidade e garantia de direitos.

É fundamental vivermos um desnudamento e uma espiritualidade que revele o mistério de Deus no encontro do próximo levando graça e amor.

Esta atitude é profética visto que propõe um retorno à Aliança e também, expressa os atos de Elias, Amós, Oséias, Isaías, Miquéias, entre outros, que se desnudam de suas próprias vidas para cobrir a nudez do pobre.

“Nabi” em hebraico e “Prophetes”, em grego, são termos usados para descrever pessoas que foram separadas para falarem em nome de Deus como “arautos, os porta-vozes de Deus” (FONSATTI, 2022, p. 14). A missão do profeta é orientar o povo a Deus, à aliança e a Lei proposta por Moisés. E a partir do momento em que o povo começava a se desviar, o profeta age como arauto orientando novamente a retornarem.

O mundo contemporâneo tem se distanciado da proposta da aliança e da

2. Teólogos como Oswaldo Luiz Ribeiro associam a Serpente do Jardim a um Serafim, assim, ao invés de a mulher ter sido enganada por uma simples serpente, na verdade ela foi enganada por uma Serpente com Asas, Serpente Flamejante ou melhor, uma Serpente Alada.

Lei de Deus e a Igreja tem a responsabilidade de ser um arauto nesse mundo e propor um retorno.

As propostas de Cristo contidas nos Evangelhos orientavam os povos daquela época. Estes tinham posturas que muito se assemelham às atitudes dos povos de nosso tempo.

Ao observarmos a narrativa dos evangelhos, com a emblemática proposta explícita no capítulo 23 do Evangelho de Mateus, encontramos logo no versículo 5:

Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito, usam largos filactérios e longas franjas. Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, de receber as saudações nas praças públicas e de que os homens lhe chamem 'Rabi'.

Neste texto, vemos a atitude de uma classe social do judaísmo do primeiro século. O ato de vestir-se com elementos da Lei, no uso dos *filactérios* e *franjas*, que marcavam a santidade e devoção, porém, impediam as outras pessoas, principalmente as mais simples, de se achegarem a Deus. Vestiam elementos da lei e em contrapartida despiam as pessoas simples.

A proposta do Cristo foi categórica ao propor um desnudamento quando sugere no versículo 8 que:

Quanto a vós, não permitais que vos chamem 'Rabi', pois um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. A ninguém na terra chameis 'Pai', pois só tendes o Pai Celeste. Nem permitais que vos chamem 'Guias', pois um só é vosso guia, Cristo. Antes, o maior entre vós será aquele que vos serve. Aquele que se exaltar será humilhado, e aquele que se humilhar será exaltado.

A prerrogativa básica do Cristo é totalmente contrária à proposta do neoliberal. Uma propõe que sejamos servos e o mundo neoliberal propõe que sejamos servidos em função do dinheiro que acumulamos dentro das relações de exploração extrema. É contrária também porque enquanto Cristo propõe nos desnudarmos para vestir o nosso próximo, o neoliberal propõe que acumulemos tudo que pudermos mesmo que tenhamos que tirar o pouco que o nosso próximo possui.

Neste mundo somos convidados a revelar o Deus que se desnuda de si

para cobrir a vergonha de toda a humanidade. Convida-nos a sermos contraponto à Serpente *Astuta*, representada agora pelo Deus do Capital/Mamon que na prática cotidiana, desnuda até a vida do pobre, fazendo que vidas de seres humanos sejam todos os dias sacrificadas ao Deus do Capital. Isto lembra-nos o texto de Eclesiastes capítulo 3. Nisto busca cobrir a si mesmo. Com a Vida do Outro, cobre a própria vergonha e expõe a fraqueza do próximo. Cobre a Própria Efemeridade, o Próprio Sopro, ou seja, A Própria Vaidade com o sopro de vida que o outro ainda carrega. Mas Cristo propõe que vivamos a espiritualidade da nudez levando um pouco de nós mesmos para que, repletos de amor e graça, cubramos a nudez do nosso próximo vivendo as primícias do Reino em que todos possam dizer “de nada tenho falta [...]” (Sl 23,1).

Pensar a mística e espiritualidade da nudez ainda hoje, é algo fundamental para pensar e buscarmos entender o ser humano (TOLENTINO, 2020, p. 23), assim, como também o livro sagrado inicia nessa provocação, nós também somos a todo momento convidados a despir-nos de nós mesmos diante de Deus que na sua onisciência, sempre vê a roupa entregamos no encontro do próximo.

É um desnudamento samaritano onde, ao avistar a nudez do sujeito no caminho se desnuda de sua posse e de toda possibilidade de rancor e orgulho levando-o à estrebaria, para ser cuidado, tratado, vestido e protegido, e poder, em liberdade, seguir vivo a sua vida. (Lc 10,29-37)

“E por isso, uma das mais belas orações que conheço em língua portuguesa é também um dos mais belos versos: ‘Creio na nudez da minha vida’” afirma Tolentino (BINGEMER; BOAS; apud Tolentino, 2020, p. 34). A nossa espiritualidade é um desnudamento da nossa própria vida para Revelar e Interpretar o Deus da Vida a toda a Criatura de Nosso Deus nesse extenso Mundo.

Considerações Finais

Conclui-se que os mitos têm um papel fundamental para legitimar as ações sociais e humanas dentro de uma sociedade. Durante muitos anos, os mitos que nos nortearam foram as constituições federais, a Carta Universal dos Direitos Humanos, os princípios fundamentais de liberdade, igualdade e fraternidade propostos pela revolução francesa, princípios cristãos e as propostas filosóficas de pensadores liberais e marxistas. Estes documentos têm como princípios básicos a ideia de que todos os seres humanos, pelo fato de serem humanos, tem direitos fundamentais.

No mundo contemporâneo, essas premissas caem por terra e surge o neoliberalismo pautado pelo mito de que todos os seres humanos são livres para comercializarem e viverem de forma igual dentro do mercado. O neoliberal afirma que não existe nada que legitime os direitos fundamentais, mas todos têm a liberdade de produzir, distribuir e consumir. Além disso, mesmo que haja desigualdade social, o crescimento econômico garante a distribuição num sistema de gotejamento, assim, quanto mais os ricos enriquecem, mais os pobres irão também enriquecer. Então, um pobre dos dias de hoje viverá muito melhor que um rei africano ou um líder indígena.

Afirmações como estas são mitos que simplesmente legitimam uma atitude de exploração ao extremo da vida humana.

Encontramos então, um conflito de dois deuses onde, enquanto o capitalismo e os princípios neoliberais legitimem a aceitação e a naturalização da morte de milhares de pessoas como num sacrifício a céu aberto de vidas humanas ao deus do capital, temos em contraponto um Deus proposto pela fé cristã que afirma ser um Deus de Vida e que garante a dignidade para todos os seres humanos independente de raça, sexo, etnia, etc.

Nesta realidade, olhando para os mitos sagrados cristãos, encontramos uma proposta mística e uma espiritualidade do desnudamento, ou seja, no momento em que o ser humano se desnuda e procura garantir o bem comum e a dignidade da pessoa humana do próximo, estará cada vez mais perto de seu Deus e conseqüentemente, estará vestido de Sua glória e veste.

Esta pesquisa nos mostra que, para o mundo de hoje, precisamos questionar os mitos que legitimam opressões e alienação das vidas humanas e conseqüentemente, sociedades inteiras desnudas de sua dignidade, de seus nomes, de roupas, de alimento e, fatalmente, de suas vidas. Mas, em contrapartida, os mitos judaico-cristãos inspiram atitudes de entrega e garantia da vida do próximo e legitimam a espiritualidade da nudez que caminha garantindo a dignidade de toda família humana em amor e fraternidade.

Observando essas propostas, concluímos que o mundo necessita de inspiração libertadora e ela só virá com a materialização do mistério do Cristo em atitudes de garantia da proteção e de vestes a quem precisa, mas para isso, necessitamos nos alegrar com o processo do nosso próprio desnudamento na presença de Deus para assim, em relacionamento com Ele, nos vestirmos com

Sua Graça e de Seu Amor.

Referências

- ANJOS, Fellipe dos. Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro. São Paulo: Recriar, 2019.
- BENJAMIM, Walter. O capitalismo como religião. org. Michael Löwy; Tradução: Nélio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 12ª Edição, 2017. São Paulo: Paulus, 2017. (Nova edição revista e ampliada).
- VILLAS BOAS, Alex; BINGEMER, Maria C. (orgs). Teopoética Mística e Poesia. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.
- FERNANDES. L. A., GRENZER. M. Êxodo: 15,22-18,27. São Paulo: Paulinas, 2021. – (Coleção comentário bíblico Paulinas)
- HAN, Byung-Chul. Capitalismo e impulso de morte: Ensaio e entrevistas. Tradução de Gabriel Salvi. 1 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS. DSM-5 [American Psychiatric Association; tradução: Maria Inês Corrêa Nascimento. et al; 5. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2014. [recurso eletrônico]
- MISES, Ludwig Von. O livre Mercado e seus inimigos: pseudo-ciência, socialismo e inflação. Tradução: Flávio Quintela. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2017.
- PESSOA, Cleandro de Oliveira. A simbologia da serpente no antigo oriente próximo, na Sagrada Escritura e na literatura extracanônica. Dissertação de Mestrado sob orientação de Aila Luzia Pinheiro de Andrade. – Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2020.
- SCHLAEPFER, C. F.; OROFINO, F. R.; MAZZAROLO, I. A Bíblia: Elementos historiográficos e literários. 7. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. – (Iniciação à Teologia)
- SUNG, Jung Mo. Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica tecnológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018.
- VAILATTI, Carlos Augusto. Manual de Demonologia. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

Religiosidade e cultura popular na América Latina: A ontologia dos povos originários como condição de reflexão

Religiosity and popular culture in Latin America:
The ontology of original peoples as a condition for reflection

*Albio Fabian Melchiorretto

Resumo:

A sociedade do tempo presente é composta por uma multiplicidade de acontecimentos e eventos. Este artigo tem por desafio refletir duas condições, a religiosidade e a cultura popular na América Latina. As duas condições apontadas passaram por diversos processos de deterritorializações e foram transformadas radicalmente. A atualidade é marcada, entre tantos processos, pela secularização e pelo neopentecostalismo. Diante deste conjunto, objetiva-se investigar como as teorias da libertação contribuem para uma leitura atual da religiosidade e da cultura popular na América Latina. O objetivo será desenvolvido por análise bibliográfica visando a apresentação de uma cartografia social deleuzo-guattariana a partir dos conceitos mobilizados. A mobilização apontou três contribuições das teorias da libertação para o tempo atual, a educação como potência da esperança; resistência às ideias individualizadas proposta pelo secularismo e pelo neopentecostalismo e a retomada da ideia da comunidade. A construção dar-se-á a partir da recuperação de ideais dos povos originários que vivenciaram e sentiram o cheiro dessa terra.

Palavras-chave: Ontologia; Cartografia Social; Cultura; Religião; América Latina.

Abstract

The society of the present time is composed of a multiplicity of happenings and events. The challenge of this article is to reflect two conditions, religiosity, and popular culture in Latin America. The two conditions mentioned went through several processes of deterritorialization and were radically transformed. Today is marked, among many processes, by secularization and neopentecostalism. Given this set, the objective is to investigate how liberation theories contribute to a current reading of religiosity and popular culture in Latin America. The objective will be developed by bibliographical analysis aiming at the presentation of a deleuzo-guattarian social cartography from the mobilized concepts. The mobilization pointed out three contributions of liberation theories for the current time, education as a power of hope; resistance to the individualized ideas proposed by secularism and neopentecostalism and the resumption of the idea of community. Construction will take place based on the recovery of the ideals of the original peoples who experienced and smelled this land.

Palavras-chave: Ontology; Social Cartography; Culture; Religion; Latin America.

*Doutorado em Desenvolvimento Regional pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB).
Contato: albio.melchiorretto@gmail.com

Texto enviado em
30.04.2023
Aprovado em
22.06.2023



Introdução

O texto apresentará uma relação entre religiosidade e cultura popular na América Latina. A aproximação não é simples. Por um lado, há disparidades conceituais que se aproximam, e por outro, a desterritorialização, que poderia mascarar uma reflexão mais apurada. De antemão, apresenta-se aquilo que o aquilo que ele não é, um texto disciplinar, então, pretende-se uma caminhada multidisciplinar para pensar a religiosidade com auxílio das ciências humanas. Segue três reflexões iniciais.

Em primeiro, apresentam-se algumas questões problematizadores que auxiliarão na reflexão e serão respondidas, ou direcionadas, ao longo do texto. Lembrando do método socrático, são as perguntas que movem o mundo (PLATÃO, 1996). E a primeira é, por que pensar a América Latina? A pergunta não é inédita, Enrique Dussel (1993) o fez de maneira magistral. O autor mexicano é conhecido por suas contribuições para pensar a latino-americana através das “teorias da *“liberación”*”. Aqui se adotará *1492: o encobrimento do outro*, as quais são conferências proferidas por Dussel em Frankfurt, Alemanha, no ano de 1973.

A segunda questão é, qual o lugar da América Latina? O desenvolvimento do lugar é do pensamento geográfico. Lugar implica a constituição de um território. Para Deleuze e Guattari (2010), o território é o lugar onde a vida acontece, o campo das multiplicidades que atravessam, formam e deformam corpos e ideias. Mesmo que não se saiba exatamente qual é a condição ontológica do ser e estar latino-americano. Ao se conviver num lugar geográfico chamado América Latina, há um tipo de convivência, mesmo que não assumida como condição para tal convivência. Então, perguntar-se sobre o lugar da América Latina no currículo faz muito sentido.

A terceira, e última questão problematizadora diz respeito, novamente, ao lugar, agora, dos povos originários. A partir de Dussel (1993) torna-se impossível dissociar a invenção da América Latina com a vida dos povos originários. A partir das questões mobilizadoras, este texto objetiva investigar como as teorias da libertação contribuem para uma leitura atual da religiosidade e da cultura popular na América Latina. Para o desenvolvimento do objetivo, adota-se a metodologia da cartografia social, dada a partir de Deleuze e Guattari (2010). É uma abordagem teórico-metodológica que mapeia os processos sociais, po-

líticos, culturais e subjetivos que constituem as relações humanas em determinado contexto territorial. Essa abordagem se pauta na ideia de que os espaços sociais são produzidos por múltiplas forças e relações em constante transformação, e que a sua compreensão requer uma análise crítica e criativa das práticas e discursos que os constituem.

Para o desenvolvimento do objetivo, o texto será dividido em outras quatro sessões. Na próxima, a segunda, apresentar-se-á o território conceitual de modo a localizar a base de discussão, os conceitos de religiosidade, cultura popular e América Latina. Na terceira seção, a partir da leitura de Dussel (1993), recupera-se a discussão em torno da América Latina como invenção. Na quarta seção observar-se-á o tempo presente, cartografando duas reterritorializações, a do fenômeno religioso, o qual são a secularização e o neopentecostalismo, e como este conjunto impacta na leitura do território. Por fim aquilo que se convencionou chamar considerações finais.

1. O território conceitual

O território conceitual, se ocupará em cartografar os conceitos que mobilizarão o texto. Em síntese, os três são a religiosidade, a cultura e a América Latina. Entretanto, para territorializar cada um deles, há a necessidade de escavar algumas camadas, diante da multiplicidade que compõe cada um deles.

A religiosidade é uma dimensão fundamental da existência humana, se refere à busca inerente e inata do ser humano por uma conexão com o divino, e por uma resposta às questões fundamentais da vida. Para o teólogo Karl Rahner (1989), a religiosidade é a base da experiência religiosa e se manifesta numa variedade de formas, incluindo a participação em comunidades religiosas, práticas devocionais e espirituais e a busca de significado através da cultura e da arte.

A partir do teólogo alemão, entende-se que há uma diferença substancial entre religiosidade popular e religião institucionalizada. Rahner (1989) defende que a religiosidade não depende necessariamente da adesão doutrinal de uma instituição religiosa específica, mas sim, da relação pessoal e íntima com o transcendente. A religiosidade é uma dimensão universal e inerente à natureza humana, que não pode ser suprimida ou eliminada. Todas as pessoas, independentemente da sua formação religiosa ou cultural, podem, de certa forma, experimentar a presença do transcendente nas suas vidas.

Por sua vez, a religião institucional é aquela que se baseia numa estrutura organizada, com regras, ritos e doutrinas estabelecidas por uma autoridade centralizada, e guiada por uma determina teológica ontológica. Rahner (1989) reconhece a importância da religião institucional como um meio de proporcionar caminho para a experiência religiosa, mas também, alerta para o risco de a institucionalização da religião acabar se sobrepondo à religiosidade popular e sufocando a experiência pessoal e autêntica da fé.

O debate proposto por Rahner (1989) auxilia no entendimento de alguns movimentos existentes na América Latina. Nos anos de 1970, a Igreja Católica Apostólica Romana deu início a uma discussão que representa um avanço histórico. Mobilizada pelo Vaticano II (1962-1965), há uma mudança de paradigma, de uma igreja exclusivamente hierárquica, para uma estrutura sinodal – ainda que tímida. Na América Latina, a partir do *Documento de Puebla* (1979), há um olhar para a religiosidade popular. Termos como, inculturação, tornam-se comuns em documentos institucionais católicos e atravessam os corpos em discursos. O movimento vem desde *Medellin* (1968), quando a Igreja Católica aponta a opção preferencial pelos pobres.

Mesmo que sejam ações focadas apenas na Igreja Católica, a religião que transformou radicalmente a *Pachamama*, foi um movimento fundamental para entender duas condições. Primeiro, o olhar para o povo que vive na terra e entende a sua condição sociocultural, e por consequência a determinação de um itinerário institucionalizado. Não é apenas uma religião hierárquica que parte do céu para a terra, mas é a condição sinodal que a forma. “Sinodal” é um termo que se refere a uma assembleia ou reunião de membros de uma igreja para discutir questões relacionadas à fé, disciplina, organização e missão da comunidade. A palavra vem do grego *óυνοδοϲ*, que significa “caminhar juntos”, indicando a ideia de que os membros trabalham em comunidade para alcançar os seus objetivos.

A segunda condição é o povo que ali-está, diante das práticas dos que ali-vivem. Evidente que a Igreja Católica latino-americana se diferencia das discussões da igreja Católica Europeia. Há uma condição geográfica que determina uma posição ontológica. Tema interessante, mas o foco será apenas a América Latina, e não discutir outros paradigmas.

Antes de prosseguir na reflexão, um parêntese é oportuno. O texto se dá

o direito de empregar o termo *Pachamama* para pensar a terra. Recupera-se o termo da etnia quíchua, da região andina. O termo é a junção de “*pacha*”, que significa terra ou mundo, e “*mama*”, “mãe”. Assim, *Pachamama* pode ser traduzida como “Mãe Terra” ou “Mãe Mundo”. Para Bittencourt (2021), *Pachamama* é uma força vital que permeia toda a natureza, onde é necessário cuidar e respeitar a terra para garantir a continuidade da vida, e entendê-la como um ente de direitos. A preocupação dos povos que habitaram, primeiro, aquilo que convencionou chamar América Latina não demonstraram preocupação em demarcar fronteiras. A ideia de continente não existia, e a relação com a Terra estava/ está no campo dos afetos, logo *Pachamama* e não no campo dos espaços.

O segundo território conceitual que se ocupará é o de cultura. O termo foi originalmente relacionado com a antropologia. O pensador Clifford Geertz (1978) propõe refleti-la a partir da ideia de multiplicidade. A cultura, na antropologia novecentista foi tomada como ação descritiva que dava conta de explicar e entender hábitos, costumes e formas de vida, categorizando diversos grupos sociais. Na segunda metade do século XX, a partir da expansão da globalização comercial, entendeu-se cultura como uma proposta simbólica e menos descritiva. O conceito desmaterializou-se e possibilitou o entendimento simbólico daquilo que atravessa os territórios, pensando os fenômenos culturais por meio de uma acepção mais abstrata. Como, por exemplo, a partir da última década do Século XX, se discute a cibercultura (Lévy, 1999), como modo e experiência, e não como ação descritiva.

A cultura popular é uma forma de expressão simbólica compartilhada por um grupo social. Segundo Geertz (1978), a cultura popular pode ser entendida como um conjunto de práticas, rituais, tradições, crenças e valores que são criados e mantidos pelas pessoas comuns, de um determinado grupo social. Ela é uma forma de expressão coletiva encontrada em diversas manifestações, como danças, músicas, contos, lendas, festas populares, religiões e religiosidades, entre outras. Ela é fundamental na compreensão da sociedade e das suas relações sociais, uma vez que ela reflete as formas de vida e as experiências dos indivíduos em comunidade. Além disso, Geertz (1978) enfatiza que a cultura popular é dinâmica e está em constante transformação, sendo influenciada por diversos fatores, como macros mudanças sociais, políticas, econômicas e tecnológicas. E como ficaram os elementos históricos formativos? Então, quando Bittencourt (2021) recupera a reflexão da *Pachamama* e desenvolve o olhar para a Mãe

Terra como um ente de direitos, ela apresenta a cultura popular como uma clara manifestação de um fenômeno. O olhar dos povos, que foram colonizados e vivenciaram uma transformação de costumes, da moralidade, das condições intelectuais que tinham um conjunto simbólico violentamente reterritorializado. Qual opção foi dada a esses povos? Tanto que o uso de *Pachamama*, reduziu-se há alguns territórios e o mundo ocidentalizado aceitou chamar América Latina.

E por último, o território geográfico desta reflexão, a qual é a América Latina. E cabe a questão, o que é a América Latina? ela é uma condição existencial daqueles que sempre estiveram na terra ou, é uma reterritorialização daquilo que foi brutalmente ocupado por colonizadores? A partir da leitura de Dussel (1993) é possível afirmar que a América Latina é uma invenção eurocêntrica que apagou a diversidade existencial anterior a invasão. Os dois mapas, na sequência, ajudam a entender.



Figura 1: Povos originários em 1400, mapa elaborado pelo autor.



Figura 2: Divisão política da América Latina, em 2023, mapa elaborado pelo autor.

O mapa da Figura 1 mostra os maiores povos que se teve notícias, antes da ocupação e da reterritorialização forçada pelos europeus. É possível notar que a construção sociocultural foi marcada por diferentes aspectos culturais (Dussel, 1993). Alguns destes povos mantinham relações de proximidade, enquanto outros, rivalidades históricas e conflitos. Uma característica que sobressai, são povos, de ancestralidades diferentes e costumes múltiplos e não há um povo uníssono que ocupa *Pachamama*, são processos e com focos diferentes de ter-

ritorialidades. Em *Pachamama* cabem todos, inclusive o invasor.

O mapa da Figura 2 evidencia os países que compõe a América Latina atual. Países de origem hispânica ou portuguesa, na sua maioria. A grande diferença entre os mapas é que na Figura 1 há uma ideia de povos e de ocupação da terra, e na última figura, há uma noção de pertencimento radical à terra, ao ponto de organizar-se com linhas e muros imaginários, separando determinados povos, uns dos outros, e por que não, confinando-os. A noção de *Pachamama*, com a América Latina, é fragmentada, de acordo com interesses administrativos, formados a partir de uma lógica de “independência dos países”. Há teóricos que olharão para esta nova condição e entenderão que ela se manifesta em escala global. Então, ao afirmar que a América Latina é uma invenção do conjunto de transformações e de reterritorializações que foram impostos a partir do momento que a lógica eurocêntrica do ocupante violentamente reprimiu aquele que aqui já estava.

Ao perguntar-se o que é a América Latina? também se pergunta, que povo é este, e que cultura é que se vivencia na terra que se convencionou chamar América Latina? Diante da geografia do conhecimento, Dussel (1993) aponta que a Europa, viveu uma falácia do conhecimento único. “A história universal representa o desenvolvimento da consciência que o Espírito tem da sua liberdade e a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência” (DUSSEL, 1993, p. 18). É um olhar linear da história, como se ela manifestasse a sua maior grandeza no modo ontológico europeu, desconsiderando, a constituição de outros saberes, para além daquele círculo, como se a Europa fosse um fim em si. Há outros elementos históricos além da linearidade e da razão eurocêntrica.

É esta constituição ontológica eurocêntrica que reterritorializou, de certo modo soberba, uma constituição cultural e religiosa produzida por diversos povos. Nas primeiras páginas de *1492: o encobrimento do outro*, Dussel (1993) critica duramente o modo eurocêntrico, dado por George Wilhem F. Hegel, por apresentar a Europa como uma plena realização da razão. Se a plenitude é uma condição geográfica localizada, aquilo que está fora do espaço determinado é uma não-realização, ou ainda, a negação da completude. Quando a Igreja Católica, em Medellín (1968), e depois Puebla (1979), reconhece uma sinodalidade, ela mostra que há uma multiplicidade espiritual. É um avanço sig-

nificativo diante das condições eurocêntricas que as religiões tradicionais assumiram historicamente. Ou ainda, é a periferia do euromundo saindo do estado de menoridade.

Por ora, assume-se a premissa da América Latina como uma invenção eurocêntrica. Na seção, seguinte duas condições históricas auxiliarão na reflexão em torno deste movimento, o qual é a constituição dos povos originários e a imposição de uma lógica latino-americana dada a partir da ocupação da *Pachamama* pelos europeus. Esta constituição histórica ajudará a compreender como as teorias da libertação surgem e como elas podem representar uma perspectiva diferenciada, diante do contexto conservador das mudanças do Século XXI. Ou ainda, poderia ser, em certo grau, a resposta para a pergunta sartriana, “o que faremos com aquilo que fizeram de nós?”

2. O território histórico

A terceira parte ocupar-se-á com dois territórios históricos, os povos originários, enquanto uma condição existencial, e a invenção da América Latina. Para refletir sobre este território parte-se de Dussel (1993). Segundo o pensador, a modernidade é marcada por uma visão eurocêntrica que nega a diversidade cultural e submete as culturas não-europeias a um processo de assimilação. Para o filósofo, a modernidade europeia se construiu sobre a base da colonização e da exploração das culturas não-europeias, e essa história de opressão continua a afetar as sociedades latino-americanas até hoje. Então, são condições subalternas. Pensar a religiosidade e a cultura popular na América é fazê-lo do olhar de submissão e de sujeição histórico.

De acordo com Dussel (1993), a cosmovisão dos povos originários oferece uma crítica radical à modernidade eurocêntrica, questionando os seus valores e práticas. Segundo o autor, essa crítica não se limita a uma mera negação da modernidade, mas aponta para uma nova forma de pensar e de agir no mundo. Dussel destaca que a visão de mundo dos povos originários se baseia na relação harmoniosa entre a natureza e a sociedade, em contraste com a visão ocidental, que separa e hierarquiza esses dois domínios. Para ele, a valorização da natureza e a busca por um equilíbrio entre os seres humanos e o meio ambiente são fundamentais para a construção de uma sociedade justa e inclusiva. Elemento mais importante que a delimitação de terras, como se viu na Figura 1.

A cultura dos povos originários destaca-se na capacidade de oferecer uma

crítica a cosmovisão eurocêntrica e contribui para a construção de outro pensar e de agir no mundo, um ser ontológico com elementos próprios. Para Dussel (1993), a cultura dos povos originários é marcada pela diversidade, coletividade e pelo respeito à natureza, valores que contrastam com a homogeneização, o individualismo, e, a exploração da natureza que caracterizam a modernidade eurocêntrica. A *Pachamama* é pensada como um ente de direito, como recorda Bittencourt (2021). Voltando a Dussel, ele enfatiza que a valorização das culturas não-europeias é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva ao permitir uma crítica às estruturas sociais e políticas dominantes e uma abertura para a diversidade cultural. Então, poder-se-ia provocar que a discussão em torno de uma cultura popular e religiosidade da terra que nos cerca deveria considerar o que houve antes da América Latina. Não há o tempo presente na *Pachamama*.

Os povos nomeados na Figura 1 são alguns do que ocupavam estas terras, e não se reduzem a este número. A questão vai além, da perspectiva de nomear os povos. O primeiro passo estaria na ação de reconhecer a lógica de desterritorialização que os povos originários foram submetidos. Dussel (1993) argumenta que a teoria da libertação considera as perspectivas dos povos originários e de outras culturas não-europeias, de modo a evitar a reprodução dos modelos de opressão e de linearidade que caracterizam a modernidade eurocêntrica. Enfatiza que a teoria da libertação não pode ser uma simples transposição dos modelos teóricos europeus para a realidade latino-americana, mas deve ser construída a partir das lutas e das experiências concretas desses povos, apontando um modo de original de pensar. A teoria da libertação é uma teoria universal, que não se limita a uma única cultura ou a um único grupo social, mas com pauta na solidariedade e na justiça.

O silenciamento posto caminha com a invenção de algo. O território destituído é revestido de possibilidades. Dussel (1993, p. 37) argumenta que a construção da ideia de América, como um continente distinto da Europa, esteve marcada por uma série de mitos e estereótipos que contribuíram para a justificação da colonização e da dominação dos povos indígenas e africanos. Segundo o autor, a ideia de América como um “outro” da Europa, foi construída a partir de um processo de negação e de exclusão da história e da cultura dos povos originários. Dussel enfatiza que essa invenção da América como um “outro” foi um processo de ocultamento da presença e da voz desses povos na história do

continente.

A invenção da América como um “outro” da Europa esteve ligada à construção do mito da modernidade, que postula a superioridade da civilização europeia sobre as demais culturas do mundo. É a ideia de linearidade que Dussel (1993) crítica em Hegel. O mito da modernidade foi uma das principais justificativas para a colonização e a exploração dos povos colonizados, uma vez que ele permitia a legitimação da superioridade cultural, política e econômica dos europeus sobre esses povos, justificando um processo euro-civilizatório. Dussel argumenta que a crítica a esse mito da modernidade foi fundamental para a construção de uma história e de uma cultura verdadeiramente universais, que se baseiem na exclusão e na negação dos povos colonizados. Daí o genocídio dos povos originários e dos povos africanos em diáspora.

Dussel (1993) enfatiza a importância de uma crítica ao eurocentrismo e à invenção da América como um “outro” da Europa para a construção de uma teoria política e ética verdadeiramente universal. Segundo o autor, essa crítica implica o reconhecimento da diversidade cultural e da pluralidade de vozes e perspectivas que existem no mundo, subjugados ao longo da história da colonização, como fontes de inspiração e de resistência para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Para o autor, a superação do mito da modernidade e da invenção da América como “outro” da Europa é fundamental para a construção de uma teoria política e ética que considere a diversidade cultural e a pluralidade de vozes e perspectivas que existem no mundo.

O autor argumenta que essa invenção da América esteve ligada à exclusão e à negação da história e da cultura dos povos originários e à construção do mito da modernidade eurocêntrica. Dussel enfatiza a importância de uma crítica a esse mito e à invenção da América como um “outro” para a construção de uma teoria política e ética verdadeiramente universal e inclusiva, que considere a diversidade cultural e a pluralidade de vozes e perspectivas existentes no mundo.

3. O território do tempo presente

Um dos fenômenos do tempo presente é uma mudança de comportamento social diante do fenômeno religioso. Para pensar este conjunto de transformações do tempo presente, Mariano (2005) evidencia que há duas características fundamentais que olham para a religião institucional como um lugar de reter-

ritorialização. Nos seus estudos, o autor dedicou-se em analisar o crescimento das igrejas neopentecostais e as suas implicações para a sociedade latina. Este movimento está associado ao secularismo, o qual é uma das tendências da contemporaneidade. O secularismo é marcado pelo enfraquecimento da influência da religião institucional nas esferas pública e privada. O secularismo tem sido impulsionado pelo processo de modernização e pela crescente pluralização religiosa nas sociedades ocidentais.

Esse processo é observado em diversos países nas últimas décadas, e tem sido apontado como um fator determinante para a queda do número de fiéis nas religiões institucionais. O fato tem maior impacto na Europa e América Anglo-saxônica, mas, à medida que os anos avançam, ele também, adentra nos demais cenários. Uma das condições do secularismo é a crescente autonomia do indivíduo em relação às instituições religiosas e ao Estado. Com o avanço da educação, do conhecimento científico e da tecnologia, as pessoas têm se tornado mais críticas e reflexivas em relação às verdades dogmáticas e às normas morais e éticas impostas pelas religiões. Isso leva muitos indivíduos a questionarem a sua filiação religiosa, ou, a se tornarem indiferentes ou ateus.

Além disso, para Mariano (2005), o secularismo também foi impulsionado pelo aumento da diversidade religiosa e manifestações contraculturais nas sociedades modernas. Com a globalização e a migração de povos, as religiões tradicionais têm perdido a sua hegemonia e muitos indivíduos têm se identificado com outras formas de espiritualidade ou de visão de mundo. Isso leva a um enfraquecimento das religiões institucionais e a uma maior valorização da liberdade religiosa e da tolerância. Surge uma nova perspectiva cultural e de religiosidade, mas ela vem deslocada daquilo que já foi.

Com a chegada dos europeus, muitas sociedades pré-colombianas foram subjugadas e dominadas por meio da força militar e da imposição de valores e costumes europeus. Além disso, as religiões e práticas espirituais dessas sociedades foram consideradas pagãs e, portanto, alvo de perseguição e repressão pelos colonizadores. Então, a formação cultura que se há, ou que floresce diante do secularismo é um fenômeno aquém das tradições e raízes que já compuseram a *Pachamama*. Dito isto, olhar-se-á para o neopentecostalismo

É uma vertente religiosa que surgiu no século XX e que tem se popularizado em todo o mundo, principalmente em países de maioria cristã. De acordo com

Mariano (2005), o neopentecostalismo é uma forma de religiosidade que se destaca pela busca por bênçãos materiais e pelo uso de práticas rituais e tecnologias midiáticas para disseminar a fé. Preocupado mais com uma aparência, que uma teologia — no sentido estrito do termo. Essa ênfase na prosperidade material é um dos principais atrativos para os fiéis, que avistam na religião uma forma de superar dificuldades financeiras e alcançar o sucesso profissional, base da chamada teologia da prosperidade.

A ênfase na prosperidade material é uma característica marcante do neopentecostalismo, um dos principais atrativos para os fiéis. A teologia da prosperidade ensina que Deus deseja que os seus seguidores sejam prósperos e bem-sucedidos financeiramente, e que a fé pode ser usada como uma ferramenta para alcançar o sucesso financeiro. Isso significa que, para muitos fiéis, a religião não é apenas uma questão de salvação espiritual, mas também de realização material. Uma aproximação da lógica do capital para a vivência da religião.

O crescimento do neopentecostalismo também se deve à sua capacidade de se adaptar às mudanças culturais e sociais. Segundo Mariano (2005), o neopentecostalismo é uma religião que valoriza a experiência pessoal do fiel e se utiliza de elementos culturais locais para se estabelecer em novos territórios. A secularização da fé.

Outro aspecto que marca o neopentecostalismo é o papel dos líderes religiosos, que desempenham um papel central na organização e difusão da religião. Para Mariano (2005), esses líderes são vistos como porta-vozes de Deus com grande influência sobre os fiéis, tanto na esfera religiosa quanto na política e na sociedade em geral. Essa liderança carismática e hierárquica é uma das características que diferenciam o neopentecostalismo de outras vertentes religiosas. Em vez da sinodalidade, a fé representada pelo líder local.

A teologia da prosperidade, presente no neopentecostalismo, pode ser correlacionada com o capitalismo, por enfatizar a busca por bênçãos materiais e o sucesso financeiro como sinais de bênção divina. Segundo Mariano (2005), essa teologia “liga a prosperidade material à fé religiosa” (p. 120), e propõe que a busca por riqueza seja uma forma de demonstrar fé e obter a aprovação divina. Essa ideia está em sintonia com a lógica capitalista de acumulação de riqueza como um sinal de sucesso e prestígio na sociedade. Fenômeno criticado por Dussel (1993) e denunciado nos *Documentos de Medellín* (1968) e *Puebla*

(1979).

Além disso, o neopentecostalismo utiliza práticas empresariais e tecnológicas midiáticas para promover a religião, o que também está relacionado à lógica capitalista de marketing e propaganda. De acordo com Mariano (2005), as igrejas neopentecostais utilizam “recursos de propaganda e publicidade, com profissionalismo e métodos empresariais” (p. 122) para atrair novos fiéis e consolidar a sua posição no mercado religioso. Essa relação entre neopentecostalismo e capitalismo pode ser problemática, pois a busca por bênçãos materiais pode levar à exclusão dos mais pobres e marginalizados, que não têm as mesmas oportunidades e recursos para alcançar a prosperidade desejada. Além disso, a transformação da religião num negócio pode levar a uma mercantilização da fé, no qual a busca por lucro e poder substitui a busca por uma espiritualidade autêntica e comprometida com a transformação social.

Considerações provisórias e recomendações

O objetivo do texto foi investigar como as teorias da libertação contribuem para uma leitura atual da religiosidade e da cultura popular na América Latina. As contribuições teóricas mobilizam outras questões diante do movimento reflexivo. Para tal, apontam-se três recomendações.

Primeira recomendação, a educação como potência da esperança. A América Latina, como está hoje, possui uma dívida histórica, primeiro com os povos originários, como já se anunciou nas entrelinhas deste texto, povos múltiplos e diversos, com concepções ontológicas bem definidas, que foram exterminados num genocídio imposto e orquestrado pela ocupação exploratória eurocêntrica. O texto omite-se dos povos múltiplos e diversos em diáspora africana, que além do genocídio, sofreram com mais de três séculos de escravidão. Foram sequestrados e desterritorializados radicalmente. A escola, enquanto lugar de educação, não é responsável pela dívida histórica, mas é potência de esperança e campo de transformação social.

Com estes dois elementos históricos pergunta-se sobre a importância de ensinar na terra que aqui está. Terra, que por sua vez, não pode se reduzir a um seguimento de diretrizes e normativas de ensinar e aprender que desconsidera a herança histórica sistêmica. Urge sentir o cheiro da terra, com sentido, perceber as grandes questões e as cicatrizes apresentadas no tempo presente. Sarar um passado doente para construir uma leitura presente/futuro de mundo

sadia. Carregar a esperança, e não reproduzir a violência, o armamentismo ou experimentos neoliberais. Senão, o que se chama de cultura ou religiosidade popular é qualquer coisa, menos algo próprio da terra.

Segunda recomendação, resistência às ideias individualizadas proposta pelo secularismo e pelo neopentecostalismo. As teorias da libertação surgem na América Latina como um grito diante da opressão. Primeiro pelo sequestro das democracias e depois pelo olhar da comunidade como possibilidade. Essa teoria visa lutar contra a opressão e a injustiça social, especialmente em relação aos mais pobres e marginalizados da sociedade. Ela surge como uma resposta à opressão de um tempo. Para retorná-las ao debate urge considerar que as condições do tempo presente são outras. Mas, a massa de desiguais produzido pelo neoliberalismo continua.

Busca-se uma transformação social profunda e a reconstrução de uma sociedade mais justa e igualitária. O secularismo é decorrência explícita de um modelo econômico que gera desigualdades sociais e por consequência uma margem de aliados de direitos. O neopentecostalismo reforça uma religião da individualidade e da prosperidade de si. A perspectiva de comunidade, sustentada pelas teorias da libertação, pautam-se na construção de um projeto coletivo de transformação social, que envolva a participação ativa de todos os setores da sociedade. Uma volta ontológica a *Pachamama*.

O que se recomenda não é uma retomada de décadas passadas, mas a recuperação de elementos que permitam repensar a história do tempo presente. Uma sociedade que pensa a participação ativa e a construção coletiva consegue reconhecer os elementos culturais que lhes são próprios. Enquanto as condições do secularismo e do neopentecostalismo empurram o território para vivenciais globais e da ordem do negócio. Qual manifestação cultural estas duas condições reproduzem, senão a manutenção linear da razão eurocêntrica, e agora também, estadunidense? Pensar a história não é partir da data do conquistador e ignorar tudo aquilo que houve antes dele. Não se faz Brasil, ou América Latina, sem os quíchuas, tupis, mapuches, tupinambás, incas, guaranis e tantos outros que poder-se-ia nomear.

Terceira recomendação, a retomada da ideia da comunidade. Ampliar a noção de cultura popular: muitas vezes a ideia de cultura popular, e por consequência religiosidade é uma reprodução de forças de poder dominantes da

grande massa. Como saída, recuperar a cosmovisão dos povos originários. A ideia de cultura popular e religiosidade como reprodução de forças de poder dominantes é uma perspectiva crítica que tem sido discutida por diversos estudos da cultura e das religiões. Essa abordagem aponta para que muitas vezes as manifestações culturais e religiosas populares são influenciadas e moldadas pelas forças dominantes da sociedade, como a mídia, a publicidade, a política e a economia. Onde está a comunidade?

Nesse sentido, as expressões culturais e religiosas populares podem servir como mecanismos de controle social, que reforçam ideologias e valores das classes dominantes, muitas vezes inconscientemente para a própria população. Além disso, é importante destacar que essas manifestações podem ser instrumentalizadas pelas elites para manter o seu poder e reprimir movimentos sociais e políticos que questionem as estruturas de poder estabelecidas.

No entanto, é importante ressaltar que essa não é uma visão unânime que existem diferentes perspectivas sobre a cultura popular e a religiosidade. Existem manifestações que podem ser formas de resistência e subversão, e que, permitem que as classes populares expressem a sua identidade e cultura de forma criativa e autêntica, mesmo em condições adversas. Uma negação da ideia de cultura universal.

Referências

- BITTENCOURT, Vivian. *Contribuições para repensar o desenvolvimento a partir dos direitos da natureza: um olhar sob a perspectiva da América Latina*. 301 f. Tese – Universidade Regional de Blumenau, FURB, Blumenau, 2021. Disponível em: https://bu.furb.br/docs/TE/2021/368171_1_1.pdf. Acesso em: 12 abr. 2023.
- CELAM, Conselho Episcopal Latino-Americano. *Documento de Medellín: conclusiones. La iglesia en la actual transformación de América Latina a luz del Concilio*. 1968.
- CELAM, Conselho Episcopal Latino-Americano. *Documento de Puebla. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 3. Ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.