

Justiça e Paz

DESAFIOS TEOLÓGICOS

**Festschrift em Homenagem ao
Professor Erico João Hammes**

**Tiago de Fraga Gomes
Bernhard Grümme
Aline Amaro da Silva
Organizadores**



Editora Fundação Fênix



Erico João Hammes é sacerdote da Diocese de Santa Cruz do Sul, doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, foi professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul por cerca de 40 anos. Atualmente é Professor Sênior da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Próximo ao seu aniversário de 70 anos, seus amigos, colegas e alunos fizeram esta homenagem em forma de livro.

Erico Hammes mostra claramente o quanto uma Teologia da Libertação orientada para os sinais dos tempos pode se beneficiar do diálogo com a hermenêutica a serviço das pessoas e do Evangelho. Tal teologia tem colegas, alunos, amigos – além do contexto do Brasil. Eles são motivados por este espírito da teologia de Erico Hammes a fazer uma contribuição de suas perspectivas para teologia a serviço do povo e também para homenagear Erico Hammes através dessa obra.

Uma vez, Padre Erico se questionou sobre o que deixaria de legado de sua vida, trabalho e vocação. Podemos testemunhar que sua dedicação ao trabalho pastoral, ensino teológico e produção de teologia não foi em vão, pois transformou e transforma muitas mentes e corações. Ele não apenas produziu uma teologia como *intellectus fidei*, mas também a viveu como *intellectus amoris, iustitiae et misericordiae*. Desejamos que esse trabalho continue e que seus frutos contribuam para o nosso fazer teológico!



Editora Fundação Fênix



**Justiça e Paz: desafios teológicos -
Festschrift em homenagem ao professor Erico João Hammes**

Série Religião e Teologia

Editor

Tiago de Fraga Gomes

Conselho Científico

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)
Flávio Schmitt (EST)
Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)
Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)
José Aguiar Nobre (PUC-SP)
Luiz Carlos Susin (PUCRS)
Rafael Martins Fernandes (PUCRS)
Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)
Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)
Afonso Tadeu Murad (FAJE)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)
Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)
Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)
César Augusto Soares da Costa (UCPel)
Clélia Peretti (PUCPR)
Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)
Edison Huttner (PUCRS)
Edla Eggert (PUCRS)
Emil Albert Sobottka (PUCRS)
Enir Cigognini (UCPel)
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)

Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Frederico Pieper Pires (UFJF)
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)
Iuri Andréas Reblin (EST)
Júlio César Adam (EST)
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-
Alemanha)
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)
Sílas Guerreiro (PUC-SP)
Vitor Galdino Feller (FACASC)

Tiago de Fraga Gomes
Bernhard Grümme
Aline Amaro da Silva
Organizadores

Justiça e Paz: desafios teológicos -
Festschrift em homenagem ao professor Erico João Hammes



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Aline Amaro da Silva

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4
AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



Série Teologia – 18

Catálogo na Fonte

J96 Justiça e paz [recurso eletrônico] : desafios teológicos – Festschrift em homenagem ao professor Erico João Hammes / Tiago de Fraga Gomes, Bernhard Grümme, Aline Amaro da Silva Organizadores. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023. 883 p. (Série Teologia ; 18)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-045-3
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600453>

1. Teologia. 2. Justiça. 3. Paz. 4. Direitos humanos. 5. Religião. 6. Educação cristã. I. Gomes, Tiago de Fraga (org.). II. Grümme, Bernhard (org.). III. Silva, Aline Amaro da (org.).

CDD: 230

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO:

JUSTIÇA E PAZ, DESAFIOS TEOLÓGICOS: FESTSCHRIFT EM HOMENAGEM AO PROFESSOR ERICO JOÃO HAMMES

Tiago de Fraga Gomes

Bernhard Grümme

Aline Amaro da Silva 17

PRESENTATION:

JUSTICE AND PEACE, THEOLOGICAL CHALLENGES: FESTSCHRIFT IN HONOR OF PROFESSOR ERICO JOÃO HAMMES

Tiago de Fraga Gomes

Bernhard Grümme

Aline Amaro da Silva 21

QUESTÕES DE JUSTIÇA E PAZ

QUESTIONS OF JUSTICE AND PEACE 25

1

JUSTIÇA E PAZ: ENTREVISTA COM ERICO JOÃO HAMMES

Aline Amaro da Silva 27

2

JUSTIÇA, PAZ E ALEGRIA NO ESPÍRITO SANTO (cf. Rm 14,17). UMA APROXIMAÇÃO ENTRE ESPÍRITO SANTO E PAZ

Erico João Hammes 47

3

A JUSTIÇA DE DEUS EM ROMANOS

Flávio Schmitt 61

4

DIREITOS HUMANOS, JUSTIÇA SOCIAL E RECONHECIMENTO

Élio Gasda

79

5

EDUCAR PARA O COMPROMETIMENTO COM A JUSTIÇA INTERGERACIONAL DA CASA COMUM

Claudio Vicente Immig

97

6

JUSTIÇA E EXISTÊNCIA: A PERSPECTIVA EXISTENCIAL DE FRANKL FRENTE AS MAZELAS DE NOSSO TEMPO

Luciano Marques de Jesus

115

7

RELIGIOUS EDUCATION AS A SPACE FOR PEACE? PEACE-THEOLOGICAL IMPULSES FOR CONTEXT-SENSITIVE RELIGIOUS EDUCATION

Marius de Byl

129

8

A PAZ NA BÍBLIA

Cássio Murilo Dias da Silva

Isidoro Mazzarolo

151

9

MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE DA PAZ E NÃO VIOLÊNCIA

Erico João Hammes

171

10

RELIGIÕES E PAZ: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE CLAUDE GEFFRÉ

Erico João Hammes

Tiago de Fraga Gomes

187

11

"POVO DE DEUS FRATERNAL" EM MEIO AOS POVOS: UMA LEITURA ECLESIOLOGICA DA FRATELLI TUTTI EM VISTA DA PROMOÇÃO DA PAZ

Rafael Martins Fernandes

211

12

DINÂMICAS URBANAS E INTER-RELIGIOSAS E PROMOÇÃO DA PAZ

Tiago de Fraga Gomes

Jefferson Zeferino

225

13

KENOSIS COMO CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA PAZ

Raphael Colvara Pinto

253

QUESTÕES DE MÉTODO EM TEOLOGIA

QUESTIONS OF METHOD IN THEOLOGY

263

14

O PROBLEMA DA TEOLOGIA COMO SABER ACADÊMICO: A PROPÓSITO DE UMA HOMENAGEM A ERICO JOÃO HAMMES

Jefferson Zeferino

Alex Villas Boas

265

15

VINHO NOVO EM ODRES NOVOS. CENÁRIOS NOVOS E NOVO OLHAR PARA UMA TEOLOGIA RELEVANTE: A QUESTÃO DOS PARADIGMAS

Luiz Carlos Susin

291

16

ELEMENTOS PARA REFLEXÃO ENTRE "FAZER TEOLÓGICO" E ESTRUTURA ECLESIAL, A PARTIR DO REFERENCIAL DE FRANCISCO

Alzirinha Rocha de Souza

317

17		
TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO		
<i>Francisco de Aquino Júnior</i>		331
QUESTÕES DE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA		
QUESTIONS OF CHRISTOLOGY AND PNEUMATOLOGY		345
18		
JESUS CRISTO: O HOMEM HISTÓRICO E O SER DIVINO		
<i>Clécio José Henckes</i>		347
19		
JUSTIÇA E A PAZ A PARTIR DA PESSOA DE JESUS CRISTO		
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>		369
20		
CONVERSÃO PESSOAL DIANTE DO REINO DE DEUS		
<i>Vitor Galdino Feller</i>		389
21		
A ESPERANÇA NO ESPÍRITO: UMA ABORDAGEM ESCATOLÓGICA A PARTIR DA PNEUMATOLOGIA DE JÜRGEN MOLTMANN		
<i>Cesar Kuzma</i>		407
QUESTÕES DE IGREJA E PASTORAL		
QUESTIONS OF CHURCH AND PASTORAL		417
22		
O CUIDADO PASTORAL DA IGREJA		
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>		419
23		
EDUCAÇÃO CRISTÃ ON-LIFE: POR UM ENSINO INTEGRAL E SINODAL NOS ESPAÇOS FÍSICOS E DIGITAIS		
<i>Aline Amaro da Silva</i>		441

24

A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DE DEUS: PROPOSTA TEOLÓGICO-HUMANITÁRIA DA ECLESIOLOGIA DO SÉCULO XXI

Everaldo dos Santos Mendes

Clélia Peretti

459

25

DESAFIOS DO ATUAL CONTEXTO SOCIOCULTURAL PARA A ATUAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, SINDICATOS E IGREJAS CRISTAS

Roque Hammes

Inácio Helfer

483

26

ESPÍRITO SANTO: "ALMA DA IGREJA EVANGELIZADORA" (EG 261)

Rogério Luiz Zanini

501

27

THEOLOGIE ALS „KULTURELLES LABORATORIUM“. PERSPEKTIVEN AUF WELTKIRCHLICHE ARBEIT UND INTERKULTURELLEN DIALOG AUS DEUTSCHER PERSPEKTIVE

Margit Eckholt

523

QUESTÕES DE RELIGIÃO E POLÍTICA

QUESTIONS OF RELIGION AND POLITICS

541

28

NOT WITHOUT DIALECTICS. ON THE PROBLEMATIC RELATIONSHIP OF RELIGION, STATE AND RELIGIOUS EDUCATION

Bernhard Grümme

543

29

DA VIVÊNCIA EM COMUNIDADE DE FÉ À RELIGIOSIDADE POLITIZADA: NOVOS PAPEIS DA RELIGIÃO NO BRASIL HOJE

Emil A. Sobottka

557

30

RELIGIÃO, VIOLÊNCIA E POLÍTICA NO BRASIL: VIVEMOS EM UMA DEMOCRACIA OU EM UM ESTADO DE EXCEÇÃO?

Glauco Barsalini

577

31

EMPODERAMENTO PENTECOSTAL, ENGAJAMENTO POLÍTICO E GUERRA ESPIRITUAL

Leandro L. B. Fontana

591

QUESTÕES DE TEOLOGIA E INTERDISCIPLINARIDADE

QUESTIONS OF THEOLOGY AND INTERDISCIPLINARITY

611

32

O "PRESCRITO" E O "VIVIDO" NA TEOLOGIA E NA HISTÓRIA

Geraldo Luiz De Mori

613

33

O BOM SAMARITANO, FRANCISCO DE ASSIS E O PAPA FRANCISCO

Isidoro Mazzarolo

637

34

O LAVA-PÉS E SÃO FRANCISCO DE ASSIS

Dom Aloísio Alberto Dilli

653

35

MARY: THE LOCUS TO SPEAK OF THE FEMININE

Raphael Colvara Pinto

663

36

O CICLO DO OURO E SEUS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS. UM DRAMA HUMANO E ECOLÓGICO QUE ATRAVESSA FRONTEIRAS

Afonso Murad

681

37

„WER DIE WAHRHEIT TUT, KOMMT ZUM LICHT“ (JOH 3,21)

Bernd Jochen Hilberath

Dorothea Sattler

707

38

TEOLOGIA E SOCIEDADE NA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO: REFLEXÕES A PARTIR DA ORGANIZAÇÃO DOS CURSOS, DO CURRÍCULO E DAS DIRETRIZES CURRICULARES PARA A TEOLOGIA

Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer

725

39

O SALMO 150 À LUZ DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

Waldecir Gonzaga

735

40

A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO: BELEZA, UNIDADE, CONVERSÃO E TRANSCENDÊNCIA

Luís Evandro Hinrichsen

757

41

PSICANÁLISE E RELIGIÃO: DIÁLOGO E FISSURAS

Evilazio Francisco Borges Teixeira

787

42

MODELOS DINÂMICOS APLICADOS À APRENDIZAGEM DE VALORES EM INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Nicholas Kluge Corrêa

Nythamar de Oliveira

811

43

“FUTURO ANCESTRAL”. O ANTROPOCENTRISMO COLONIAL MODERNO EM QUESTÃO

Sinivaldo Silva Tavares

837

**A CONTRADIÇÃO ENTRE BEM E MAL NA ESSÊNCIA HUMANA E A RECONCILIAÇÃO
NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO HEGELIANA**

Agemir Bavaresco

Christian Iber

851

APRESENTAÇÃO
JUSTIÇA E PAZ, DESAFIOS TEOLÓGICOS: FESTSCHRIFT EM HOMENAGEM AO
PROFESSOR ERICO JOÃO HAMMES

Tiago de Fraga Gomes¹

Bernhard Grümme²

Aline Amaro da Silva³

Teologia a serviço do povo

A teologia não é algo inofensivo, não é uma prática que pode ser executada casualmente e à parte da existência de que teologiza e das ressonâncias deste labor na academia, na comunidade eclesial e na sociedade. Onde é bem compreendida e não se limita às finas distinções da análise conceitual, a teologia é uma realização que vem da vida do teólogo. A teologia está estreitamente entrelaçada com a história de vida, sem se limitar a ela. Vem de experiências que alguém – se for religioso – pode interpretar como experiências de Deus. Tais experiências precisam ser consideradas e refletidas no contexto próprio em que se vive, na Tradição da Igreja e na luta das pessoas por sentido, por liberdade, por justiça e paz, requerem ser verificadas performativamente em uma dinâmica prática, ou seja, testemunhal, e, sobretudo, ortoprática.

Karl Rahner comemorou seu 70º aniversário quando Johann Baptist Metz, um de seus alunos de mestrado junto com Karl Lehmann e Herbert Vorgrimler, fez um elogio fúnebre para ele. Na comemoração, Metz reconheceu o trabalho de Rahner para o ser do sujeito, tornar-se um sujeito e permanecer um sujeito de todas as

¹ Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

² Professor da Katholisch-Theologischen Fakultät da Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Habilitação na disciplina de Ensino Religioso e Doutorado em Teologia na Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemanha.

³ Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutora pela Universität Graz, Áustria.

pessoas em sua teologia e por meio dela. Essa luta pelo sujeito, que não é o sujeito burguês, mas o sujeito em busca de justiça e liberdade, essa luta é uma luta biográfica. Teologia é biografia, diz Metz. “Introduzir o sujeito na dogmática significa, portanto, também elevar o ser humano em sua vida religiosa e experiência histórica ao tema objetivo da dogmática novamente; significa transformar ensino em vida e transformar vida em ensino (virar de novo); também significa conciliar dogmática e história de vida”.⁴

Claro, não é apenas coincidência que um septuagésimo aniversário seja comemorado. Erico Hammes completa 70 anos em junho de 2023. Não, os outros paralelos entre Erico Hammes e Karl Rahner também são óbvios. Pode muito bem ser devido ao fato de que Hammes estudou o pensamento de Rahner ao longo de sua teologia, foi influenciado por ele, até mesmo deixou que ele moldasse sua maneira de pensar. Hammes pensa a partir do espírito do Evangelho a serviço dos servidores, da liberdade, da justiça e da paz, porque ele internalizou a virada antropológica da correlação interna de teologia e antropologia – também em resistência às práticas institucionalizadas dos dicastérios romanos com os quais Hammes conviveu em seu tempo romano e também depois da guerra.

Hammes não apenas absorve a teologia europeia; ele permanece fiel à contextualidade e à relação de experiência da teologia na medida em que rompe essa tradição teológica europeia com as experiências da América Latina. Em vista dessas experiências, a teologia transcendental de Rahner deve ser confrontada com as experiências de sofrimento e a luta pela libertação das estruturas de injustiça. Este é precisamente o local da pesquisa inovadora de Hammes e ainda estabelecendo interlocução com Jon Sobrino. Mas a teologia política de Metz também precisa ser contextualizada. Porque nos países do Sul Global é menos a luta contra o sujeito burguês. É a luta contra a pobreza, contra a opressão política, contra as estruturas endurecidas da Igreja, contra a exploração por um capitalismo neoliberal globalizado, fora e dentro. Aqui o fazer teológico se vê desafiado. Essas lutas se tornam o lugar da teologia, o *locus theologicus*. No melhor sentido da palavra, Hammes adotou a orientação normativa do Concílio Vaticano II. Quando *Gaudium et spes* marca os

⁴ METZ, Johann Baptist. *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh, 1981, p. 45.

sinais dos tempos como lugares da teologia e da Igreja no capítulo 4, esses também são marcos hermenêuticos centrais para Hammes. Também explica o ímpeto pastoral-teológico de sua teologia dogmática, como ela é sempre pastoralmente motivada.

Mas nem é preciso dizer que Hammes continuou a desenvolver sua teologia: em linguagem clara, ele e outros se opuseram às relativizações hermenêutico-fundamentais dentro da Teologia da Libertação. Há indicações nos primeiros textos de que ele desejava ver a ênfase da Teologia da Libertação na luta por justiça e libertação inserida em contextos culturais e ecológicos. Uma citação de um texto com ênfase teológico-pastoral pode apoiar isso:

Pode ser verdade que as borboletas (Lepidoptera) que voam livremente podem despertar um sentimento de liberdade. Mas é realmente verdade que elas podem voar tão livremente – dado o nosso ambiente poluído? Elas não estão ameaçadas pelo que nossas cidades industrializadas e concretadas oferecem como lugar para viver ou sobreviver? Quantas vezes vimos borboletas em nossos cultos? Já vimos uma única pessoa sentar-se em nosso altar? Ou elas são mais propensas a serem afastadas pelo incenso? Afinal, não é verdade que o desejo, a honra e o livre compromisso sofrem com a extinção da espécie, que a Igreja e o ambiente social não são exatamente favoráveis ao seu desenvolvimento?⁵

No entanto, ainda lhe faltam as categorias hermenêuticas de sua teologia, faltam-lhe os termos para compreender a dinâmica de um “neoliberalismo progressista” agora culturalmente adaptado (Nancy Fraser) e o novo espírito do capitalismo, que faz uso dos despertares culturais da modernidade tardia, como descrito por Boltanski e Chiapello, e articulado como a uberização dos mundos da vida.⁶ Uma de suas publicações de 2022 mostra o quanto Hammes agora está disposto a discutir e aprender aqui. Nela, Hammes apresenta a Teologia da Libertação da América Latina com toda a nitidez conceitual e precisão historicamente informada, mas abre para questões de cultura, gênero e diálogo com

⁵ HAMMES, Erico. Befreiendes Engagement?! Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress. PThI, v. 32, p. 111-129, 2012/2, p. 112.

⁶ Ver: BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz, 2003.

os estudos pós-coloniais.⁷ Hammes mostra claramente o quanto uma Teologia da Libertação orientada para os sinais dos tempos pode se beneficiar do diálogo com tais hermenêuticas por si mesmas a serviço das pessoas e do Evangelho.

Tal teologia tem colegas, alunos, amigos – além do contexto do Brasil. Eles são motivados por este espírito da teologia de Erico Hammes a fazer uma contribuição de suas perspectivas para tal teologia a serviço do povo e também para homenagear Erico Hammes através dessa obra. Existem principalmente seis campos em que isso acontece: em questões de justiça e paz, em questões de método em teologia, em questões de cristologia e pneumatologia, em questões de Igreja e pastoral, em questões de religião e política, em questões de teologia e interdisciplinaridade.

A teologia precisa estar a serviço do povo à luz dos sinais dos tempos. Recentemente, as imagens deprimentes da guerra da Ucrânia causada pela Rússia, mostram que o tema da paz é hoje parte essencial disso. A teologia deveria aceitar o desafio da guerra e da violência e, neste contexto, colocar em primeiro plano a mensagem de Deus de forma crítica e libertadora. Poderia haver um lugar melhor para a cristologia da paz na qual Erico Hammes vem trabalhando há muito tempo?

Uma vez, Padre Erico se questionou o que deixaria de legado de sua vida, trabalho e vocação. Podemos testemunhar que sua dedicação ao trabalho pastoral, ensino teológico e produção de teologia não foi em vão, pois transformou e transforma muitas mentes e corações. Ele não apenas produziu uma *intellectus fidei*, mas também viveu a *intellectus amoris, iustitiae et misericordiae*.

Desejamos que esse trabalho continue e que seus frutos contribuam para o nosso fazer teológico! Parabéns ao estimado sacerdote, professor, teólogo, colega, orientador e amigo Erico Hammes pelos seus 70 anos de vida! Muitas bênçãos para mais criatividade, justiça, paz e saúde!

⁷ HAMMES, Erico. Kirche und Theologie in Brasilien und Lateinamerika. In: GRUMME, Bernhard; JAHNEL, Claudia; RADERMACHER, Martin; RAMMELT, Claudia; SCHLAMELCHER, Jens (Hg.). Globale Christentümer. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Paderborn, 2022, p. 249-270.

PRESENTATION:
JUSTICE AND PEACE, THEOLOGICAL CHALLENGES: FESTSCHRIFT IN HONOR OF
PROFESSOR ERICO JOÃO HAMMES

*Tiago de Fraga Gomes*¹

*Bernhard Grümme*²

*Aline Amaro da Silva*³

Theology in the service of the people

Theology is not something harmless, it is not a practice that can be carried out casually and apart from the existence that it theologizes and from the resonances of this work in the academy, in the ecclesial community and in society. Where it is well understood and not limited to the fine distinctions of conceptual analysis, theology is an achievement that comes from the life of the theologian. Theology is closely intertwined with, but not limited to, life history. It comes from experiences that one – if one is religious – can interpret as experiences of God. Such experiences need to be considered and reflected in the context in which they live, in the Tradition of the Church and in the struggle of people for meaning, for freedom, for justice and peace, they require to be verified performatively in a practical dynamic, that is, testimonial, and, above all, orthopractice.

Karl Rahner celebrated his 70th birthday when Johann Baptist Metz, one of his master's students along with Karl Lehmann and Herbert Vorgrimler, delivered a eulogy for him. At the commemoration, Metz recognized Rahner's work for the subject being, becoming a subject, and remaining a subject of all people in and through his theology. This struggle for the subject, who is not the bourgeois subject,

¹ Professor and Coordinator of the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Brazil. PhD in Theology from the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Brazil, with a doctoral internship at the Ruhr-Universität Bochum, Germany. Post-Doctorate at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro, Brazil.

² Professor at the Katholisch-Theologischen Fakultät at the Ruhr-Universität Bochum, Germany. Qualification in Religious Education and Doctorate in Theology at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany.

³ Professor at the Pontifical Catholic University of Minas Gerais, Brazil. PhD in Theology from the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Brazil, with a doctoral internship at the Ruhr-Universität Bochum, Germany. Postdoctoral fellow at Universität Graz, Austria.

but the subject in search of justice and freedom, this struggle is a biographical struggle. Theology is biography, says Metz. "Introducing the subject into dogmatics means, therefore, also raising the human being in his religious life and historical experience to the objective theme of dogmatics again; it means turning teaching into life and turning life into teaching (turning again); it also means reconciling dogmatics and life history".⁴

Of course, it's not just coincidence that a seventieth birthday is celebrated. Erico Hammes turns 70 in June 2023. No, the other parallels between Erico Hammes and Karl Rahner are obvious too. It may well be due to the fact that Hammes dealt with Rahner throughout his theology, was influenced by her, even let her shape his thinking. Hammes thinks from the spirit of the Gospel in the service of servants, freedom, justice and peace, because he has internalized the anthropological turn of the internal correlation of theology and anthropology – also in resistance to the institutionalized practices of the Roman dicasteries with which Hammes lived in his Roman times and also afterwards.

Hammes doesn't just absorb European theology; he remains faithful to the contextuality and experience relationship of theology as he correlates this European theological tradition with the experiences of Latin America. In view of these experiences, Rahner's transcendental theology must be confronted with the experiences of suffering and the struggle for liberation from structures of injustice. This is precisely the site of Hammes' groundbreaking research and further establishing dialogue with Jon Sobrino. But Metz's political theology also needs to be contextualized. Because in the countries of the Global South there is less the fight against the bourgeois subject which is in the center. It is the fight against poverty, against political oppression, against the hardened structures of the Church, against exploitation by a globalized neoliberal capitalism, outside and inside. Here the theological work is challenged. These struggles become the locus of theology, the *locus theologicus*. In the best sense of the word, Hammes adopted the normative orientation of the Second Vatican Council. When *Gaudium et spes* marks the signs of the times as places for theology and the Church in chapter 4, these are also central

⁴ METZ, Johann Baptist. *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh, 1981, p. 45.

hermeneutical landmarks for Hammes. This also explains the pastoral-theological thrust of his dogmatic theology, as it is always pastoral motivated.

But it goes without saying that Hammes continued to develop his theology: in plain language, he and others opposed fundamental hermeneutical relativizations within Liberation Theology. There are indications in early writings that he wants to see liberation theology's emphasis on the struggle for justice and liberation embedded in cultural and ecological contexts. A quotation from a text with a pastoral theological emphasis may support this:

It may be true that free-flying butterflies (Lepidoptera) can awaken a feeling of freedom. But is it really true that they can fly so freely – given our polluted environment? Are they not threatened by what our industrialized and concreted cities offer as a place to live or survive? How many times have we seen butterflies in our services? Have we ever seen a single person sit at our altar? Or are they more likely to be driven away by incense? After all, isn't it true that desire, honor and free commitment suffer with the extinction of the species, that the Church and the social environment are not exactly favorable to their development?⁵

However, at this moment Hammes still lacks the hermeneutical categories in his theology, he lacks the terms to understand the dynamics of a now culturally adapted "progressive neoliberalism" (Nancy Fraser) and the new spirit of capitalism, which makes use of the cultural awakenings of late modernity, as described by Boltanski and Chiapello, and articulated as the uberization of lifeworlds.⁶ One of his 2022 publications shows just how much Hammes is now willing to discuss and learn here. In it, Hammes presents Liberation Theology in Latin America with all its conceptual clarity and historically informed precision, but opens up to questions of culture, gender and dialogue with postcolonial studies.⁷ Hammes clearly shows how much Liberation Theology oriented towards the signs of the times can benefit from

⁵ HAMMES, Erico. Befreiendes Engagement?! Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress. PThI, v. 32, p. 111-129, 2012/2, p. 112.

⁶ Ver: BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz, 2003.

⁷ HAMMES, Erico. Kirche und Theologie in Brasilien und Lateinamerika. In: GRUMME, Bernhard; JAHNEL, Claudia; RADERMACHER, Martin; RAMMELT, Claudia; SCHLAMELCHER, Jens (Hg.). Globale Christentümer. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Paderborn, 2022, p. 249-270.

dialogue with such hermeneutics in their own right at the service of people and the Gospel.

Such a theology has colleagues, students, friends – beyond the context of Brazil. They are motivated by this spirit of the theology of Erico Hammes to make a contribution from their perspective to such theology in the service of the people and also to honor Erico Hammes through this work. There are mainly six fields in which this happens: in questions of justice and peace, in questions of method in theology, in questions of Christology and pneumatology, in questions of Church and pastoral, in questions of religion and politics, in questions of theology and interdisciplinarity. Theology needs to be at the service of the people in light of the signs of the times. Recently, the depressing images of the war in Ukraine caused by Russia, show that the issue of peace is now an essential part of it. Theology should accept the challenge of war and violence and, in this context, put God's message in the forefront in a critical and liberating way. Could there be a better place for the Christology of peace that Erico Hammes has been working on for a long time?

Once, Father Erico asked himself what he would leave as a legacy of his life, work, and vocation. We can testify that his dedication to pastoral work, theological teaching, and the production of theology was not in vain, for he transformed and transforms many minds and hearts. He not only produced an *intellectus fidei*, but also lived *intellectus amoris, iustitiae et misericordiae*.

We wish that this work continues and that its fruits contributes to our doing theology! Congratulations, dear priest, professor, theologian, colleague, advisor and friend Erico Hammes, on your 70 years! Many blessings for more creativity, justice, peace and health!

QUESTÕES DE JUSTIÇA E PAZ
QUESTIONS OF JUSTICE AND PEACE

JUSTIÇA E PAZ: ENTREVISTA COM ERICO JOÃO HAMMES

 <https://doi.org/10.36592/9786554600453-01>

*Aline Amaro da Silva*¹

Introdução

Em vista da comemoração dos 70 anos do Prof. Dr. Erico João Hammes, fizemos esta entrevista como síntese de seu pensamento sobre um dos seus principais temas de pesquisa: justiça e paz. A entrevista foi realizada verbalmente no dia 20 de janeiro de 2023, através da plataforma *Teams*. Por isso, ela foi gravada, transcrita e adaptada para a linguagem escrita. Que esta conversa sobre a relação entre justiça e paz desperte o interesse de novos pesquisadores sobre uma reflexão tão necessária na atualidade.

O conceito de paz é muitas vezes simplificado como um estado interior de calma ou como antônimo de guerra. Como o senhor define paz no sentido e valor teológico?

A paz se define, em geral, nos estudos de paz, como sendo a resolução não violenta e criativa de conflitos. Como tal, implica boas relações consigo mesmo, com o próximo, com a natureza e com a transcendência. O mais essencial é entendê-la como um método de convivência e de resolução de conflitos. Então, não é um estado interior, simplesmente. O estado interior faz parte, na medida em que se desenvolve uma boa relação consigo mesmo, pois nós temos conflitos interiores conosco mesmo. Então, nós precisamos buscar a paz conosco mesmo e com as outras pessoas em cuja convivência são possíveis conflitos, evitando-se, assim, resolvê-los de forma violenta.

¹ Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutora pela Universität Graz, Áustria.

Paz e não violência são conceitos correlatos. A paz é incompatível com a violência e com a guerra, que é uma forma de violência. Para que haja paz entre países, é preciso superar conflitos motivados por invasão e ocupação de territórios, por exemplo. Não pode haver paz mesmo com a legítima defesa, enquadrada na chamada guerra justa, que visa minimizar agressões e neutralizar o agressor. Embora se tenha uma larga tradição sobre a guerra justa, ela se mostra hoje um conceito muito frágil porque implica a contenção do uso de recursos disponíveis de destruição, como o uso de armas atômicas. Para isso, se fazem tratados éticos internacionais na guerra para evitar crimes contra a humanidade e mesmo tribunais internacionais em situações de guerra. O grande problema é que isso só funciona enquanto houver uma força de coerção capaz de inibir esse uso de armas proibidas para a guerra. Entretanto, se ocorrer o uso de armas atômicas, estas são de tal forma destrutivas que poderia não sobrar possibilidade sequer de um tribunal internacional de condenação do agressor. Então, fica muito difícil manter a ideia da guerra justa na situação em que nos encontramos, se houver um conflito entre potências atômicas e as mesas de negociação falharem. Sob esse ponto de vista, a ausência da guerra é uma condição da paz e mesmo a guerra justa, hoje, dificilmente pode se sustentar.

O conceito de paz é um conceito civil que vem da experiência de convivência humana, mas que religiosamente é sancionado de tal maneira que nós temos na tradição greco-romana, para ficar nesse âmbito, uma deusa da paz que é chamada Irene na Grécia, ou então a *Pax*, no contexto romano. Contudo, há também uma sanção religiosa da guerra, pois, assim como existe uma deusa da Paz, existe uma deusa da guerra, um deus da guerra. Portanto, há uma espécie de fundamentação religiosa para a guerra, especialmente no sentido de querer impor a própria religião a outros povos.

No Antigo Testamento são encontradas justificativas de guerra. No Novo Testamento, Jesus faz algumas referências às situações de guerra especialmente em parábolas. No entanto, ele não sanciona com isso a guerra.

Nos escritos veterotestamentários, nós vamos encontrar a paz como sendo expressão da presença divina e do governo divino. Nos chamados salmos messiânicos, assim como nas profecias de Isaías, textos bem conhecidos a partir da

liturgia, são textos que expressam a expectativa de que um Messias virá instaurar a paz para julgar com justiça e com retidão os povos. Estes trechos são utilizados especialmente no contexto da liturgia natalina e no período pós pascal, expressando o conceito de paz, a *shalom* que é integridade, totalidade.

Relacionado ao conceito de paz, vamos encontrar, no Antigo Testamento, o amor ao próximo, o respeito. A própria Lei do Talião é uma lei que limita a punição como agressão na mesma medida, então, não há uma possibilidade de ultrapassar o nível da agressão. Por isso, dente por dente, quem teve um dente ferido pode ferir um dente no outro, quem teve um olho ferido pode ferir o olho de outro. Sendo assim, não se pode matar o outro porque tem um olho furado. Isso é metáfora para o conjunto de todas as formas de agressão, só podem ser sempre na mesma medida e são limitadas pelo teor da agressão.

Misericórdia é um outro tema que está presente no Antigo Testamento e que deve servir como horizonte de convivência no Novo Testamento. Especialmente nos apelos éticos dos Evangelhos, no chamado Sermão da Montanha, onde entra o perdão aos inimigos, o amor aos inimigos e a proclamação da bem-aventurança dos promotores da paz, em Mateus.

Os que promovem a paz, por que serão chamados filhos de Deus? Esse é um sentido fundamental. Depois os discípulos são enviados a proclamarem a paz em qualquer casa em que entrarem, dizendo: "paz a esta casa" (Lc 10, 5). Então, o Evangelho é um evangelho da paz. A boa notícia vai sendo mensageira da paz em qualquer lugar, em qualquer cidade, em qualquer ambiente em que entrar. A paz é o conteúdo da existência, entendida pelo conceito de *shalom*, isto é, de integralidade e integridade.

No Novo Testamento, aparece a aproximação com o Deus da paz, desenvolvida a partir de uma referência veterotestamentária, mas que no Novo Testamento ganha uma força significativa. A paz, no Novo Testamento, encontra o seu fundamento na própria existência de Jesus, que é pacífica, no sentido de que ele nunca usou de forças ou de medidas de agressão. Sempre se faz referência a questão da expulsão dos vendilhões do templo (Mt 21, 12), mas de fato não se sustenta uma argumentação em favor de uma atitude violenta de Jesus. As práticas de Jesus, os seus discursos, o tema do perdão que é essencial no Novo Testamento,

sermos perdoados assim como perdoamos, associado à misericórdia – “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6, 36) – e várias outras referências vão sustentar a ideia de Jesus como pacifista não violento ao longo do Novo Testamento: o princípio da reconciliação, do perdão divino, da salvação humana, da graça. Deste modo, a gratuidade, a misericórdia, o amor ao próximo, são componentes e concretizações da própria paz.

Justiça é popularmente confundida com igualdade. Para o pensamento cristão, a definição de justiça possui uma compreensão muito mais complexa e profunda. Poderia explicar o fundamento bíblico-cristão de justiça?

Biblicamente, quando falamos da fundamentação religiosa, a justiça repousa sobre o dom, a doação e a restauração. Onde há fragilidade, onde há fraqueza, se deve procurar fazer justiça, estabelecer aquilo que é devido e isso é uma questão fundamental do ponto de vista bíblico. Na Bíblia, a justiça não consiste em dar a cada um igualmente os bens. Não. Biblicamente, a justiça é dar a cada um aquilo que precisa. Então, justiça e direito são correlatos na literatura bíblica, inclusive não existe uma diferenciação estrita entre justiça e direito nela. Como a própria tradição da palavra justiça demonstra, o *jus* é fundamentalmente o direito, logo, a justiça consiste em possibilitar ao ser humano aquilo que ele precisa para viver.

É muito significativo que a referência de justiça, no Antigo Testamento, seja o pobre. Julgar o pobre com justiça significa julgá-lo de acordo com as suas condições de necessidades e demandas. Dessa forma, a justiça não é um caso no qual dois adversários estão em situação igual, um frente ao outro. Se um é proprietário de terras ou de bens e o outro é alguém que não tem nada, o proprietário tem um dever com quem nada tem. Por isso, ele precisa vestir o nu, alimentar o faminto, cuidar do órfão, cuidar da viúva. Esse é o movimento divino: permitir que cada ser humano possa realizar em si as condições para poder viver. Não é porque uma pessoa trabalhou muito, ganhou muito e acumulou muito que ela pode segurar tudo para si, mas o doente – alguém impossibilitado de possuir os recursos para poder viver – precisa ser atendido de forma gratuita. Não se pode sequer esperar que ele vá pagar pelo atendimento amanhã ou depois, o enfermo precisa ser atendido na sua condição

primeiro e depois pensar em como lidar com o que ele recebeu, passando adiante o bem recebido.

Por isso, existe a celebração do jubileu na tradição judaica. A terra nunca é propriedade de ninguém. A terra é apenas entregue por um certo período a alguém para que a administre. Se houver um acúmulo de terra, o judeu deverá devolver. Ele terá um título no máximo de 49 anos, depois a terra deve voltar aos donos originais, justamente para evitar que haja uma concentração de recursos. Essa tradição do jubileu, que está relatada no Levítico 25, se normatizou de alguma maneira, mas o fundamento é divino, pois o próprio Deus dá absolutamente de graça. O Senhor dá a todos as condições básicas para poderem existir. E cabe aos reis, aos juízes, aos príncipes, aos que têm recursos garantirem que todos possam ser sustentados.

No Novo Testamento, esse tema da justiça se encontra mais explicitamente relacionado com a misericórdia. Se pedirem para dar mil passos, deem dois mil passos, se lhes pedirem as túnicas, deem também os mantos. A parábola do rico e de Lázaro quer dizer que o rico está fechado em seu próprio mundo e não percebe aquilo que o outro está sofrendo. Identificado com o próprio Jesus, em Mateus 25, fica evidente que o tema da justiça está associado a alimentar o faminto, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar os doentes, cuidar dos prisioneiros e assim por diante. Essa é a questão da justiça divina: dar a Deus aquilo que ele demanda no próximo. A relação da justiça de Deus com a justiça humana coincide, portanto, na realização dos direitos do outro. Então, isso não é sistema de meritocracia, como mostra a parábola dos vinhateiros. Quem foi trabalhar na vinha desde de manhã até o fim da tarde, ou quem veio duas horas depois, ou quem veio na última hora, todos receberam um denário. Os que chegaram primeiro imaginavam poder receber mais porque tinham trabalhado mais. Este é o pensamento de uma justiça retributiva: dar a cada um de acordo com seus méritos. Aqui não é mérito, aqui é de acordo com a necessidade. Aqueles que chegaram na última hora, também precisam comer e o salário justo dentro da estrutura neotestamentária é um denário. Com um denário por dia a pessoa consegue viver correta e dignamente. Por isso, todos receberam um denário.

Nessa lógica, o trabalho não é uma fonte de acumulação de riqueza, o trabalho é uma fonte de realização sobre e que tem como contrapartida a satisfação das

necessidades básicas para o dia. Quem trabalhou oito horas, enquanto outro trabalhou uma hora, ambos precisam do necessário para viver. O conceito de justiça aqui fica bem evidenciado sob na questão das necessidades subjetivas. Quando falamos de justiça e paz significa que as relações interpessoais têm que contemplar também as situações interpessoais, por exemplo, de agressividade, de conflito, de violência, de desprezo, de maus tratos. Então, a justiça implica também que a pessoa seja respeitada em sua dignidade e não há justiça se a dignidade pessoal não for garantida. Isso vale, evidentemente, para as relações intergrupais, interfamiliares, internacionais, intergeracionais e entre os povos.

Deste modo, o princípio da responsabilidade precisa estar associado à justiça, que ultrapassa o meu próprio ambiente de vida. Eu tenho uma responsabilidade pelo outro, pela outra. Tenho uma responsabilidade para que essa pessoa tenha condições de viver com dignidade. Essa dignidade ultrapassa aquilo que são as necessidades básicas de saúde, alimentação, habitação. Então, tudo aquilo que está no termo dignidade humana, está também dentro do conceito de justiça. Justiça é um dos termos mais frequentemente citados nas escrituras, revelando, portanto, a importância disso. Claro que aí poderíamos fazer uma excursão pela caridade e pelo amor ao próximo que vão, de certo modo, plenificar a própria justiça.

Justiça e paz são termos distintos, mas sempre caminham lado a lado. Poderia explicar a correlação sinodal entre estas práxis?

É importante insistir que a paz é um meio, um método de resolução de conflitos, um modo de vivência consigo, com os outros e com a natureza. Como tal, é uma virtude, um estado de coisas. Não é uma tranquilidade na ordem, que é um conceito que nós encontramos em Agostinho, é uma forma de as pessoas viverem entre si e implica uma educação. Uma pessoa pacifista, a partir da própria etimologia, se traduz como promotora de paz. Há pessoas que têm restrição ao uso do termo pacifista ou pacifismo, porque o confundem com irenismo. Embora a raiz seja a mesma, o irenismo tecnicamente consiste em querer no fundo não se importar com a situação dos outros.

Por exemplo, existe uma guerra entre Ucrânia e Rússia, mas eu estou no meu próprio mundo, eu não me envolvo com isso. Ou então existe uma desigualdade social, fome no país, mas eu não tenho nada a ver com isso, eu tenho a minha família, o meu próprio mundo, meu próprio ambiente, a minha casa, e não me envolvo. Isso seria o irenismo, enquanto o pacifismo tem dentro de si o verbo fazer. Então, os promotores da paz (Mt 5, 9) são aqueles que fazem a paz. Não são pessoas que ficam reclusas no seu próprio mundo, mas pacifistas ativos. Implica em garantir que se possa efetivamente buscar não apenas limitar ou eliminar a violência. Existem muitas formas de violência: a violência cultural, a violência direta, a violência indireta, a violência de destruição do outro. Quando nós falamos, portanto, de superação da violência, queremos construir relações de justiça. A justiça é a forma de acabar com a violência, pois não existe paz sem justiça. A famosa expressão bíblica – “Justiça e Paz se abraçarão” (Sl 85, 11) – de fato expressa aquilo que é fundamental. Temos situações históricas de querer estabelecer paz internacionalmente, como no final da Primeira Guerra Mundial, em que se fez um tratado no qual se forçou a Alemanha e os países relacionados a aceitarem as condições impostas pelos vencedores, sem garantir a sua própria situação de vida. Após a Segunda Guerra Mundial, os aliados ocidentais tinham aprendido isso, eles aprenderam que era necessário refazer as relações internacionais em outras bases e limitar a possibilidade de guerra em outras bases. Entretanto, a União Soviética, sob esse ponto de vista, foi mais injusta no uso de seus direitos de vencedora. Explorou os povos, especialmente a Alemanha Oriental, sobre os quais passou a exercer o domínio em função do tratado de paz, após a Segunda Guerra Mundial.

É aqui que se fala na paz justa, a paz verdadeira, que necessariamente implica a justiça como modo de reconstrução das relações. Se alguém me ofendeu ou exerceu violência contra mim, claro que não é suficiente que nós digamos: “vamos esquecer tudo e deixar como está”. Não, é preciso restaurar, reestabelecer aquilo que é possível refazer. Se eu fui defraudado, eu tenho direito fundamental de que os meus bens sejam devolvidos a mim. Isso é um direito básico.

Existem situações que são irreversíveis, por exemplo, no caso de um assassinato, não se consegue fazer voltar uma pessoa à vida. Eu conheço o caso de um acidente de carro que resultou na morte de um casal em pista contrária, numa

situação que o motorista não poderia ultrapassar, e acabou matando o casal que estava numa moto. Os pais do casal não quiseram ir até as últimas consequências, que seria a prisão do motorista infrator porque era também um jovem. Os pais me disseram: "Nós não vamos querer que um outro casal perca um filho como nós perdemos o nosso, não vai adiantar nada, então nós vamos perdoar". As situações em que a restauração é impossível, em primeiro lugar, quem sai ganhando com isso, num sentido de altruísmo, são os próprios pais das vítimas que são capazes de perdoar aos seus inimigos, deixaram os conflitos. Isso é justiça em alto grau que ultrapassa aquilo que seria a simples justiça. Do ponto de vista religioso, chama-se misericórdia, compaixão. Com isso, ao invés de dar vazão a um espiral de violência que poderia ter nascido aí, se estabelece uma nova base de relações.

Assim, percebe-se a possibilidade de estabelecer uma justiça maior do que a justiça convencional. Por isso, também se fala de uma justiça restaurativa. Muitas vezes, você precisa restaurar a condição de vida e a possibilidade de convivência. Se a gente voltar para a Segunda Guerra Mundial e comparar com a Primeira Guerra Mundial, o que é que os aliados fizeram? Ao invés de exterminar a Alemanha, expressão que Churchill havia usado no bombardeamento da cidade de Dresden, o que se decidiu nas reuniões do tratado foi que era preciso refazer a Europa. Vingarse dos alemães e aliados não vai adiantar nada, era preciso estabelecer uma outra forma de fazer justiça e inclusive de garantir o futuro. Com isso, aprendemos que a justiça bem tratada estabelece bases diferentes para uma paz duradoura. O que não aconteceu na Primeira Guerra Mundial, a paz de Versalhes durou pouquíssimo tempo e falhou, justamente, porque estava construída sobre a injustiça, isto é, a injustiça cometida pela Alemanha, agora seria indenizada por uma outra injustiça. Injustiças não compensam injustiças, a reparação só se dá por uma justiça maior.

Sabe-se que o Cristianismo cresceu e se espalhou por diversos territórios a partir de sua oficialização como religião do Império Romano. *Pax Romana* e práxis cristã, é possível conciliar? Poderia explicar como se desenvolveu essa relação e quais foram os benefícios e malefícios para a vivência da fé cristã?

A *Pax Romana* é a expressão da paz injusta, porque ela estava construída sobre o silenciamento da oposição ou da crítica. Ela teve alguns aspectos de lucidez. O caso, para mim, mais evidente é o da relação com a religião Judaica. O império romano respeitou o monoteísmo judaico e isso foi uma sabedoria política que certamente contribuiu para uma convivência menos violenta. Exigir que o povo judaico abdicasse do seu monoteísmo seria uma violência ainda maior do que a ocupação e o domínio da Palestina já apresentavam.

Depois, para garantir a *Pax Romana*, o Cristianismo também foi perseguido inicialmente. O Judaísmo enquanto povo, enquanto província romana e enquanto religião, percebia um desnível entre a proposta romana e aquilo que o monoteísmo exigiria mesmo dentro do pacto de não agressão. O Templo de Jerusalém era protegido pelas forças romanas e se ofereciam cultos pelo imperador dentro do templo romano. Nesse pacto de não agressão, havia problemas religiosos de fundo.

Jesus, por exemplo, nasceu judeu, viveu como judeu, morreu como judeu e morreu por ser judeu. No tempo de Jesus, havia muitos grupos que tinham preocupações em comum frente ao Império Romano. Uma delas era o monopólio do imperador romano em relação à transcendência. Mesmo que a religião Judaica tivesse os seus direitos de prática religiosa, o único Sumo Sacerdote de todo o Império Romano era o Imperador Romano. Os judeus tinham seus sumos sacerdotes, mas eles eram considerados subalternos, sua autoridade religiosa só abrangia o território provincial nos assuntos que não afetavam o Império Romano.

Por isso, quando os acusadores dizem a Pilatos: "se tu deixar viver a este, não serás amigo de César", eles estão colocando frente à frente dois princípios. Antes acusaram Jesus de ter proibido seus discípulos de pagar o imposto a César, embora não fosse o caso. Jesus havia, sim, dito que era necessário dissociar, ou melhor, separar os dois. César e Deus não poderiam ser a mesma coisa. Era preciso dar a César aquilo que era de César e a Deus o que era de Deus, e não a mesma coisa.

Os imperadores romanos eram considerados filhos de Deus. Tanto que depois da morte acontecia a Apoteose, ou seja, o Imperador falecido era declarado Deus. Então, o filho Divino que é o Imperador, era considerado uma usurpação da religiosidade e do monoteísmo judaico.

Quando o Cristianismo depois começa a se desenvolver e se fazer presente, Constantino percebe a força política desse movimento e lhe dá direito de cidadania oficial. E como tal, deveria entrar também na política da *Pax Romana*. Até este momento, o Cristianismo era contra a violência, contra o uso de armas, contra a participação no Exército. Isso não significava que cada cristão que participasse do exército teria que abandonar a condição de soldado romano. Não era uma coisa imperativa, mas era uma questão conflitiva com a práxis de Jesus. Por isso, o Cristianismo era hegemonicamente pacifista, se recusava ao uso de violência e participação no exército. A partir do quarto século, o Cristianismo entrou como agente da *Pax Romana* e buscou maneiras de legitimar o seu envolvimento.

Assim, são criadas as fórmulas clássicas de Santo Agostinho que elaboram condições para uma guerra justa, abrindo espaço para que os cristãos, em última instância, pudessem participar de uma guerra. Mas eram normas e leis, isso é importante sublinhar, em função do desenvolvimento posterior da teoria da guerra justa. O que Agostinho pretendia não era justificar a guerra e o envolvimento dos cristãos, mas era colocar condições para que, em situações extremamente limitadas, os cristãos pudessem se envolver. Tanto é verdade que Agostinho explicitamente diz que é melhor vencer ao inimigo pela palavra do que pela espada, pois a finalidade da guerra sempre deve ser a paz. A guerra não pode ser um fim em si mesma, ela só pode servir à paz. Então, se pensamos no axioma clássico romano: "se quer paz, prepare-se para a guerra". Ao contrário, no Cristianismo, a ideia defendida é: "se queres a paz, prepara a paz".

Então, o Cristianismo teve vantagens com a *Pax Romana*? Claro, é muito mais fácil ter uma presença e até mesmo uma proclamação do Evangelho quando não há uma guerra direta, pública, explícita, quando você não tem que se ocupar com problemas de feridos de guerra, de envolvimento em atividades bélicas. É muito mais fácil de se dedicar ao evangelho e inclusive viver a sua própria vida doméstica e promover agregação de pessoas e divulgação da boa notícia do evangelho, que é um Evangelho de paz. Então, quando há um ambiente de paz, o Evangelho de paz encontra o seu habitat natural.

Agora o problema foi que o cristianismo se associou às políticas da *Pax Romana*, ou seja, de eliminação e de dominação daqueles povos que estavam fora

do ambiente do Império Romano e, dentro do Império Romano, de perseguição a quem estivesse fora do Cristianismo. Assim, a cristianização forçada acabou fazendo com que o Cristianismo se expandisse. O que num primeiro momento poderia ser positivo, num segundo momento revela a sua fragilidade, porque lhe faltou aquilo que seria a convicção e a construção de adesões interiores. Essa foi certamente uma fragilidade da vinculação entre o Cristianismo e a *Pax Romana*. Os frutos disso vêm praticamente até o século 19, de forma política, mas, muitas vezes, até hoje, em países predominantemente cristãos, se usa a hegemonia cristã para anular ou diminuir posições divergentes. Então, essa é uma dificuldade que permanece até hoje, que historicamente gerou cruzadas, gerou colonização, gerou a influência de governos e o uso do Cristianismo como pretexto para a legitimação de governos. Vemos isso até os dias atuais.

Nós tivemos, por exemplo, no período das ditaduras na América Latina, o recurso à civilização ocidental e cristã. Em nome de uma pretensa civilização ocidental e cristã, se eliminavam todos aqueles que colocassem em questão o *establishment*, isto é, o *status quo*. Vamos pegar como exemplo a situação atual de desigualdade, de pobreza, de injustiça, no continente latino-americano, com força ainda mais séria no Brasil. Apesar da violência aqui não ter sido a mesma que foi no Chile e na Argentina, o *status quo* procurou manter esse estado de coisas no Brasil e defendê-lo a todo custo, em nome de uma civilização ocidental e cristã. E isso teve situações muito graves em El Salvador, por exemplo, na América Central, e em vários outros países. Portanto, na história recente, em nome do Cristianismo, querem forçar os outros a atitudes que não são correspondentes.

Justiça e paz são temas que o senhor trabalhou intensamente em suas produções teológicas. O que te despertou a refletir sobre essas temáticas e quais de seus trabalhos você considera os mais significativos?

O fato de eu ter vivido na Europa, em particular Alemanha, me colocou em contato com aquilo que é a cultura de paz lá existente. Isso está junto com essa vinculação. No Brasil e concretamente na minha diocese, um amigo meu, que tinha sido estudante no tempo que eu era assistente em Viamão e que foi aluno meu

também, Marcelo Guimarães², foi alguém que militou ativamente na pastoral da juventude, na segunda metade dos anos 80. Em contato com ele, comecei a ter as primeiras perspectivas e vi também a força e a militância dele em âmbito nacional e internacional, se engajando na campanha contra o uso de minas terrestres na África, em Angola e assim por diante.

Depois, com o doutorado dele sobre a educação para a paz na UFRGS, ele morou comigo, um certo tempo, aqui em Porto Alegre. Foi quando eu avancei diretamente, ou explicitamente, no estudo relacionado a violência. Olhando em particular a questão do Brasil que, teoricamente, é um país pacífico por não ter guerra, eu comecei a focar no tema da violência, vendo a forma como nós temos dezenas de milhares de manuais de violência. Então, isso fez com que eu me dedicasse especificamente a esta reflexão e depois a pesquisar também os aspectos teológicos da violência.

Nos aspectos teológicos, ele já tinha, na sua própria tese de doutorado, apontado uma série de questões históricas do Cristianismo, a relação da filosofia da educação e a tradição cristã de não violência. Além disso, eu tinha alguma literatura já sobre o assunto que serviu muito para ele. Inclusive, ele usou materiais meus para o seu próprio trabalho.

Então, eu comecei a me concentrar na questão sistemática, num primeiro instante, na Teologia da Paz. Nós fizemos um curso de extensão, um curso de especialização na PUCRS sobre essas temáticas, conseguimos criar também um grupo de estudos de paz.

O Professor Pergentino Pivatto³ foi outro colega que entrou de cheio nisso. Nós conseguimos, assim, formular e perceber a extensão da temática para outras áreas de conhecimento: comunicação, filosofia, direito, áreas de saúde de um modo geral, áreas duras como informática e ciências em geral. Aí eu desenvolvi, num

² Marcelo Rezende Guimarães foi monge beneditino, educador pacifista, escritor e teólogo, doutor em Educação pela UFRGS, autor de artigos e livros. Sua tese doutoral intitulada *Educação para a Paz: sentidos e dilemas*, foi publicada pela editora EDUCS. Viveu seus últimos anos na Abadia Notre Dame de Tournay, nos Altos Pirineus, França, onde escrevia orações pela paz em seu blog, traduzido para 7 idiomas.

³ Pergentino Stefano Pivatto é sacerdote católico, doutor em Teologia pela *Institut Catholique de Paris* e Filosofia pela *Université de Paris IV -Sorbonne*, professor da Faculdade e Pós-graduação em Filosofia da PUCRS.

primeiro momento, questões gerais de Teologia da Paz, onde temas como guerra justa e paz foram abordados.

Posteriormente, quando eu me preparei em 2009 para um pós-doutorado, na Alemanha, eu tinha um projeto de pesquisa. No entanto, o professor Bernd Jochen Hilberath mudou o foco do trabalho para a teologia trinitária que foi onde eu me aproximei da temática do conceito de pessoa. Depois ele encaminhou o meu projeto para a cristologia. Foi então que tive a intuição de juntar cristologia e paz. Como eu estava pleiteando bolsa da Capes ou do CNPq, não faria muito sentido ir para a Alemanha estudar cristologia da libertação da América Latina. Por isso, eu formulei o meu projeto sobre Cristologia da Paz.

Então, foi minha primeira abordagem, que ainda está em aberto, não está fechada, porque eu ainda estou com o livro por ser escrito completamente. Eu publiquei pequenos ensaios, pesquisas e artigos no jornal da diocese sobre isso. Eu comecei a colocar essas questões e depois fui abrindo um pouco mais. Então, comecei a fazer dos temas relacionados à Cristologia da Paz uma das minhas âncoras de pesquisa, que seriam estudos de paz. Em todos os eventos e disciplinas onde eu atuei, procurei trazer a temática da Paz e fazer a abordagem. Reuni uma enorme bibliografia sobre o assunto e comecei a trabalhar em diferentes perspectivas.

Por exemplo, tive participações no Fórum Social Mundial com o foco na paz. Paz justa foi tema de artigo publicado; paz sustentável, associando paz e questões ambientais; paz e as religiões; Deus e violência na perspectiva teológica; Mística da Paz, educação, paz e mística. Na medida em que isso aparecia, que havia demanda e eu respondia escrevendo a este respeito. Mais recentemente, publiquei na Alemanha um artigo sobre a questão de uma Cristologia Pneumatológica da Paz, que foi um tema que surgiu a partir de um convite da *DePaul University*, nos Estados Unidos, para eventos internacionais sobre a paz, onde trabalhei o tema: teologia sistemática e paz. Um estudo programático que resultou num estágio de pesquisa no ano passado, de três meses, nessa mesma universidade, em vista de um livro que estou trabalhando.

Eu já estava tratando, nas aulas de pós-graduação, sobre Cristologia Pneumatológica, um tema subdesenvolvido no Brasil, mas que existe algum

desenvolvimento em âmbito mundial. Como eu já trabalhava o tema da paz, procurei descobrir uma relação entre essas duas proposições. Até o momento, não existe nenhuma publicação que junte essas duas temáticas, cristologia pneumatológica e paz.

Depois de várias orientações de dissertações e teses que abordam esse tema, eu notei que havia familiaridade com a questão histórica de Jesus. A primeira abordagem dos estudos de paz em teologia, vem da ética. Existe muitas práticas relacionadas a uma espiritualidade da paz. Eu citaria como um movimento de forte espiritualidade de paz, a Comunidade de Santo Egídio, italiana, e o movimento em torno de Roger Schutz, a Comunidade de Taizé, francesa. A Comunidade de Taizé é marcada por uma preocupação de paz e por uma convivência inter-religiosa.

Aquilo que João Paulo II fez surgir em Assis, os encontros das religiões em favor da paz, também colabora. Todavia, isso não é propriamente uma Teologia da Paz, no sentido sistemático. Em teologia propriamente, Joseph Comblin tem uma obra em dois volumes publicada no começo dos anos 1960, em francês, *Théologie de La Paix*.

Mais recentemente, temos algumas obras que vão nessa direção, mas especificamente em cristologia, não havia. As publicações mais relevantes estão no âmbito da mística, da cristologia, tem também os debates na esfera pública e tem um artigo que está publicado num livro editado pela Paulus sobre pastoral urbana, no qual eu reflito sobre a dimensão urbana da Paz, a cidade como um lugar de construção de paz e como proclamar a paz na cidade. Meu texto foi baseado numa pesquisa da Conferência Episcopal Alemã sobre pastoral em grandes cidades.

Tem aspectos interessantes em termos de arquitetura urbana, tem gente trabalhando no sentido de projetar cidades que sejam cidades da Paz. Inclusive, existe um título internacional de cidades da paz. Por exemplo, eu citei antes Dresden. Tem Coventry, que foi uma cidade bombardeada pelos alemães, o que gerou a vingança de Churchill e da Inglaterra contra a Alemanha, quase no final da guerra. Mas hoje as duas cidades são cidades geminadas, ou seja, elas promovem eventos entre si, numa relação de superação de violência. Então, Dresden, Coventry, Osnabrück e Münster são cidades da paz. A cidade é um espaço de construção de paz.

Eu não saberia dizer qual é o meu artigo mais maduro e elaborado, porque todos exigiram abordagens inéditas. Esse estudo mais recente que eu fiz, no qual ainda vou continuar trabalhando um pouco, depois de uma cristologia da Paz, minha ideia seria fazer uma Teologia Trinitária da Paz. Elaborar a ideia do Deus da Paz de forma sistemática, tem elementos muito interessantes nos desenvolvimentos recentes do magistério da Igreja, por exemplo, associando e falando sobre: o Deus da Misericórdia; o nome de Deus é Misericórdia; Deus é Misericórdia. A partir daí, tem muitos elementos para pensarmos numa espiritualidade, numa mística, numa ética e numa teologia da paz.

Recordando a expressão do Antigo Testamento “YHWH é Paz” (Jz 6,24). Como o senhor explica a relação da teologia do Deus Uno e Trino com a paz?

No Novo Testamento se usa o termo Deus da Paz, mas na raiz está o Senhor da Paz, o Senhor é Paz. Quando o nome Deus, no Novo Testamento, usa o termo *Ho Theos* é equivalente a Senhor, *Adonai* (hebraico) e *Kyrios* (grego) no Antigo Testamento. Isso é um estudo de Karl Rahner. Em português, se traduz como “O Deus”. O Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo não é a substância divina como a tradição agostiniana colocou na nossa teologia trinitária, mas “O Deus” é o Pai, a rigor. Então, *Ho Theos* é *Adonai*, Senhor, *Kyrios*, que nos Evangelhos, no caso em Marcos, é colocado como *Abba*, refletindo a ideia de que Jesus quando se dirigia a *Adonai*, o chamava de Pai. O que não é uma inovação radical, porque já existia, no ambiente piedoso judaico da época, essa aproximação.

Quando o Novo Testamento fala “O Deus da Paz”, ele está falando do “Pai da Paz”, o Pai é paz. Quando nós falamos simplesmente “Deus”, no sentido que recebemos da tradição de Agostinho e também das leituras recentes – falo de Agostinho porque é um marco na tradição Ocidental, mas isso está em Orígenes, de certo modo, em Ireneu de Lyon, e também no Novo Testamento. Quando nós dizemos Deus no Cristianismo, nós sempre falamos Pai, Filho e Espírito. Então, o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito é Deus. O termo Deus no Cristianismo implica o trinitário. Não significa que na consciência seja assim.

Na consciência religiosa, muitas vezes, Deus é um conceito abstrato. Substantivo tomado próprio, mas que não traduz aquilo que teologicamente é, ou seja, Trindade Divina. Essa é uma dificuldade que se tem, mas se nós tomarmos de fato o divino como sendo Pai, Filho e Espírito, e se o Pai é Paz, inclusive o Filho é chamado Príncipe da Paz. Todo o Novo Testamento, especialmente os Evangelhos da infância, são muito significativos. A expressão de que Jesus é a Encarnação da Paz faz sentido, a partir de Efésios, que afirma que ele é a nossa paz. Se ele é a nossa paz, então também é a Encarnação da Paz. Sob esse ponto de vista, diríamos que o Pai é Paz, o Filho é a Encarnação da Paz, portanto, é Paz. A Paz se fez carne, e a paz se faz carne por obra do Espírito Santo. O Espírito é Paz. Com isso, temos um cenário todo devocional do Espírito da Paz.

Uma coisa interessante que eu preciso ainda investigar melhor. é a relação entre pomba, Espírito Santo e paz, porque é muito comum soltar uma pomba da paz. A pomba é um símbolo da paz que está associado a Gênesis 9. Depois do dilúvio, uma pomba traz um ramo de oliveira para Noé. O ramo de oliveira também é associado à paz. Então, existem aproximações simbólicas entre Espírito Santo e paz. No atual Estado de Israel, no dia da lembrança dos mortos, às 11 horas da manhã, tocam-se todas as sirenes no País, todo mundo para onde está e muita gente já vai para os cemitérios. Onde quer que se esteja, todo mundo para e um dos gestos é entregar a água.

Assim, a própria água é marcada com a simbólica da paz. Um dos pilares da sustentabilidade é justamente a água. Água e paz estão economicamente relacionadas. Não haverá paz, se não houver água para todo mundo. Alguns prognósticos de guerras futuras já indicam que serão guerras pela água. Nós conhecemos aqui no Brasil a violência associada à água, como a contaminação dos rios e fontes. Isso nos remete à exigência da água como parte da paz. Água, pomba, ramo de oliveira, todos os símbolos associados à paz demonstram que o espírito tem a ver com a paz.

Temos ainda a referência neotestamentária de viver pelo vínculo da paz, isto é, pelo Espírito Santo. Agostinho é quem afirma que o Espírito é o vínculo da Paz. Então, nós temos o Pai que é Paz, Senhor da Paz; o Filho que é Príncipe da Paz, a Encarnação da Paz; e o Espírito por quem a Paz se fez carne.

Existem três modelos fundamentais de ter objetos trinitários: o modelo ocidental, em que o Pai e o Filho e o Espírito é uma só substância Divina em três pessoas; o modelo oriental, segundo o qual o Pai é *Ho Theos*, é "O Deus", o Filho é Deus de Deus e o Espírito Santo é aquele por quem o Filho se tornou carne. Nós temos um modelo recuperado mais recentemente da Patrística da Capadócia, que é o modelo de *communio* de pessoas. Nele, o Pai é Pai, o Filho é Filho e o Espírito é Espírito, em unidade de *communio*, de doação recíproca total, a ponto de se dizer que são um. Nesse raciocínio, não está a unidade em primeiro lugar e depois vem os três, mas são os três que constituem a unidade.

Se associarmos isso com o conceito de que Deus é misericórdia, o que nós encontramos? A unidade entre Pai, Filho e Espírito é de tal ordem que é a absoluta justiça. É o absoluto conagraçamento, que sequer se esgota em si mesmo, mas transborda no encontro e na vinculação à alteridade. Inclusive, a alteridade conflitada pelo pecado é reconciliada, redimida, salva, perdoada. Então, essa triunidade divina é de tal ordem que transborda a paz intradivina para a própria realidade criatural. Portanto, para os seres humanos como captadores daquilo que é o conjunto da própria criação. Pelo ser humano, a criação inteira é reconciliada.

A Carta aos Romanos (8, 19) expressa que a criação inteira geme em dores de parto até a libertação dos filhos de Deus. Com isso, se pode reler a teologia trinitária para que não seja uma simples questão de eu creio em um Deus, mas a natureza da própria fé implica viver o divino. Quer dizer, ser divino para os outros, ser divino diante do divino, não por nós mesmos, mas porque nós somos constituídos como tais. Seremos paz para os outros.

E não por último, eu encontro aqui a imagem do cordeiro que para mim é algo fascinante. Eu me dei conta disso apenas no ano passado, o quanto o fato de a gente falar de João Batista, apresentar Jesus como Cordeiro de Deus, e nós sermos enviados como ovelhas no meio de lobos. Portanto, não como lobos, mas como ovelhas. E se voltarmos ao Antigo Testamento, em Isaías está escrito que lobo e cordeiro pastarão na mesma relva. Isso naturalmente nos faz perceber que o cordeiro é um cordeiro que vem instaurar a Nova Jerusalém, que é uma Jerusalém na qual nem templo haverá, onde o senhor habitará de igual para igual. Acho que tem elementos significativos para a vivência de uma teologia trinitária, levando para

dentro a pergunta pela paz e realimentando o conceito de paz com uma teologia trinitária bem pensada.

O senhor dedicou parte de sua teologia para desenvolver uma cristologia da paz. Como o senhor trabalha em suas reflexões o título vinculado a Jesus como Príncipe da Paz e a afirmação neotestamentária "Ele é a nossa paz" (Ef 2,14)?

O título "Príncipe da Paz" aparece em Isaías (9, 5) e no Novo Testamento, em particular, nos Evangelhos da infância e em Lucas (2, 14): "Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra". O nascimento de Jesus é emoldurado pela paz. A vida de Jesus se dá num ambiente de paz, a Encarnação por obra do Espírito. O Príncipe da Paz é aquele que vai instaurar a paz e aí toda a ressonância dos Salmos messiânicos, também Jeremias tem aspectos sobre isso. Jesus como o príncipe da paz, não vive como alguém que se orna de instrumentos de dominação, de subjugação, de autoritarismo, mas alguém que se coloca como servidor de todos, como o último de todos, que lava os pés dos discípulos, que reparte o pão.

A práxis de Jesus consiste na acolhida de diferentes mentalidades, na resolução de conflitos de poder existentes dentro do próprio grupo, no cuidado com a criança, sinais de paz. Depois, é crucificado com o título de Rei dos Judeus, mas é um rei às avessas. O mesmo que recém havia lavado os pés dos discípulos, feito a ceia com eles, que recém havia enunciado o seu próprio corpo como sendo o corpo a ser entregue para a vida do mundo. para fundar a nova aliança de Jeremias 31, 31. Esse é o sentido do reinado de Jesus, um rei que entrega a si mesmo para a vida de todos.

Este rei é crucificado e no Espírito Santo, de acordo com a Carta aos Hebreus, entrega a si mesmo e seu próprio sangue. De acordo com o Evangelho de João, entrega o seu espírito e manda guardar a espada e não usá-la. Que enuncia o seu reinado como não sendo deste mundo, portanto, não é a *Pax Romana* que ele quer. Justamente no Evangelho de João (14 e 20), essa promessa da paz associa-se com a promessa do Espírito Santo. Então, o rei, daquele jeito, é alguém que promete a paz e que aparece no primeiro dia da semana, à tarde, enunciando a paz e soprando sobre eles para que recebam o Espírito. Entrega o Espírito Santo para que recebam o

Espírito Santo e aqueles a quem perdoarem. Portanto, associa o Príncipe da Paz com o Príncipe do Perdão, o príncipe que vem salvar (Lc 2, 10-11). Essa alegria que é associada com o enunciado da ressurreição.

A carta aos Efésios é extremamente rica, porque ela expressa – “Ele é a nossa paz” (Ef 2, 14) – e vai mostrando a configuração da paz. Então, se ele é a nossa paz e se nós o afirmamos como sendo Filho Divino e se nós o acolhemos como sendo o Filho Divino em nós, somos chamados a ser seus discípulos e suas discípulas, seguindo nos seus próprios passos e tornando-nos também os pés que proclamam a paz. Nós somos feitos paz, sob esse ponto de vista. A ideia de que ele é a nossa paz traduzida numa confissão de fé significa dizer que ele é o Filho Divino, aquele no qual eu coloco a minha confiança, nele eu me reconheço como filho de Deus, como cristão ou cristã, significa confessar também a intrínseca relação entre ele e a paz. Portanto, ou eu sou paz ou não sou cristão.

Não se pode ser cristão ou cristã e ser belicista, promover guerra e violência. A partir deste entendimento, a vingança está erradicada, a discriminação está erradicada e a reconciliação se dá na medida em que ela se compartilha. Recentemente eu fiz uma celebração e pedi, antes de fazer a oração do ato penitencial, que parassem por um momento e pensassem numa pessoa a quem odiavam ou que tinham por inimiga ou inimigo, ou que gostariam de ver morta, por ódio. Pensassem numa pessoa dessas e perdoassem. Só depois disso, podemos rezar e pedir perdão à Deus, porque se nós não perdoarmos, não vamos ter perdão. Eu acho que são aspectos que devem nos levar a mudanças de mentalidade e de comportamento. É difícil, sempre é difícil, mas nem por isso pode ser deixado de lado, pelo contrário, deve ser tanto mais acentuado e sublinhado. Em suma, ser cristão, ser cristã é ser paz.

JUSTIÇA, PAZ E ALEGRIA NO ESPÍRITO SANTO (cf. Rm 14,17). UMA APROXIMAÇÃO ENTRE ESPÍRITO SANTO E PAZ



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-02>

Erico João Hammes¹

Introdução

Existem poucos textos na literatura teológica refletindo a vinculação do Espírito Santo com a paz.² Mesmo obras de autoras e autores sabidamente comprometidas/os com uma perspectiva pacifista do Cristianismo, não mencionam e nem desenvolvem explicitamente o tema, seja em obras de Pneumatologia – onde o Espírito não é associado diretamente à paz, mencionando-se apenas a paz como um dos seus frutos – nem nas obras de Teologia da paz – em que não se fala do Espírito Santo. Apesar deste silêncio, constata-se uma associação frequente na prática entre a pomba, símbolo do Espírito Santo, e a paz. Ainda que historicamente o Espírito Santo seja representado como pomba, em referência aos textos do Batismo de Jesus, e apenas recentemente, por uma lembrança do final do dilúvio, simbolize a paz,³ a fusão de ambos os motivos faz sentido teologicamente. Além disso, alguns textos esparsos, geralmente pastorais, testemunham essa relação. Fala-se, então, em Espírito Santo da paz, ou Espírito de paz. Uma contribuição notável, ainda que sintética, aparece na Encíclica *Dominum et Vivificantem*, de João Paulo II, o que respalda o estudo aqui proposto.

Para os efeitos da presente reflexão, entende-se como paz a resolução não

¹ Professor Sênior do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Foi Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemanha.

² Foi possível identificar apenas um artigo de poucas páginas sobre o Espírito Santo e a paz: Schwager, R. 1983. Der Heilige Geist und der wahre Friede. In: Erneuerung Nr. 15, 23-25.

³ A associação entre a pomba e a paz, encontra-se numa conferência internacional sobre a paz, realizada em 1949 em Paris e tem por base uma pintura de Pablo Picasso, que depois desenhou variações sobre o tema, que hoje pode ser encontrado em muitos contextos em prol da paz.

violenta e criativa de conflitos, e implica a justiça nas relações interpessoais, a responsabilidade ambiental e a relação à transcendência.⁴ Trata-se, portanto, não de uma passividade ou indiferença ante os conflitos, e sim de uma superação da violência como meio de resolução dos conflitos em âmbito pessoal, comunitário, social, nacional, internacional e intergeracional. Fica evidente que o conceito de paz vai muito além de uma paz interior ou de um estado de coisas oposto ao da guerra, pois esta é apenas uma das manifestações extremas da violência, nesse caso, entre povos, ou nações.

Na história recente da Teologia, o século XX marca a recuperação de uma Teologia da paz de uma forma ampla e nunca vista na sua trajetória anterior. Desde a primeira guerra mundial, na voz de Bento XV, passando pela Segunda Guerra Mundial, com as vozes e os martírios, especialmente na Alemanha, seguindo-se o período posterior da guerra fria, autores, instituições e as Igrejas tomaram consciência crescente da paz como condição irrenunciável de vida e de existência cristã, em sintonia ou mesmo refletindo o que acontecia no conjunto da sociedade e dos países.

Como é sabido, historicamente, o Cristianismo nasceu e se desenvolveu no contexto da *pax romana*⁵, contrastando com a égide do amor ao próximo, em continuidade à vida, práxis, crucifixação, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, na consciência da presença do Espírito, a forma da presença continuada do Senhor. Em contraste com o imperativo da caridade, a vocação essencial, o pecado acompanha a existência cristã, como fragilidade do amor. Foi justamente essa fragilidade que levou o cristianismo a contribuir para violências históricas, seja na forma de perseguições, conquistas, guerras religiosas e outras guerras, como regimes autoritários, envolvimento com empresas colonizadoras, cumplicidade com o regime da escravidão e mesmo a omissão diante da exploração do trabalho. Enquanto isso, muitas vezes no silêncio ou na clandestinidade a caridade gerou os mártires da paz e não violência e manteve o filão da diaconia e do cuidado, tanto com pessoas isoladas, quanto em ordens e congregações, assim como em movimentos e igrejas.

⁴ Essa descrição aproxima-se do que afirma a "CARTA DA TERRA", 2001, n. 16f: "Reconhecer que a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte".

⁵ Cf. a obra clássica WENGST, 1986; Ver tb. THEISSEN, 1992.

O pecado não foi capaz de extinguir a caridade e a graça.

1 O Deus da paz

O Novo Testamento, por sua vez, refere com frequência a expressão "Deus da paz" (cf. Rm 16,20; 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Fl 4,9; 1 Ts 5,23; Hb 13,27).⁶ Ora, essa afirmação do Deus da paz, tendo em conta uma regra fundamental, ou *regula fidei* (regra de fé) na expressão dos Santos Padres, da fé trinitária, pode ser traduzida na seguinte forma: cremos em um só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, e que, por obra do Espírito Santo, por nós e pela nossa salvação, o Filho se encarnou em Maria, tornando-se em tudo igual a nós, menos no pecado. Por conseguinte, falar em *Deus* no cristianismo, significa falar em unidade e em trindade, ou melhor, em *Triunidade*. Em linguagem dogmática estrita implica poder dizer três vezes o mesmo dos três, menos o de serem o mesmo: o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito é Deus, mas nenhum dos três é o outro. De modo semelhante, o que se pode dizer de Deus, pode-se dizer dos três a não ser que ao falar *Deus* se esteja falando do Pai, como logo se verá. Antes, porém, é necessário lembrar um pressuposto essencial, muitas vezes negligenciado, da Teologia trinitária.

O ponto de partida da Teologia Trinitária, não é, como às vezes se supunha, a simples reflexão filosófica a respeito da possibilidade de um fundamento último para a existência do real ou dos seres contingentes, mas é a afirmação da fé israelita, testemunhada no Antigo Testamento, recebida e desenvolvida no Novo: "Escuta, ó Israel, YHWH (o SENHOR) nosso Deus é o único YHWH" (Dt 6,4; cf. Mc 12,29 e par.).⁷ Tanto a afirmação do divino, quanto a sua unidade, no sentido de não ser um ao lado de muitos, derivam da tradição judaica. Embora não necessariamente a fé judaica

⁶ Para uma aproximação ao tema, cf. GUIMARÃES, 2019, p. 268–270. Diferentes perspectivas, incluindo indicações sobre a trindade da paz, podem ser encontradas em DEAR, 1994, *passim*.

⁷ Ainda que os debates recentes sobre o Ateísmo tenham evidenciado ser necessário o debate filosófico dos pressupostos implicados para mostrar a não contradição da fé com as exigências da razão, deixaram claro também, e mais uma vez, que a afirmação de fé no Divino, exatamente por ser ato de fé, é gratuito e não dedutível da Filosofia ou da razão. É por essa razão, que no contexto do Concílio Vaticano II, superando a divisão manualística do tratado de *De Deo Uno et Trino* entre abordagem filosófica da unidade e a trindade como o aspecto especificamente cristão, se passou a relacionar mais intimamente a fé judaica do divino com a revelação a partir de Jesus de Nazaré (Sobre a problemática podem ver-se as observações de Karl Rahner (FEINER; LÖHRER, 1978, p. 283-359, esp. a partir da p. 344).

seja a única a afirmar o monoteísmo, é de fato o ponto de partida da fé cristã, e deve ser fundamento da Teologia Trinitária.

Aceito o pressuposto acima colocado, é possível refletir sobre o alcance do uso de uma expressão isolada do Antigo Testamento, em Jz 6,24, relatando ter Gideão erguido um altar e lhe dado o nome "YHWH é paz" bem como as frequentes associações entre o Senhor e a paz ao longo do Antigo Testamento. Se por um lado seria absurdo compreender o Senhor como sendo idêntico ao modo cristão de falar do Divino trinitário, é inegável, de outro lado, que no Antigo Testamento se testemunha uma afinidade entre o Divino e a paz. Considerando serem as menções de Deus, no Novo Testamento, frequentemente, vinculáveis ao Pai – o correspondente a YHWH –, e não às três pessoas⁸, pode afirmar-se que diretamente o Pai é o Pai de paz. Ao afirmar o Senhor como princípio de paz, e ao chamá-lo de *Abba*, ó Pai, como Jesus recebe da sua tradição, e a comunidade primitiva acolhe, o próprio Jesus pode ser reconhecido como o Príncipe da paz (cf. Is 9,5). Mesmo sem que o título lhe seja explicitamente aplicado, seu nascimento é interpretado como presença de paz (cf. especialmente Lc 1,79; 2,14), bem como o perdão dos pecados e a missão dos discípulos associados à paz. Por fim, ele mesmo é identificado com a paz: "Ele é a nossa paz" (Ef 2,14).

No desenvolvimento cristológico e trinitário posterior, ao se estabelecer a divindade de Jesus de Nazaré (Concílio de Niceia, em 325), e a unidade do humano e divino (Concílios de Éfeso, em 431, e Calcedônia, em 451) na sequência do Novo Testamento, assevera-se a possível circularidade das afirmações a partir de Jesus e do Mistério Divino. Em outras palavras, se o Pai corresponde ao Senhor da paz, e se o Filho, em sua encarnação se identifica com a paz, é reforçada a identificação do divino com a paz. Tanto é divina a paz, quanto é pacificador o Divino.

Chega-se, por fim, ao Espírito Santo como pessoa trinitária de paz, pelo caminho da Cristologia ou da fé em Jesus de Nazaré como o Cristo, no Espírito Santo, permitindo que se fale em "Cristologia Pneumatológica" e "Pneumatologia Cristológica"⁹. Com efeito, todo o Novo Testamento, testemunha a vinculação entre

⁸ É o que mostra Karl Rahner (Theos im Neuen Testament, in: RAHNER, 2002, vol. 4, p. 346-403).

⁹ Para uma exposição mais extensa dessa relação, cf. HAMMES, E. O Espírito Santo e Jesus: Uma 'inversão' cristológica? *Teocomunicação* 32 (2002) p. 659-683.

Jesus e o Espírito, desde a encarnação por obra do Espírito até a afirmação da fé em Jesus de Nazaré como o Senhor “no Espírito Santo” (cf. 1 Cor 12,3). A encarnação do Filho, pode ser qualificada como “encarnação da paz”. Ou seja, pelo Espírito Santo, a Paz, que é o Senhor, se torna carne, ser humano, história. E se Jesus é “nossa paz”, também o Espírito por quem Jesus entra na História humana ao fazer-se carne, se revela como sendo paz, princípio de paz. Assim, o “Deus da paz”, a partir da afirmação da unidade trina, pode, então ser entendido como sendo a trindade da paz.¹⁰ Sob esse pano de fundo, é que faz sentido olhar para a relação entre Espírito Santo e paz.

2 O Espírito Santo, vínculo da paz

A partir da exortação de Paulo a que os fiéis de Éfeso vivam em amor uns pelos outros “procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” (cf. Ef 4,2-3), Santo Agostinho aplica ao Espírito o título de vínculo da paz – *vinculum pacis* – (cf. *De trinitate*, V, 5, 7). Ainda que na carta aos Efésios, a identificação ao Espírito não seja necessária, a leitura do Bispo de Hipona pode ser sustentada e parece oportuna para uma “pneumatologia pacifista”. Karl Barth, destaca essa interpretação agostiniana em sua *Dogmática Eclesial* (BARTH, 1944, vol. I/1, p. 493-494)¹¹ e a repete no seu último texto publicado, um posfácio a uma seleta de textos de Schleiermacher (K. Barth, 1968, p. 312).¹²

Antes de seguir na sugestão agostiniana, recebida por Barth, é necessário tratar duas discussões envolvidas na sugestão: o conceito de pessoa e a interpretação específica da personalidade do Espírito Santo. Do ponto de vista da Teologia Trinitária, Barth tem dificuldade em alguns aspectos históricos, em particular o conceito de pessoa. Assim como K. Rahner, também K. Barth, embora não descartando seu uso, entende a versão moderna do conceito de pessoa como inadequado para garantir a unidade divina. Propõe como explicação melhor o termo

¹⁰Para breve sugestão das implicações trinitárias cf. CAHILL, L. S. *A Theology for Peacebuilding*, in SCHREITER; APPLEBY; POWERS, 2010, p. 300–331, aqui 318-320.

¹¹ Sobre a Cristologia da paz de K. Barth, cf. HOFHEINZ, 2014.

¹² Justamente neste parágrafo final, K. Barth manifesta a possibilidade de ser necessário reler toda a Teologia Sistemática a partir do “terceiro artigo do Credo”. É o que já vinha sendo ensaiado de alguma forma em estudos de Cristologia Pneumatológica, na Eclesiologia (cf. MÜHLEN, 1974), e mais recentemente pode ser encontrado na própria Teologia Trinitária (Cf., p. ex. BÖHNKE, 2021).

Seinsweisen (Formas de ser) em lugar de pessoas, enquanto Rahner sugere explicar a expressão como *Distinkte Subsistenzweise* (Formas distintas de subsistência). Ambos teólogos rejeitam uma subjetividade interativa no divino, à semelhança do que se conhece nas relações humanas mesmo que exista um modo próprio de a consciência subsistir no Pai, no Filho e no Espírito. Um verdadeiro Eu-Tu é colocado em questão.

A sugestão de K. Barth foi discutida, entre outros, por D. Migliore (2000). Ressalvando-se o valor da recuperação do conceito agostiniano, mostra-se especialmente problemática a compreensão do Espírito Santo, enquanto pessoa. Observa-se com razão que há uma tendência a reduzi-la a simples passividade – o Espírito como puro meio do amor do Pai e do Filho, sem que “tenha sido bem sucedido na elaboração de um conceito de pessoa comunitária”, ao se prender exclusivamente a dois modelos: ou três individualidades – triteísmo – ou somente um sujeito – a substância divina (cf. MIGLIORE, 2000, p. 137). A alternativa com a qual autores como J. Zizioulas (1997), J. Moltmann (2000), G. Greshake (2007), L. Boff e muitos outros abordam o tema da pessoa enquanto subjetividade relacional, permite sim, garantir a unidade divina sem cair no triteísmo em sentido estrito. O Espírito Santo não é, então, explicado como passividade, dom que é simplesmente entregue, mas como a *communio* subsistente e constituinte da unidade do Pai e do Filho. O Espírito “é aquela pessoa na qual a *communio* do amor divino encontra a sua forma plena, mais ainda, na qual o Pai e o Filho são ‘projetados’ no ‘para-além-de-si-mesmos’ da vida comum” (GRESHAKE, 2007, p. 211).

Quanto a K. Rahner, como demonstra B. Hilberath, a crítica ao conceito de pessoa atinge apenas determinada linha do pensamento moderno enquanto a introdução do termo em Teologia trinitária por parte de Tertuliano, reflete a noção bíblica de rosto e tem a intenção de explicitar a trindade de forma relacional (Cf. HILBERATH, 1986).¹³ Além disso, Hilberath mostra que a própria Filosofia Moderna, se move entre a “radical relacionalidade” e o “absoluto ser para si” (cf. p. 143). O ser pessoa consiste em “no-outro-ser/estar-junto-a-si-mesmo” (*Im-Anderen-bei-sich-*

¹³ Hilberath menciona, ademais, a sistematização do conceito presente em (MIRANDA, 1975) O próprio K. Rahner, no prefácio ao livro, aceita as observações do autor brasileiro e sublinha o caráter explicativo do seu conceito.

selbst-Sein) (cf. GRESHAKE, 2007, p. 210, n. 582).

A partir daí, a compreensão do Espírito Santo como *vinculum pacis* permite identificar sua participação no “Deus da paz”, especificamente como a realização e o dom da paz entre os seres humanos, dos seres humanos com a natureza e com a transcendência justamente porque na Trindade imanente o Espírito é esse mesmo vínculo entre o Pai e o Filho, obviamente não enquanto “resolução de conflito”, mas como superabundância do amor, como plenitude. Do ponto de vista da vida cristã, esse aspecto da Pneumatologia, leva à consequência de uma constituição teológica de paz. O dom do Espírito faz o ser humano ser paz e não violência. E a violência, bem como a ruptura de comunhão, é a contradição intrínseca à existência espiritual.

É nessa direção que R. Lavatori (cf. *Spirito Santo*, in LORENZETTI, 1997, p. 843–845) mostra a relação entre o Espírito Santo e a paz. Inicia por lembrar *Gaudium et Spes* n. 78 em que se afirma o amor ao próximo como imagem do amor entre o Pai e o Filho, “príncipe da paz”, que reconciliou o ser humano com Deus e “derramou nos corações o Espírito de amor”. Ainda que o Concílio aqui não estabeleça um vínculo direto entre o Espírito Santo e a paz, parece coerente fazer, com Lavatori, a ilação de ser a fonte da paz, “entendida como união interpessoal no amor, fundada por sua vez na reconciliação do ser humano com Deus” (In: LORENZETTI, 1997, p. 844). Desenvolve, em seguida, dois aspectos essenciais da relação do Espírito à paz: por um lado, a paz como fruto do Espírito Santo (cf. Rm 8,6; Gl 5,22; Ef 4,3), e por outro, o Espírito como “expressão divina da paz”. Sobre o primeiro aspecto, sem entrar aqui em sua referência a Jo 14 e 20, convém destacar o texto breve de Gl 5,22-23a, mesmo se não desenvolvido pelo Autor. Ao elencar os frutos de Espírito, Paulo já dá por si mesmo uma descrição do sentido bíblico do contexto da paz: “amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio”. A simples leitura da sequência dos frutos, inspira um sentido, uma moldura para a paz. O contraste é constituído pelas “obras da carne [...]”: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdias, divisões [...]” (cf. Gl 5,19-21). É claro que não se tem como horizonte imediato a guerra entre os povos e nem entre os grupos, mas se tipifica a condição de vida na violência em contraste com uma existência pacífica, referindo esta explicitamente ao Espírito, ou à vida segundo o Espírito. No entanto, como nota E. Schockenhoff, “a

realização da paz no interior da comunidade [...] deve irradiar-se a todos os âmbitos das relações humanas e da vida política do mundo daquele tempo". Lembra, em seguida a exortação de Paulo a não retribuir o mal com o mal, mas alimentar bons sentimentos em relação a todos, e, na medida do possível, "viver em paz com todos" (cf. Rm 12,18) (SCHOCKENHOFF, 2018, p. 489).

Na segunda parte do artigo, Lavatori propõe o Espírito Santo como expressão da paz, o que pode ser uma aproximação do pensamento agostiniano e barthiano. Lembra, inicialmente, o fato de o Espírito ser apresentado biblicamente como dom, e menciona a expressão da encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 10, segundo a qual "É Pessoa-Amor. É Pessoa-Dom." Apesar de toda precaução que a Teologia deve ter com especulações sobre o Trindade Imanente, a condição de o Espírito ser pessoa, intratrinitariamente, pode ser entendida como personalização mútua: o Pai realiza o ser pessoa na doação de si, constituindo ao Filho no Espírito, por quem o Filho realiza a condição filial, de tal maneira que o Espírito é, na unidade, a própria unidade donativa e comunicativa. O Espírito não é, portanto, divisão de unidade, mas personalização de unidade, expressão da unidade mais radical do Pai, do Filho e do Espírito, afirmação de três em unidade, triunidade; não triunidade contida ou fechada em si mesma e sim aberta à autotranscendência, a uma possível alteridade subjetiva. Em outras palavras, o divino assim reconhecido, a partir do Espírito Santo, revela-se como difusivo de si mesmo em direção a uma possível alteridade não divina, até mesmo contraditória; receptiva e reconciliadora a ponto de se lhe unir, como se manifesta ao assumir, por obra do Espírito, a condição criatural para tornar divino ao não divino. Dessa forma, pode dizer-se, com Lavatori, que o Espírito Santo não apenas é "o princípio transcendente de toda verdadeira paz e comunhão entre os seres humanos, mas é o sinal a cuja luz a criatura humana pode [...] ela mesma ser na terra imagem e instrumento da paz assumindo a alegria e humildade de fazer-se dom". (Cf. In: LORENZETTI, 1997, p. 845).

3 O Espírito Santo e a paz no evangelho de João e na literatura paulina

É notável que no Evangelho de João a paz e o Espírito Santo constituam uma espécie de moldura da cruz e ressurreição. O termo paz ocorre no contexto do

anúncio da morte (14,27 [2 vezes]; 16,33) e depois da ressurreição (20,19.21.26), três vezes, antes da cruz e três vezes depois da cruz, junto com a promessa do Espírito, antes, e com o sinal da entrega, no “primeiro [dia] da semana” ou “oito dias depois”. Narrativamente, no centro está a cruz com “entregou o espírito” (Jo 19,30). Em seu conjunto, nos capítulos 14-20 os discursos refletem os temas do amor, da promessa de permanência com os discípulos, do envio do Espírito Santo para a resistência ativa e não violenta, da alegria futura. da paz, do novo mandamento – “amai-vos como eu vos amei” (15,12.17) –, da amizade, do perdão e da reconciliação, da unidade interior com o Filho e o Pai, da unidade entre os discípulos, do desarmamento – “guarda a tua espada” (18,11). O foco é a cruz e ressurreição, com a fidelidade maternal e amiga de algumas mulheres e do “discípulo que ele amava” (19,16). No agir, a reação de Jesus ante a violência religiosa e política é descrita como de firmeza, fidelidade ao Pai, proibição do uso da espada, negação ao enfrentamento do poder pela violência, entrega da sua mãe ao discípulo amado, do discípulo amado à mãe, e, por fim, “inclinando a cabeça, entregou o espírito” (Jo 19, 26-27.30). E nas aparições, além da familiaridade geral presente nas narrativas, aparece explicitamente a vinculação entre a paz, a missão, o Espírito Santo e o perdão (20, 19-28).¹⁴ R. Schnackenburg, em seu comentário a esses textos, afirma ser “a paz algo específico do tempo do Espírito” para João (Cf. SCHNACKENBURG, 1963, v. 3, p. 97). De modo semelhante, Michèle Morgen entende que para João, os fiéis, na sua missão “se apoiam, pela fé e com a ajuda do Espírito Santo, sobre a presença indefectível do Senhor, alegria e paz para o coração, desde o presente”.¹⁵

Aquele que foi concebido pelo Espírito em Maria, que viveu e morreu conduzido pelo Espírito e vinculado ao Espírito, é ressuscitado, no mesmo Espírito. Por sua morte e ressurreição é Ele mesmo feito a Paz, e pode comunicar o Espírito da paz aos

¹⁴ Como sublinha E. Schockenhoff “[A paz é] o dom do ressuscitado aos discípulos imediatamente vinculado ao seu envio e à recepção do Espírito Santo” (cf. 2018, p. 493). “A paz escatológica, emblema do tempo pós-pascal, se concretiza em três consignações: o envio, o dom do Espírito e o poder de perdoar” (ZUMSTEIN, J. La paix dans le quatrième évangile, in (BONS, 2010, p. 177–187, aqui, 186–187) A vinculação entre paz e perdão, mais ainda, perdão aos inimigos, encontra-se, ademais, em Mt, como demonstra Gerd Häfner, ao concluir que “no interior da comunidade a promoção da paz se evidencia no fato de a pessoa atingida pelo pecado do irmão vai fazer tudo para purificar a relação – e mesmo no caso de falhar, não vai separar-se dele, mas perdoar-lhe” (“Selig sind die Friedenstifter” [Mt 5,9]: Feindesliebe und Vergebung als Aspekte matthäischer Friedensethik, in (BONS, 2010, p. 85–96)

¹⁵MORGEN, M. La paix dans l'évangile de Jean, in, (BONS, 2010, p. 165–187, aqui, 172)

discípulos a fim de que também eles sejam paz e fonte de paz através do perdão e da alegria.

Quando Paulo reiteradas vezes aproxima o Espírito e a paz, em conexão com Jesus, fundamenta o que João desenvolverá. Assim, além de afirmar Jesus como “nossa paz” (cf. Ef 2,14), elenca a paz entre os frutos do Espírito, e como se viu acima, aproxima o Espírito ao “vínculo da paz”. Ao qualificar a Deus como “Deus da paz”, Paulo, nem mesmo quando contrapõe essa expressão à desordem dos carismas na comunidade de Corinto – “Deus não é um Deus de desordem, mas de paz” (cf. 1 Cor 14,33) – reduz Deus a uma espécie de “guarda da paz”, mas quer sublinhar que “Deus sendo ‘paz’ por essência, não podem os dons do Espírito estar na origem da anarquia”.¹⁶ Talvez a expressão mais abrangente dos seus textos seja uma observação quase incidental provocada pela polêmica dos alimentos: “O Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas em justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (cf. Rm 14,17). De certa forma em paralelismo com os textos joaninos e os sinóticos, pode dizer-se que se trata de “sinais da presença do Reinado de Deus produzidos pelo Espírito Santo” (Cf. SCHOCKENHOFF, 2018, p. 496).

As indicações precedentes da tradição bíblica, são recebidas pelo rito católico atual da Reconciliação, na fórmula de absolvição: “Deus, Pai de misericórdia, que, pela morte e ressurreição de seu Filho, reconciliou o mundo consigo e enviou o Espírito Santo para a remissão dos pecados, te conceda, pelo ministério da Igreja, o perdão e a paz. E eu te absolvo dos teus pecados ...”. O Espírito Santo é interpretado como sinal do perdão, e a paz é adicionada ao perdão, isto é, vai junto com o perdão. É o que se pode encontrar em Agostinho, no *De Baptismo* (I, 8, 11). Ao comentar a concessão do perdão numa referência à imagem do corpo, menciona o efeito num membro que se desvinculou da caridade. A fim de que não prejudique todo o corpo, “a misericórdia de Deus não cessa de oferecer o remédio da reconciliação e o vínculo da paz, a fim de que (os membros) sejam socorridos e curados.”¹⁷ Como já foi visto, o “vínculo da paz” se refere ao Espírito Santo, e exprime, portanto, a dupla circularidade recebida na fórmula atual do sacramento da reconciliação. Certamente

¹⁶ Cf. GERBER, D. “Car Dieu n’est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix” (1 Co 14,33a), in (BONS, 2010, p. 227–237, aqui p. 236–237)

¹⁷ Cf. a respeito, SÁNCHEZ ROJAS.

a paz aqui referida nem sempre tem a ver com a superação da violência no mundo, mas exprime a não violência divina, a reconciliação com o Pai, e pode significar um modo de se relacionar consigo, com seus semelhantes e com o mundo. O perdão divino afirma a precedência da reconciliação sobre a destruição e a violência que ameaçam a pecadora e o pecador: "ninguém te condenou? Nem eu te condeno" (cf. Jo 8,10). Perdoar, fundamentalmente é um ato de preservação da vida e da integridade da outra pessoa, e é pressuposto da resolução não violenta de conflitos.

Conclusão

A hermenêutica trinitária da expressão "Deus da paz", recorrente no Novo Testamento, permite interpretar o Espírito Santo como Espírito de paz e não violência, ou em termos agostinianos nomear o Espírito como vínculo da paz, assim como Jesus "é nossa paz" e o Pai é o "Deus da paz". O mistério trinitário torna-se então mistério trinitário da paz, um mistério de paz, e a paz se torna ortopraxis da fé. Crer no Espírito Santo, é então, praticar a paz. E se em conformidade com Mt 5,9 "os que promovem a paz, serão chamados filhos de Deus"¹⁸ e se a filiação, conforme Rm 8,14-17 e Gl 4,6 é obra do Espírito, então, é também obra do Espírito a paz. Fazer a paz e ser filha ou filho divino tem a mesma fonte, o Espírito Santo. É por isso também que no Hino vespertino de Pentecostes, a Igreja pode suplicar "concede-nos a tua paz". Em coerência com a Cristologia e a História da Salvação em seu todo, desde a criação ao futuro definitivo, o "Senhor e vivificador" está entre o nada do início e o cosmo criado mediante a aliança com o universo e o ser humano; é a força que permite a palavra profética regenerativa e sustenta a expectativa de um novo ungido, o "príncipe da paz" em cujos dias "justiça e paz se abraçarão", em que os corações de pedra serão substituídos por corações de carne, das espadas se forjarão relhas e das lanças arados, os pobres serão evangelizados, os doentes curados, os prisioneiros libertos e uma nova aliança será instaurada. Este é o Espírito que a aparição de Jesus de Nazaré deixa reconhecer, em sua existência concreta de ungido que "carregado pelo Espírito" atravessa as tentações no deserto, proclama o Reinado

¹⁸ Cf. VERHEYDEN, J. A Puzzling Hapax Legomenon: The Peacemakers on Matt 5,9, (in, BONS, 2010, p. 97-109).

de Deus, de justiça, paz e alegria, em ruptura com o reinado violento, injusto e desolador, opta pelo testemunho da proximidade divina como Pai, no Espírito Santo, convoca e envia discípulos “como ovelhas no meio de lobos” à proclamação da paz e lhes promete o Espírito Santo como advogado, e a sua paz, em contraste com a paz do mundo. A plenitude do Espírito se derrama da cruz, quase sobre ninguém, quase como dentro da noite do início, mas se acende como vida definitiva na ressurreição, rompendo as portas do medo, e sendo ratificada com o perdão dos pecados e a superação do ódio. Pela entrega do Espírito une-se, em Jesus ressuscitado, o Divino a todo ser humano e à criação inteira, fundando-se irreversivelmente a paz como intersubjetividade comungante.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA (AUGUSTINUS). *De Trinitate*. 4. ed. Madrid: BAC, 1985. (Col. BAC 39). Trad. bras. A Trindade. São Paulo: Paulus, 1995 (Col. Patrística 7).

BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik: 13 Bd.* 4. ed. Zürich: Evangelische Buchhandlung Verlag Zolikon, 1944.

BARTH, Karl. Nachwort, in: H. Bolli (Hg.), *Schleiermacher-Auswahl*, München u. a. 1968, 290–312, aqui, p. 312. Disponível em <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2018/12/barth-nachwort.pdf>.

BÖHNKE, Michael. *Geistbewegte Gottesrede: Pneumatologische Zugänge zur Trinität*. 1. ed. Freiburg: Herder, 2021.

BONS, Eberhard Et alii. *Bible et paix mélanges offerts à Claude Coulot*. Paris: Éd. du Cerf, 2010. (Lectio divina).

CARTA DA TERRA. . [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://earthcharter.org/virtual-library2/the-earth-charter-text/>>. , 2001

DEAR, John. *The God of peace*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994. (John Dear ; [foreword by Jim Douglass].).

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: A história salvífica antes de Cristo \ Deus uno e trino II/1*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. (Mysterium Salutis II/1).

GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott : Eine trinitarische Theologie*. 5. Auflage ed. Freiburg: Verlag Herder, 2007.

GUIMARÃES, Irineu Rezende. *Correspondência com Irene - Meditações de Um Cristão Sobre a Paz e a não Violência*. Edição: 1ª ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

HAMMES, Erico João. O Espírito Santo e Jesus: uma inversão cristológica? *Teocomunicação* (PUCRS. Impresso), v.32, p.659-683, 2002.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertulians "Aduersus Praxean"*. Innsbruck - Wien: Tyrolia, 1986. (Col. Innsbrucker theologische Studien 17).

HOFHEINZ, Marco. *"Er ist unser Friede": Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

JOÃO PAULO II. *Dominum et Vivificantem (18 de maio de 1986) | João Paulo II*. Cidade do Vaticano: Lib. Ed. Vaticana, 1986. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html>. Acesso em: 14 nov. 2022.

LORENZETTI, Luigi. *Dizionario di teologia della pace*. Bologna: EDB, 1997.
MIGLIORE, Daniel L. Vinculum Pacis: Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes. *Evangelische Theologie*, v. 60, n. 2, p. 131–152, 1 mar. 2000. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.14315/evth-2000-0207/html>>. Acesso em: 18 out. 2022.

MIRANDA, Mário de França. *O mistério de Deus em nossa vida: A doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: <231.01-MJTb>.

MÜHLEN, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secr. Trinitario, 1974.
RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke*. Freiburg: Herder, 2002, vol. 4.

SÁNCHEZ ROJAS, Gustavo. El espíritu santo reconciliador en la teología de San Agustín de Hipona. In: *88 Católica*. [S.l: s.n.], [S.d.]. Disponível em: <https://ec.aciprensa.com/wiki/Agust%C3%ADn_de_Hipona:_El_Esp%C3%ADritu_Santo_reconciliador_en_la_telog%C3%ADa_de_San_Agust%C3%ADn_de_Hipona>. Acesso em: 15 nov. 2022.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium: I-IV*. Freiburg - Basel - Wien: Herder (1965-1983), 1963. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Kein Ende der Gewalt?: Friedensethik für eine globalisierte Welt*. Freiburg: Herder, 2018.

SCHREITER, Robert J.; APPLEBY, R. Scott; POWERS, Gerard F. *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*. Maryknoll NY: Orbis Books, 2010.

THEISSEN, Gerd. Pax romana et pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de la paix. *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 124, p. 61–84, 1992.

WENGST, Klaus. *Pax romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*. München: Kaiser, 1986.

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion: Studies in personhood and the church*. New York: St Vladimir's Seminary, 1997.

A JUSTIÇA DE DEUS EM ROMANOS



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-03>

*Flávio Schmitt*¹

Introdução

Em tempos de injustiça, nenhum tema teológico pode ser mais relevante que o tema da justiça. No caso da fé cristã, o tema da Justiça de Deus. Justiça não é apenas mais uma palavra, mais um símbolo da escrita. É, certamente, a palavra que na atualidade melhor expressa um estado de vida que vem sendo sistematicamente negado para um conjunto cada vez maior da população mundial, particularmente dos povos mais injustiçados.

Embora o termo possa compreender diferentes situações, passíveis de serem observadas por ângulos distintos, para a grande maioria de injustiçados e empobrecidos, justiça está longe de ser uma virtude ao estilo grego ou algo parecido ao ideal romano de vida. Justiça é simplesmente a oportunidade de viver a vida com dignidade. Justiça remete à condição onde há comida, habitação, assistência médica, segurança, liberdade, ausência de exploração, em fim justiça é um *kairós* onde o necessário para o sustento e a vida esteja assegurado.

Por se tratar da mediação entre a vida e a morte, justiça vem se tornando, em nossos dias, a essência histórica da própria esperança. Falar em justiça é falar da sorte, do destino, da esperança de pessoas privadas dos meios de vida, como água, terra e alimento; é falar de migrantes, de indígenas, de negros, de mulheres, das pessoas que tem “fome e sede”, também de justiça.

A Carta de Paulo aos Romanos trata da justiça como nenhum outro documento do Novo Testamento. E, justamente, por se tratar da Justiça de Deus, ou

¹ Professor na Faculdades EST. Doutor em Ciências da Religião pela UMESp.
E-mail: Flavio@est.edu.br

seja, uma justiça qualificada, o tema se torna vital para a prática eclesial e comunitária numa sociedade notadamente marcada pela prática da injustiça.

Para Paulo, é em torno do conceito e da compreensão de Justiça de Deus que gira a roda da vida de judeus (Romanos 2,1ss), gentios (Romanos 3,23) e, por extensão, de toda a humanidade (Romanos 3,10).

O presente texto inicialmente procurará detalhar algumas informações terminológicas. Trata-se de discorrer sobre a incidência do termo *dikaiosune* e o campo semântico que o acompanha no Novo Testamento, particularmente na Carta aos Romanos. Junte-se a isso a tarefa de verificar o sentido justiça e Justiça de Deus no Antigo Testamento e no Judaísmo. Num segundo momento o texto irá voltar sua atenção para alguns aspectos teológicos aportados pela pesquisa bíblica europeia para a compreensão do tema. Por fim, a atenção estará focada em alguns dos elementos necessários para composição de uma releitura do conceito de Justiça de Deus em Romanos a partir dos injustiçados de todos os tempos.

1 A Terminologia

A tônica fundamental Carta aos Romanos é o tema da justiça. Justiça de Deus, justo, justificação pela fé e justiça da lei são algumas das palavras que povoam o campo semântico e permeiam a mensagem do apóstolo.

Evidência forte da importância do tema é o emprego que Paulo faz de palavras derivadas da raiz do verbo grego *dikaion*.

O vocábulo *dikaiosune* também aparece em outros escritos do Novo Testamento (Mateus 6,33; Tiago 1,20). Porém, é mais frequente entre os escritos de Paulo. Em 1 Coríntios aparece apenas uma vez (1,30). Já na segunda carta aos Coríntios, o termo aparece sete (7) vezes, mas somente uma vez como justiça de Deus. Em Gálatas, o vocábulo está presente três (3) vezes (2,21; 3,21; 5,5). Na carta aos Filipenses é feita referência ao termo duas vezes por causa de Cristo (1,11; 3,9). Na passagem de Filipenses 3,6, trata-se de um emprego relacionado com a justiça da lei.

Na Carta aos Romanos a palavra *dikaiosune* surge com maior vigor e impacto. Aparece nada mais e nada menos que vinte e oito (28) vezes. Além do substantivo

dikaiousune, o verbo *dikaious* também é frequente. Consta em quatorze (14) oportunidades. Já o adjetivo *dikaious* é menos frequente. Aparece apenas cinco (5) vezes (1,17; 2,13; 3,10; 5,7.19). Em apenas uma oportunidade *dikaious* se refere a Deus ou Cristo como justo (3,26). Romanos 7,12 menciona ainda o termo *dikaía* – “as coisas justas” (SEEBASS, 1980, p.404).

A expressão *dikaiousune Teou* (*δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ*) está registrada somente em Romanos 1,17; 3,21s; 6,13 e 10,3. Em Romanos 4,11.13 e 9,31 Paulo fala da justiça da fé (*τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*).² Na passagem de Romanos 10,5 Paulo trata da justiça das lei - *δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου* (WESTCOTT, HORT, TISCHENDORF; 1926, p.218).

A concentração de termos e expressões por si só é indício suficientemente forte para testemunhar acerca da relevância do conceito de justiça e, particularmente, o tema da Justiça de Deus, no desenvolvimento da argumentação de Paulo nesta carta considerada como uma “suma teológica” ou compêndio doutrinário.

Não obstante a frequência com que Paulo se vale do termo *dikaiousune* – justiça, o emprego da palavra é anterior ao surgimento das comunidades cristãs. Paulo retoma uma expressão amplamente conhecida no meio helênico e judaico. O tema da Justiça de Deus está vastamente documentado em textos do Antigo Testamento e do Judaísmo.

O Antigo Testamento reserva especial testemunho à temática da justiça e da Justiça de Deus. Mais de dois terços das ocorrências do termo justiça constam em tradições de caráter cultural e sapiencial oriundas de Jerusalém (Isaías, Ezequiel, Salmos e Provérbios) (KOCH, 1985, p.644).

A palavra hebraica *tzadaq* aparece mais de quinhentas (500) vezes no Antigo Testamento.³ Da raiz verbal *tzadaq* deriva o adjetivo *tzadiq* – correto, inocente, justo (206 vezes); o substantivo masculino *tzedeq* – justiça, honestidade, inocência (115 vezes); e o substantivo feminino *tzedaqah* – justiça, que aparece cento e cinquenta e sete (157) vezes na Bíblia Hebraica (KOCH, 1985, p.644).

² Não é possível discutir aqui a distinção que Paulo faz entre *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* - justiça da fé (4,11) e *ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* - da justiça da fé (10,6).

³ São quinhentas e vinte e três (523) ocorrências. Apenas uma vez em aramaico (Dn 4,24).

Na tradução do Antigo Testamento para a língua grega, o verbo *zadaq* foi traduzido vinte e duas (22) vezes pela palavra grega *dikaion*. O adjetivo *dikaios* – justo, aparece cerca de cento e oitenta (180) vezes para traduzir o termo hebraico *zadiq* e mais quarenta e três (43) vezes a seus derivados. Já o substantivo grego *dikaion* – justiça, é empregado duzentas e vinte (220) vezes para traduzir as palavras *tzedeq* e *tzedaqah*, e ainda seis (6) vezes a palavra *tzadiq* (SEEBASS, 1980, p.405).

Na LXX, a palavra *dikaion* também é empregada para traduzir os termos hebraicos *hemet* – fidelidade, *hesed* – graça e *mispath* – direito. O adjetivo *dikaios* – justo, aparece para traduzir *hemet* – fiel, *ischar* – justo, *mispath* – direito, e *naqih* – inocente.

A compreensão do conceito de justiça no Antigo Testamento está diretamente relacionada com as circunstâncias históricas diante das quais o povo de Deus se encontra. O tema da Justiça de Deus é constantemente reinterpretado ao longo da história de Israel.

Num primeiro momento, a Justiça de Deus é aquela que se manifesta na ação de Deus com o seu povo. A ação libertadora é a própria manifestação da Justiça de Deus. Esta justiça se manifestou no passado (Juízes 5,11), foi celebrada pelo povo (1 Samuel 12,7; Miqueias 6,5; Daniel 9,16), e testemunhada pelo profeta (Isaías 45,21; 56,1;62.1). Nos salmos, a invocação da Justiça de Deus é consequência do profundo desejo de libertação (129,4). Até a natureza participa da Justiça de Deus (Oséias 10,12; Joel 2,23).

Antes do Exílio, Justiça de Deus se refere ao relacionamento de fidelidade entre Deus e o povo. A manifestação da Justiça de Deus era experimentada na posse livre e independente da terra pelo povo (SEEBASS, 1980, p.405). Esta compreensão da Justiça de Deus explica porquê na época pré-exílica não há lugar para manifestação de uma justiça individual ou individualizada. A Justiça de Deus é uma obra libertadora da qual a pessoa participa individualmente na medida em que está integrada no projeto de justiça revelado a todo o povo. Neste período da história do povo de Deus, também não há um sentido de castigo no conceito de justiça. Para o relacionamento entre duas partes, o juízo consiste em fazer justiça ao justo e condenar o culpado (Deuteronômio 25,1) e não em castigar a parte culpada.

Com o advento da monarquia em Israel, *tzadaq* – fazer justiça, passa a ser o termo usado para expressar a relação entre o rei e seus súditos, simbolizando a fidelidade e lealdade mútuas. Neste contexto, a tarefa do rei consiste em fazer justiça para o povo (2 Samuel 8,15; Deuteronômio 32,21; 1 Reis 10,9) (KOCH, 1985, p.648).

A partir do Exílio, ocorre uma mudança significativa na compreensão do conceito Justiça de Deus. A Justiça de Deus passa a ser a justiça da pessoa piedosa diante de Deus. A garantia da manifestação da Justiça de Deus passa a ser a lei doada por Deus ao povo. Aqui a justiça humana também adquire um referencial fixo e normativo. Além disso, a lei passa a ser a medida da realização e participação na Justiça de Deus. A lei, qualificada como justa, passa a orientar a vida diária (VON RAD, 1974, p.353).

É no Judaísmo que o conceito Justiça de Deus se transforma de maneira radical. Na época posterior ao tempo documentado pela Bíblia Hebraica, a compreensão de justiça adquire cada vez mais a noção de "bondade" que atua como "elemento corretivo ao lado do juízo imparcial de Deus" (VON RAD, 1974, p.353). Desta forma, justiça nada mais é do que a harmonia com a lei. A lei passa a ter a função de simplesmente exercitar a obediência visando conquistar méritos junto a Deus. Assim o sofrimento pela obediência se transforma em desejo de participar do reino pelos próprios méritos. Os méritos são adquiridos exclusivamente pela obediência a *tzadaq* – justiça. Esta justiça se manifesta de forma visível em ações de beneficência e em prestações materiais como: dar de comer, vestir, dar de beber. Outra forma de manifestação desta justiça são as obras que expressam a superação moral. Trata-se de obras de caridade, a saber: entristecer-se com os tristes, visitar doentes, presos; consolar desconsolados (SEEBASS, 1980, p.406).

Para o Judaísmo rabínico, *tsadaq* – fazer justiça, se converte num conceito fundamental da salvação escatológica (Daniel 9,24). Quando o pecado for selado e a culpa expiada, virá a justiça eterna (KOCH, 1985, p.666). Esta manifestação acontecerá quando os méritos e as culpas forem pesados. Em havendo mais méritos, a pessoa será considerada justa. Havendo mais culpa, ímpia. Em caso de equilíbrio na balança, a salvação retardará até que Deus manifeste justiça por causa de sua misericórdia e por causa dos méritos dos justos (SEEBASS, 1980, p.406). Assim, a Justiça de Deus deixa de ser punitiva. Ela passa a se manifestar também naquelas

peças que não dispõem de nenhum tesouro de boas obras (4 Esdras) (KOCH, 1985, p.666).

Na comunidade de Qumran, o conceito de justiça recebe uma conotação diferenciada das demais correntes do Judaísmo da época. A consciência da culpa e da transitoriedade humana levam a comunidade a apelar pela justiça que procede única e exclusivamente de Deus. Aqui a justiça não mais se fundamenta na lei, como em outras formas de Judaísmo do Segundo Templo. Também não há espaço para ações libertadoras neste conceito de justiça. O fundamento da justiça está na doutrina radical do Mestre da Justiça. Aqui a piedade da lei passa a ser radicalizada. A Justiça de Deus se manifesta na reta doutrina. Os membros da comunidade são chamados de "filhos da justiça" (1 QS 9,14) e "elegidos da justiça" (1 QH 2.13) (SEEBASS, 1980, p.406). Para esta comunidade, justiça é uma realidade ativa nas alturas celestes (1 QM 17,8). Deus transmite justiça somente aos justos. Ao mesmo tempo, a justiça divina vem unida ao perdão dos pecados (1 QS 11,3.12-14) (SEEBASS, 1980, p.407). "Em Qumran a justificação compromete a pessoa a cumprir a lei com fervor ainda maior" (BRAKEMEIER, 1982, p.43).

Este breve retrospecto na compreensão do conceito de Justiça de Deus nos permite constatar que no Antigo Testamento e também no Judaísmo, não há unanimidade e nem uniformidade na interpretação do tema. Também no Novo Testamento, as diferentes passagens em que justiça e Justiça de Deus são mencionadas, permite dizer que não há uma compreensão única e geral, válida para qualquer emprego da palavra e expressão. No entanto, a frequência e destaque dados à temática em Paulo permite afirmar que o apóstolo tem uma compreensão unívoca de justiça. Possivelmente o pensamento de Paulo representa apenas uma entre as várias compreensões vigentes na época. É esta compreensão de Paulo que passa a ser objeto de atenção na sequência deste texto.

2 Justiça de Deus em Romanos: uma abordagem

Em geral, a discussão e interpretação do conceito de Justiça de Deus na Carta aos Romanos começa com a problematização do genitivo presente no texto grego. Seria o *tou Teou* (τοῦ θεοῦ) – de Deus, um genitivo subjetivo ou objetivo?

As opiniões se dividem. Para alguns pesquisadores, há sérias dificuldades para entender o genitivo *tou Teou* como sendo um genitivo do sujeito (BORNKAMM, 1982, p.190; KASEMANN, 1980, p.264).⁴ Neste caso, a Justiça de Deus seria a justiça que os seres humanos constataem em Deus. Deus se revela como justo para a humanidade (Romanos 3,5.25).

Menos problemática parece ser a compreensão do genitivo objetivo. Aqui a Justiça de Deus consiste na justiça que Deus concede à humanidade. A Justiça de Deus é aquela que tem Deus por autor da justiça. A passagem de Filipenses 3,9 é citada para caracterizar que a Justiça de Deus é aquela que provêm de Deus, ou seja, Deus concede a sua justiça ao ser humano que a recebe. Esta forma de justiça é juízo. Por esta justiça Deus justifica o ser humano (BRAKEMEIER, 1982, p.40).⁵ Neste caso, o genitivo *dikaiousune tou Teou* – justiça de Deus, se refere ao '*genitivus auctoris*'.

Uma espécie de explicação conciliatória para esta discussão é oferecida por Ernst Käsemann. Para Käsemann e outros, o genitivo *tou Teou* não é somente um genitivo do autor. Em algumas passagens o genitivo deve ser tido como um genitivo do sujeito (KASEMANN, 1980, p.268).⁶

Esta diferenciação quanto ao tipo de genitivo não é a única na compreensão do assunto. Há outra distinção preliminar significativa na abordagem da Justiça de Deus. Trata-se da compreensão da Justiça Distributiva e Justiça Forense.

Pela *iustitia distributiva*, Deus, o justo, justifica ou liberta os bons e condena os maus. "Deus atribuirá ao bom e piedoso a recompensa, ao ímpio e mau, o castigo" (IWAND, 1981, p.92). Esta justiça está revelada na lei. Através dela, Deus, como justo juiz, "dá a cada qual o que é seu". Pela Justiça Distributiva Deus "distribui de modo imparcial e correto aquilo a que alguém faz jus". Esta justiça é uma lei a qual todas as pessoas estão sujeitas. Enfim, "é aquela atitude que dá a cada um o que lhe cabe

⁴ Embora a compreensão de Käsemann seja diferente de Bornkamm.

⁵ A base para as considerações que seguem é o texto de Brakemeier. O autor, além de sintetizar as ideias de toda uma corrente teológica de interpretação, reproduz com precisão o pensamento de um dos mais destacados pesquisadores desta corrente, a saber: Ernst Käsemann.

⁶ Käsemann assume esta posição para fundamentar a relação entre dom e poder.

e a que tem direito, respectivamente o que merece: louvor para os bons, castigo para os maus" (BRAKEMEIER, 1982, p.38).⁷

Por sua vez, a *iustitia forense* tem seu palco de ação diante do fórum, do tribunal de Deus. Do trono, Deus julga justamente. O ser humano se encontra diante do tribunal de Deus. No entanto, neste tribunal é o juiz quem assume a defesa do réu. O acusado passa a acusador (IWAND, 1981, p.103). "Deus é justo na medida em que corresponde ao fato de ser Deus de Israel, em que ele é reconhecido como justo pelo povo de sua propriedade" (BRAKEMEIER, 1982, p.39).

O elemento do reconhecimento é um dos pilares constitutivos do conceito de Justiça Forense. O ser humano deve reconhecer em Deus Aquele que lhe pode declarar justo diante do tribunal.

Somente a Justiça Forense deixa aberto o caminho para o perdão. No tribunal Deus pode declarar justo, sem culpa, até mesmo uma pessoa culpada. Neste tipo de justiça o perdão passa a ser a manifestação da própria justiça. Justiça aqui é praticamente sinônimo de fidelidade. Outra consequência da Justiça Forense é sua atribuição. Ela somente pode ser atribuída a outras pessoas. A pessoa não pode atribuir justiça a si mesma. Ela só pode ser declarada justa. Uma terceira consequência desta justiça diz respeito à aceitação da pessoa pelo tribunal que julga. Para dispor de alguma justiça, os seres humanos necessitam da Justiça de Deus (BRAKEMEIER, 1982, p.39).

Estes critérios e distinções válidos e em parte necessários para o estudo do conceito de Justiça de Deus, têm conduzido a compreensão do pensamento de Paulo por caminhos e discussões nem sempre frutíferas para uma Teologia comprometida com o processo de transformação da sociedade.

O que é a Justiça de Deus afinal? Qual sua mediação? A pesquisa bíblica tem procurado responder a estas interrogações em diferentes momentos da história de comunidades e pessoas comprometidas com a causa de Jesus. Contudo, é na Carta de Paulo aos Romanos que encontramos argumentos mais consistentes.

Em Romanos 3,25 e 5,1-11, o apóstolo deixa claro que a mediação da Justiça de Deus é Jesus Cristo. Nestes versículos Paulo amarra a mediação da Justiça de

⁷ Bultmann defende a tese de que em Romanos 9,28 se encontra uma citação de Isaías 10,22. BULTMANN, 1981, p.328.

Deus à vida e morte de Jesus. Porém, a interpretação destas passagens tem trilhado por caminhos nem sempre convergentes.

A Teologia Ortodoxa entende o conceito Justiça de Deus de maneira própria. Justiça não é castigo para o pecador, mas é perdão e aceitação. Justiça de Deus "designa aquela justiça, mediante a qual o homem é feito justo diante de Deus, e nisso reside o evangelho" (BRAKEMEIER, 1982, p.40).

Esta centralização do conceito de Justiça de Deus como perdão dos pecados tem acompanhado praticamente toda a pesquisa até nossos dias. Um dos estudos mais representativos da Carta aos Romanos e do sentido de Justiça de Deus como perdão dos pecados foi realizado por Ernst Käsemann. No artigo intitulado "*La Justicia de Dios en Pablo*", Käsemann condiciona a compreensão Justiça de Deus ao conceito de justiça-forense-escatológica (KASEMANN, 1980, p.).

Para Käsemann, a Justiça de Deus se manifesta na remissão dos pecados.⁸ Esta remissão é conseguida *dorean* – gratuitamente para *pantes* – todos os que *pisteuontes* – creem. Esta Justiça de Deus se mostra na fidelidade de Deus a seu povo (BRAKEMEIER, 1982, p.124). Em lugar do merecido juízo de Deus, o povo recebe misericórdia e compaixão. "Na pessoa do crucificado a justiça de Deus se manifestou e Deus deu a entender que ele não quer a morte, mas a vida do pecador. Portanto, em Jesus Cristo a justiça de Deus tem o seu fundamento real" (BRAKEMEIER, 1982, p.121).

No entanto, a pesquisa bíblica reconhece que Justiça de Deus não se limita apenas à questão da remissão dos pecados. Justiça de Deus ultrapassa a mera remissão dos pecados. Aliás, o perdão dos pecados está incluído como parte do processo de justificação. Esta justificação do ser humano tem sua base no evento de Cristo (1 Coríntios 1,30). Ele se tornou a nossa Justiça de Deus (BRAKEMEIER, 1982, p.125). Por isso mesmo, a Justiça de Deus se manifesta na justificação daquela pessoa que vive da fé em Jesus (Romanos 3,26). Sem lei, pela fé e pela graça de Deus o ser humano pecador e carente da glória de Deus é justificado e libertado do poder do pecado. Esta graça tem seu lugar de revelação na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

⁸ Esta tese já havia sido defendida por Bultmann (BULTMANN, 1981, p..335). Na direção de Käsemann também segue o pensamento de Bornkamm.

Ao homem não resta nada a fazer a não ser aceitar a justiça de Deus pela fé naquele que a personifica, Jesus Cristo. Assim age o Deus juiz em relação à sua criatura perdida, e nisso consiste o evangelho. Em Jesus Cristo, Paulo vê a encarnação do amor de Deus aos homens (BRAKEMEIER, 1982, p.127).

Esta citação deixa mais uma vez evidente que o ser humano é justificado pela fé, não pelas obras da lei (BRAKEMEIER, 1982, p.128). Da mesma forma, o Pai de Jesus Cristo é o Deus que ressuscita os mortos (2 Coríntios 1,9), que ressuscitou Jesus (Romanos 10,9; 1 Coríntios 6,14. 15,5). Esta confissão tem importância escatológica (BRAKEMEIER, 1982, p.157). A nossa justificação está arraigada na ressurreição do crucificado. Sim, o poder da ressurreição está documentado no ser humano através da justificação (BRAKEMEIER, 1982, p.160). "Justificado é aquele que é morto nos seus pecados e, de modo acentuado, podemos dizer: crer implica em reconhecer a sua nulidade diante de Deus" (BRAKEMEIER, 1982, p.157).

Há ainda outra citação que procura explicar de forma ainda mais clara o papel da justificação na vida da pessoa crente:

Pela justificação o homem é criado ... na justificação o Deus criador entra em ação (2 Co 5.17). E esta novidade de vida é sinal do despertar do reino de Deus. Justificação é acontecimento escatológico, é antecipação da vinda do reino em meio ao velho mundo (BRAKEMEIER, 1982, p.126).

Esta maneira de compreender o conceito de Justiça de Deus, justificação e justiça, está diretamente relacionada com o sentido forense de *dikaiosune* – justiça. Esta relação compromete todo o sentido da expressão Justiça de Deus em Paulo. A isso deve ser acrescentada a perspectiva escatológica tomada do Judaísmo.

Há quem vá mais adiante neste tipo de compreensão. Rudolf Bultmann, por exemplo, constata uma total coincidência no sentido formal de *dikaiosune* – justiça, como sendo um conceito forense-escatológico (BULTMANN, 1981, p.329). Para este pesquisador, o sentido escatológico aparece em passagens que falam da declaração

futura como justo no juízo escatológico.⁹ Esta tese está fundamentada no seguinte princípio:

Cuanto más determinada se vio la piedad del judaísmo por la escatología. Cuanto más espero el justo la sentencia justificante del juicio escatológico de Dios, tanto más escatológico fue el concepto forense de la justicia (BULTMANN, 1981, p.329).

Esta forma de argumentar aproxima o pensamento de Paulo do conceito de justiça encontrado no Judaísmo da época. A identidade entre a concepção de Paulo e a do Judaísmo de seu tempo passa a ser quase total. Permanece apenas a seguinte distinção: em Paulo a revelação da Justiça de Deus tem sua base no evento Jesus Cristo. Em Qumran este papel era desempenhado pelo Mestre da Justiça. A revelação desta justiça forense-escatológica é imputada já no presente a toda pessoa que crê (Romanos 3,21; 4,25; 8,10). A justiça não é apenas uma realidade futura, mas algo que já se manifesta no presente, pela fé.¹⁰

O argumento de que Paulo confere sua fundamentação cristológica ao conceito de Justiça de Deus na tradição litúrgica judaico-cristã (Romanos 3,25), tem sido usado para ratificar a ideia de justiça como perdão dos pecados. Argumenta-se que a comunidade viu a expiação para os pecados presente na morte de Jesus (1 Coríntios 15,3; Romanos 5,6.7) (BRAKEMEIER, 1982, p.122).

Esta maneira de interpretar o conceito Justiça de Deus em Romanos coloca em evidência uma série de questionamentos. A abordagem até aqui desenvolvida confirma a centralidade do perdão dos pecados na compreensão de justiça. Embora seja admitido na pesquisa bíblica que Justiça de Deus não é somente perdão dos pecados, dificilmente a interpretação vai além desta compreensão. Por isso, o passo seguinte desta abordagem procura resgatar um veio do conceito Justiça de Deus por vezes negligenciado na pesquisa.

⁹ Bultmann menciona Romanos 2,13 e Gálatas 5,5 para fundamentar seu argumento. Defende ainda que os tempos verbais no futuro de Romanos 3,20 e 3,30 não são futuros autênticos, mas gnômicos. A passagem de Romanos 5,19 deve ser entendida no presente.

¹⁰ Nesta forma de compreender a Justiça de Deus, torna-se fundamental a compreensão do que Käsemann denomina de dupla escatologia. Cf. KÄSEMANN, 1978, p.274.

3 Justiça de Deus em Romanos: uma releitura

Os argumentos e a interpretação apresentados até aqui acerca da Justiça de Deus reforçam ainda mais a necessidade de se fazer uma releitura deste conceito tão central na mensagem que Paulo transmite à comunidade de Roma.

As palavras de Elsa Tamez que transcrevemos a seguir, fundamentam bem a necessidade de uma releitura, não somente do conceito paulino de Justiça de Deus, fundamental para a compreensão do pensamento de Paulo, mas especialmente importante para a compreensão da Carta aos Romanos.

A las mayorías pobres del Tercer Mundo no les ayuda mucho reconocerse como pecadores a cada momento y recurrir constantemente al alivio de sentirse perdonadas. ... Por eso, no es necesariamente el énfasis en la justificación del ímpio frente a Dios, lo que los pobres víctimas del ímpio anhelan, sino la revelación de la justicia de Dios. ... La afirmación de que Dios nos salva por gracia es verdadera, pero insuficiente para afrontar la realidad actual en que vivimos. Nuestros tempos actuales requieren una nueva lectura de la Carta a los Romanos: una lectura militante que, para algunos, desemboca em uma invitación a transformar la realidad actual (TAMEZ, 1982, p.11).

A citação nos leva a considerar que o apóstolo escreve a Carta aos Romanos em meio ao contexto de exploração e opressão do Império Romano. Paulo se apresenta como escravo de Cristo (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, Romanos 1,1) e testemunha das atrocidades cometidas pelo sistema imperial nas cidades e províncias dominadas pelos romanos. As muitas viagens colocaram o apóstolo em contato direto com o comércio de escravos, a circulação de mercadorias, a taxaçaõ tributária, a presença do exército romano e os representantes administrativos espalhados pelo império.

Esta realidade não pode ser desconsiderada na construção teológica do apóstolo. Pelo contrário, tudo isso deve ter causado algum impacto no pensamento de Paulo. É possível cogitar que o pensamento de Paulo sobre a Justiça de Deus possa ter sido estimulado pela controvérsia teológica entre judeus e gregos (TAMEZ, 1982, p.12). Além disso, deve-se levar em conta que Paulo mesmo foi vítima da política social e econômica dos romanos: foi torturado, preso e perseguido

(BORNKAMM, 1982, p.50). Segundo a tradição cristã, Paulo foi condenado à morte por Nero.

Nesta situação, Paulo é capaz de discernir os sinais dos tempos. O presente, a situação atual, revela a presença da ira de Deus (Romanos 1,18). O apóstolo percebe e vê a profunda inversão de valores patrocinada em nome dos interesses do império (Romanos 1,21.23.25). O caminho para acabar com esta situação de injustiça está destruído (Romanos 3,10-18). Ninguém mais tem poder para fazer justiça, muito menos aos pobres. A lei apenas faz o judeu justo diante dos produtores de injustiça (Romanos 1,32). A conclusão a que Paulo chega é que a justiça já não pode mais ser alcançada, nem mesmo por méritos próprios. "La sola posibilidad que Pablo vislumbra es la intervención histórica de la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas (3.21)" (TAMEZ, 1982, p.12).

Como parte do processo de discernimento, Paulo vê a revelação de uma nova justiça. Esta justiça não se encontra aprisionada pelas obras da lei, quer seja judaica ou romana, nem está restrita ao tribunal do juízo vindouro. A nova justiça brota da misericórdia de Deus pelos pobres, injustiçados, as primícias e principais vítimas do pecado e da maldade humana. Esta justiça é acima de tudo, solidária. Solidária com os injustiçados pela história. Esta justiça quer vencer a dominação do pecado. Por esta justiça é revolucionada a ordem da morte, mentira e injustiça presentes nas estruturas de poder de todos os tempos. A nova justiça é de fato uma justiça restabelecida com base num novo paradigma. Esta justiça traz de volta a verdade e a vida, sempre tão sacrificadas pela injustiça. A nova justiça anunciada pelo apóstolo é um dom que opera pelo poder de Deus. Ela só pode ser percebida pela fé, de graça.

Paulo testemunha a manifestação desta justiça em Jesus Cristo. "Dios, por amor a los pobres se solidarizó con ellos por medio de su hijo, quien rescató a las victimas haciéndose victima hasta asumir el martirio heroico de la cruz" (TAMEZ, 1982, p.12).

O Evangelho de Mateus também testemunha acerca desta justiça. A justiça é o fundamento da pregação do evangelista (Mateus 5,6.10.20; 6,33). Também aqui Jesus é a justiça, a verdade e a vida.

Para Paulo Jesus é a mediação da Justiça de Deus. O que decide quando o assunto é justiça é o projeto de Jesus em favor das vítimas, dos injustiçados, das

peças pobres. Jesus, o Filho de Deus, é a justiça dos injustiçados. O Reino de Deus é a manifestação da Justiça de Deus para as pessoas injustiçadas. Justiça de Deus é o próprio projeto de Jesus Cristo. O projeto pelo qual Jesus viveu, morreu e ressuscitou é a Justiça de Deus.

Esta é também a justiça testemunhada na lei e nos profetas. O termo empregado por Paulo em Romanos 3,24 (διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως - mediante a redenção), não pode ser confundido com a lei interpretada pelo Judaísmo. Paulo faz referência à Torá. O apóstolo vê o cumprimento da lei no projeto de Jesus. A redenção esperada encontra em Jesus o seu cumprimento. Por isso Jesus cumpre a lei e os profetas (Mateus 5,17). O que está em jogo nesta nova justiça não é um catálogo de virtudes para exercitar a obediência, mas a própria presença do Reino de Deus.

A Justiça de Deus testemunhada pelos profetas, leva Paulo a resgatar as expectativas messiânicas do povo, das comunidades. Conforme a profecia bíblica, direito e justiça são critérios messiânicos. O profeta Isaías o expressa com vigor: julgará com justiça os pobres (11,4). Justiça é a defesa dos injustiçados, dos empobrecidos, dos marginalizados. Esta é a contribuição do Messias (Isaías 32,1). Assim o testemunha Zacarias (9,9) (SCHWANTES, 1989, p.28).

As considerações acerca da releitura do conceito de Justiça de Deus em Romanos, leva a afirmar que a interpretação do pensamento de Paulo num contexto de injustiça necessariamente conduz à elaboração de uma cristologia onde Jesus Cristo figura como a própria expressão da Justiça de Deus (SEGUNDO, 1985, p.71). O que efetivamente está em jogo na compreensão de Justiça de Deus é a compreensão de Jesus Cristo, seu projeto de Reino de Deus.

Conclusão

Para concluir estas linhas parece oportuno amarrar alguns pontos que podem ser considerados fundamentais para a compreensão do pensamento de Paulo acerca da Justiça de Deus presente na Carta aos Romanos.

Antes, porém, cabe frisar que chama atenção o fato de o estudo da Carta aos Romanos ter encontrado maior destaque na pesquisa bíblica ao longo do tempo,

justamente nos momentos em que a injustiça parece florescer com maior vigor. O próprio apóstolo escreve a carta num contexto político e econômico extremamente conflitivo. Depois, na Idade Média, a carta é novamente resgatada pelos reformadores num contexto de crise e contestação da cristandade colonial. Com o advento da industrialização, John Wesley encontra alimento sólido para a caminhada eclesial. Após a Primeira Guerra Mundial, Karl Barth escreve seu célebre Comentário aos Romanos.

Até nossos dias, a injustiça não tem dado trégua à bandeira erguida por Paulo. Pelo contrário, a Justiça de Deus tem sido baluarte indispensável na luta pela vida e pela justiça. Particularmente em contextos de injustiça e injustiçados, embora por caminhos diferentes e por vezes conflitantes, a interpretação da Carta aos Romanos tem sido ferramenta de grande valia na luta contra os poderes da morte.

Em geral, o estudo do conceito de Justiça de Deus em Romanos parte de um texto da carta. Preferido é o texto de Romanos 3,21-26. Porém, não é este o caso aqui. Esta abordagem não parte de um texto em especial. Trata-se de uma abordagem mais temática. Por esta razão foi verificado como se apresenta a temática no Antigo Testamento e no Judaísmo, na pesquisa bíblica europeia e os esforços mais recentes de leitura da Carta aos Romanos. Deste percurso ainda pode ser destacado o seguinte:

Primeiro, é preciso sublinhar que há uma diferença na maneira como é compreendido o conceito Justiça de Deus no Antigo Testamento, no Judaísmo e em Paulo. Não é a mesma coisa falar de Justiça de Deus na Torá, nos profetas e na tradição do Judaísmo do Segundo Templo. Negligenciar esta constatação implica em comprometer o sentido da expressão Justiça de Deus na Carta de Paulo aos Romanos.

Segundo, não é possível fazer coincidir o sentido de Justiça de Deus com a compreensão, o sentido da expressão, na tradição da qual Paulo toma o conceito. Paulo recebeu a expressão Justiça de Deus do Judaísmo de seu tempo. No entanto, não compreende Justiça de Deus em sentido forense-escatológico, como sustenta Bultmann e sua descendência teológica. O apóstolo tem a liberdade de reinterpretar a Justiça de Deus a partir do acontecimento Jesus Cristo.

Terceiro, a Justiça de Deus na Carta de Paulo aos Romanos é testemunhada pela lei e profetas. Ora, lei e profetas dão testemunho da ação libertadora de Deus. Jesus é a manifestação da ação libertadora de Deus. Na encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus, está declarada a sentença de toda injustiça e maldade humana. No Cristo encarnado, solidário e sofredor com os sofridos, a Justiça de Deus acontece.

A carta de Paulo à comunidade de Roma é um constante convite à releitura. Releitura da tradição recebida por Paulo. Releitura da tradição transmitida pelo apóstolo. Releitura da interpretação da carta feita ao longo da história da Igreja. Releitura da contribuição da pesquisa bíblica. Justiça de Deus está relacionada com a fé, com o ser justo de Deus. É precioso reler estes conceitos tão encravados na vida comunitária. Urge rever o papel da fé na compreensão do conceito Justiça de Deus e na fidelidade ao seguimento do Jesus encarnado, solidário até na morte com as vítimas da injustiça. Urge compreender Jesus Cristo como manifestação da Justiça de Deus.

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nov. ed., ver. e amp. São Paulo: Paulus, 2002.

BORNKAMM, Günther. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme, 1982.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta aos Romanos: capítulos 1 a 6*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, Comissão de Publicações, 1982.

BULTMANN, Rudolf Karl. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

IWAND, Hans Joachim. *A Justiça da fé: exposição conforme a doutrina de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

KASEMANN, Ernst. *An die Römer*. Tübingen, J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

KASEMANN, Ernst. *Ensayos Exegéticos*. Salamanca, Sígueme, 1978.

KOCH, K. *Tzdaqa*. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. Volume 2, p.639-668.

MICHEL, Otto. *Der Brief an die Römer*. 10. Aufl. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt; NESTLE, Eberhard; ALAND, Barbara. *Novum Testamentum Graece*. 28. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

SEEBASS, Horst. *Justicia*. In: *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*. 2. e 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1980. v.3, p.404-411.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulinas, 1985. V. II/1.

TAMEZ, Elsa. *Justícia y Justiificación de la deuda externa de América Latina*. Pasos. San José, n. 22, p. 11-13, 1989.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1974. 2 v.

WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J.; TISCHENDORF, Constantin von. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: George Street, 1926.

SCHWANTES, Milton. *Esperanças Messiânicas e Davídicas*. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 23, p. 18-29, 1989.

SCHMOLLER, Otto. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.

DIREITOS HUMANOS, JUSTIÇA SOCIAL E RECONHECIMENTO



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-04>

*Élio Gasda*¹

Introdução

Os direitos humanos pertencem à humanidade. Sem eles, não há futuro. A história das civilizações confunde-se com as lutas por reconhecimento da dignidade de pessoas concretas. Marcados pelos anseios de cada época, qualquer direito conquistado garante aspectos distintos a um mesmo ser humano. As lutas surgem em contextos de reivindicações referentes à emergência de subjetividades ainda não devidamente reconhecidas. A urgência das políticas de identidade é um sinal dos tempos. Pessoas estão se mobilizando no enfrentamento de velhas injustiças sustentadas na etnia, na religião, na cultura, na sexualidade. Exigem justiça social, reconhecimento e respeito.

Por um lado, constata-se um recuo nos direitos, ao observar o aumento da LGBTfobia, do machismo, do racismo, da misoginia. A violação sistemática dos direitos fundamentais tem assumido tamanha intensidade que justifica a propagação de grupos em defesa de suas identidades. Por outro, no campo das ciências humanas, a filosofia política tem se debruçado sobre questões como multiculturalismo, raça, cidadania, diversidade sexual e identidade de gênero.

Este texto tem por objetivo contribuir na discussão dessa problemática na ética teológica. Do ponto de vista da Doutrina Social da Igreja, o reconhecimento dos direitos humanos que se expressam nas lutas das mulheres, dos negros, da

¹ Doutor em Teologia pela Universidade Pontifícia Comillas (Madrid), pós-doutor em Filosofia Política Universidade Católica Portuguesa). Professor-Pesquisador da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte), Diretor da Coleção Theologica FAJE, Projetos de Investigação: Teologia Cristã e os grandes desafios ético-morais da cultura contemporânea; Teorias da Justiça, Capitalismo e Ética Teológica. Grupos de Pesquisa: Transiciones justas y cuidado de la casa común (GT CLACSO); Diversidade(s) afetivo-sexuais e Teologia (FAJE); Mundos do trabalho, teologia e ética (FAJE).

população LGBT, dos povos indígenas são também demandas por justiça social. Políticas de reconhecimento e políticas de redistribuição não se opõem. A relação entre justiça social e superação das desigualdades econômicas e àqueles referentes ao reconhecimento de identidades são estreitas. Afirma-se a importância dos direitos coletivos. A injustiça simbólico/cultural é a outra cara da injustiça social. Direitos de igualdade devem ser articulados com os direitos da diferença.

Pensar a articulação entre direitos humanos, reconhecimento e justiça social, categoria própria da teologia moral, não é tarefa fácil. Mas a ela se propõe este texto.

1 Neoliberalismo, um contexto hostil

Em âmbito global, a ONU instituiu o dia 20 de fevereiro como *Dia Mundial da Justiça Social*. Papa Francisco tem sido enfático: o maior inimigo dos direitos humanos e da justiça social é “o dinheiro divinizado que governa com o chicote do medo, da desigualdade, da violência econômica, social, cultural e militar que gera sempre mais violência em uma espiral descendente que parece não acabar nunca”.²

A ideologia neoliberal, assentada no individualismo radical e na avareza, tem influência decisiva na questão da justiça social. Dentre os desdobramentos da teoria³, encontramos os *neoclássicos* da *Escola de Chicago* e *Escola Austríaca*. Os *neoliberais* são os responsáveis pelo ataque ao papel do Estado na economia e no combate aos ideais de justiça social: Milton Friedman (1912-2006) da Escola de Chicago, Ludwig von Mises (1881-1973) e Friedrich von Hayek (1899-1992) da Escola Austríaca influenciaram nos governos de Margareth Thatcher, Ronald Reagan e da América Latina na década de 80 e 90.

Segundo Mises, o neoliberalismo é o fundamento teórico do capitalismo. A desigualdade social, ao lado da propriedade privada, é um dos seus fundamentos. “A desigualdade de riqueza e de renda é uma característica essencial da economia de

² FRANCISCO, Papa. *Discurso aos participantes no 3º Encontro dos Movimentos Populares*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

³ Por exemplo: Escola Marginalista/neoclássica: William Jevons (1835-1882), Carl Menger (1840-1921), Léon Walras (1834-1910), Vilfredo Pareto (1848-1923), Alfred Marshall (1842-1924), Knut Wicksell (1851-1926), Irving Fisher (1867-1947). Cf. GASDA, Élio Estanislau. “Essa economia mata” (EG, 53): crítica teológica do capitalismo inviável: *Perspectiva Teológica*, v.49, n.3 (set/dez. 2017), pp. 573-587.

mercado".⁴ Portanto, "sua eliminação a destruiria completamente".⁵ Assim, a justiça social é incompatível com o livre mercado. Também os princípios morais do cristianismo seriam desastrosos para o capitalista. "Não é possível instaurar uma ordem social satisfatória e eficaz apenas incitando as pessoas a escutarem a voz da consciência e a substituírem a motivação pelo lucro por considerações atinentes ao bem-estar geral".⁶ Justiça social e cristianismo tornariam o Estado antidemocrático.

A ordem social e econômica que deve vigorar é aquela determinada pelas forças do mercado. Para Hayek, a justiça distributiva, não só é incompatível com o Estado de Direito, mas também representa a maior ameaça às liberdades econômicas.⁷ Não existe um código de ética estabelecido no bem comum como princípio organizador da sociedade e que fundamente a justiça social. "Os chamados 'fins sociais' são objetivos idênticos de muitos indivíduos – ou objetivos para cuja realização os indivíduos estão dispostos a contribuir em troca da ajuda que recebem no tocante à satisfação dos seus próprios desejos",⁸ arremata Hayek.

A justificativa das reivindicações igualitárias se origina do descontentamento que o sucesso de algumas pessoas suscita naqueles que tiveram menos êxito, ou seja, nascem da inveja. Atualmente, o sentimento pelo qual a inveja se traveste é o da justiça social, uma superstição religiosa assumida como doutrina oficial da Igreja Católica abraçada pelo clero.⁹

2 Justiça social e Direitos Humanos

A dura batalha por direitos insere-se na luta por reconhecimento da dignidade humana. Nesse sentido, é a versão atualizada da justiça social. Os direitos humanos decorrem de uma construção inacabada. A irrupção de novos direitos amplia o rol de

⁴ MISES, Ludwig von. *Ação Humana*. Um tratado de economia (1949). São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 347.

⁵ Idem, p. 948.

⁶ Idem, p. 825. "Toda tentativa de evitar essa intervenção apelando para a voz da consciência, para a caridade ou para a fraternidade é inútil" (p. 826).

⁷ HAYEK, Friedrich von. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura/Instituto Liberal, 1987.

⁸ Idem, p. 77-78.

⁹ Cf. HAYEK, Friedrich von. *Direito, legislação e liberdade*: Volume II. A miragem da justiça social. Uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. São Paulo: Visão, 1985, p. 79-85.

desafios da justiça. É possível retroceder ao terceiro milênio da era cristã, no Egito e Mesopotâmia, período que registra instrumentos de proteção do indivíduo. O Código de Hammurabi (1690 a.C.) talvez seja o primeiro repertório a sancionar uma tábua de direitos comuns, tais como a vida, a propriedade e a honra. Também em Atenas, verifica-se o reconhecimento de direitos do cidadão, ainda que não estendidos aos escravos e às mulheres.

Do ponto de vista histórico, os direitos podem ser divididos em quatro gerações: Os direitos de *primeira geração* têm por titular o indivíduo. Surgidos no contexto da Ilustração e das lutas contra o absolutismo, são direitos civis e políticos que traduzem a proteção dos atributos da pessoa, como o direito à vida, à liberdade, a segurança, a não discriminação, a propriedade privada, a privacidade, ao asilo político, à liberdade religiosa e de consciência, de expressão e de associação, de locomoção, residência e participação política.

Pertencem à *segunda geração* os direitos sociais, culturais e econômicos. O contexto da Revolução Industrial inaugura uma era de exploração selvagem da força de trabalho. As lutas do proletariado levaram o Estado a adotar políticas que assegurassem condições materiais para que os operários acessem aos direitos da *primeira geração*. Baseado no critério da *justiça distributiva* retifica-se os direitos a segurança, ao trabalho digno e proteção contra o desemprego, repouso, saúde, educação e sindicalização.

Os direitos de *terceira geração* solidificam-se no final do século XX. Elaborados em contexto de pós-guerra estão destinados aos povos. São direitos à paz, ao progresso e à autodeterminação dos povos. Todo o gênero humano é seu destinatário. Os direitos de *quarta geração* abrangem as inovações biotecnológicas, biomedicina e biogenética: direito à democracia, à informação e ao pluralismo, a proteção à vida e ao patrimônio genético.¹⁰

¹⁰ Entre os documentos referentes às regulamentares pesquisas relacionadas ao tema, encontra-se a *Declaração dos Direitos do Homem e do Genoma Humano*, da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em 1997. Em 2005 a UNESCO aprovou a *Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos*.

3 Centralidade do reconhecimento

O Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos aponta que os mesmos derivam do “reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana”. Ideia explicitada já em seu art.1º: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.¹¹

O conceito de reconhecimento, tornado célebre na filosofia por Hegel, é resignificado no momento em que o capitalismo acelera os contatos transculturais, destrói sistemas de interpretação e politiza identidades. O fenômeno inspira uma releitura da modernidade, do ser humano e das condições culturais dos indivíduos e da sociedade. A discussão filosófica sobre os conflitos sociais pauta-se nas contradições da política não encerrada exclusivamente na luta de classe. Atualmente, ela se desenvolve em torno da questão das diferenças culturais, de gênero, de raça e etnia. As lutas por reconhecimento são morais. Essa perspectiva destaca-se em filósofos como Paul Ricoeur, Charles Taylor, Nancy Fraser, Axel Honneth.

Paul Ricoeur¹² insere a discussão sobre o reconhecimento no paradigma da alteridade. A violência e o desprezo, ao negar a alteridade, ocultam um desejo de solidão mediante a eliminação do outro. Em meio à realidade dos conflitos, o reconhecimento pacífico representa uma tentativa de evitar a violência. Neste sentido, Charles Taylor acredita que, ser reconhecido em sua identidade possibilita estabelecer diálogos, único meio que permite o reconhecimento da intersubjetividade. A linguagem é o elemento essencial na abertura à diversidade cultural, social e moral existente entre indivíduos, grupos e nações.¹³ O reconhecimento das diferenças é a única via da justiça e paz social.

¹¹Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em 08/04/2018.

¹² RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

¹³ TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 241-274.

Nancy Fraser¹⁴ ampliou o debate ao vincular o reconhecimento ao conceito de justiça distributiva. A filósofa utiliza os conceitos de *classe* e *status*. O *status* está relacionado à estrutura do capitalismo. Nas sociedades tradicionais a dominação ocorria em função do ideal de honra proveniente dos papéis sociais dos membros ligados à origem familiar. Atualmente o mercado é que rege a diferenciação de *status* para servir aos seus próprios fins.

O capitalismo fez com que os conflitos de *classe* fossem paulatinamente substituídos pelos de *status*. Há uma depreciação de valores relacionados à economia em favor de valores imateriais como identidades simbólico/culturais. Como redefinir o reconhecimento cultural e a igualdade social de maneira que uma demanda não enfraqueça a outra? São duas formas de injustiça. A luta por direitos humanos deve compreender tanto redistribuição como reconhecimento. A dimensão socioeconômica concretizada na desigualdade social é o tipo, talvez mais visível, de injustiça social. A outra, de natureza simbólico/cultural, decorre de modelos de representação que não reconhecem o outro diferente em sua dignidade. Essa também resulta na hostilidade e no desrespeito, acarreta grave prejuízo na autoestima dos discriminados. Por essa razão, as grandes lutas políticas do século XXI têm como eixo o reconhecimento. A injustiça simbólica tem se mostrado tão agressiva quanto as desigualdades econômicas. O aumento da pobreza, da exclusão e do desemprego é comparável ao aumento do racismo, do feminicídio, da LGBTfobia.

A luta pelo reconhecimento inicia por experiências de desrespeito, segundo Axel Honneth.¹⁵ São três as formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade. O desrespeito ao amor são os maus-tratos e a violação que ameaçam a integridade física e psíquica; o desrespeito ao direito são a privação de direitos e a exclusão, pois ferem a integridade do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; o desrespeito à solidariedade são as ofensas que afetam a honra e a dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores.

¹⁴ FRASER, Nancy. *Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista*, in: SOUZA, Jessé (org.) *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p.245-282.

¹⁵ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

Os movimentos sociais seguem a seguinte lógica: experiência do desrespeito, luta por reconhecimento, mudança social. Não é luta por poder. A autorrealização do sujeito é alcançada quando a experiência do amor gera autoconfiança, a experiência do direito gera o autorrespeito e a experiência de solidariedade, a autoestima. A primeira forma consiste nas emoções primárias, como amor e amizade. Na simbiose entre mãe e filho (intersubjetividade primária), há uma unidade de comportamento. Para ampliar o campo de atenção, a mãe começa a romper a simbiose. Com isso, a criança descobre que a mãe é do mundo e reconhece o outro como alguém com direitos próprios.

O amor, forma mais elementar de reconhecimento, se diferencia do direito. No amor, há dedicação emotiva. No direito, há respeito. No século XVIII se lutava por direitos da liberdade; no século XIX, por direitos políticos e, no século XX, por direitos humanos e sociais. No direito, a pessoa é reconhecida como autônoma. A solidariedade, última esfera de reconhecimento, remete à aceitação recíproca das qualidades pessoais.

4 Doutrina Social da Igreja: reconhecimento, primeira expressão da justiça social

Para a Doutrina Social da Igreja (DSI), os direitos abrangem exigências da justiça social e atendem às necessidades essenciais da pessoa em campo material, corporal, psíquico/afetivo, espiritual, cultural¹⁶. Por isso, os direitos humanos são um dos mais relevantes esforços para responder às exigências da dignidade humana. O Cristianismo, “em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos humanos e reconhece e tem em grande apreço o dinamismo do nosso tempo, que por toda a parte promove tais direitos”.¹⁷ Em palavras de João Paulo II: “aquela profunda estupefação a respeito do valor e dignidade do homem chama-se Evangelho, isto é a Boa Nova. Chama-se também Cristianismo”.¹⁸

¹⁶ JOAO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Centesimus annus*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991, n. 47. Daqui em diante = CA.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965, n. 41. Daqui em diante = GS.

¹⁸ JOAO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptor hominis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979, n. 10.

A atividade da justiça social é o reconhecimento. A justiça social é um conceito ético que abrange os direitos humanos. Os direitos humanos condensam as principais exigências éticas e jurídicas advindas tanto da justiça quanto do reconhecimento. "A justiça mostra-se particularmente importante no contexto atual, em que o valor da pessoa, da sua dignidade e dos seus direitos está seriamente ameaçado".¹⁹

Verdadeiramente, o amor se concretiza na justiça e no direito: "Não posso 'dar' ao outro do que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça".²⁰ Porque a justiça consiste em "dar ao outro o que é dele, o que lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir".²¹ Assim, "a justiça é o primeiro caminho para o reconhecimento e o respeito dos legítimos direitos dos indivíduos e povos".²² Com efeito, a justiça não é uma simples convenção, porque "o que é justo não é originariamente determinado pela lei, mas pela identidade profunda da pessoa humana".²³ O outro é *imagem viva* de Deus, resgatada pelo sangue de Jesus Cristo e tornada objeto da ação permanente do Espírito Santo.²⁴

Diz Papa Francisco: "Quando encontro uma pessoa a dormir ao relento, numa noite fria, posso sentir que este vulto seja um imprevisto que me detém, um delinquente ocioso, um obstáculo no meu caminho, um agulhão molesto para a minha consciência, um problema que os políticos devem resolver e talvez até um monte de lixo que suja o espaço público. Ou então posso reagir a partir da fé e da caridade e reconhecer nele um ser humano com a mesma dignidade que eu, uma criatura infinitamente amada pelo Pai, uma imagem de Deus, um irmão redimido por Jesus Cristo. Isto é ser cristão! Ou poder-se-á porventura entender a santidade prescindindo deste reconhecimento vivo da dignidade de todo o ser humano?"²⁵

¹⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005. n. 202.

²⁰ BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009. n. 6. Daqui em diante = CV

²¹ CV 1. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

²² CV 6.

²³ JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 40. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Daqui em diante = SRS.

²⁴ SRS 40.

²⁵ FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2018, n.98. Daqui em diante = GE.

O conceito de justiça social foi introduzido na Teologia Moral após um longo processo de amadurecimento. Sua primeira referência é a Sagrada Escritura. A segunda encontra-se na tradição de Tomás de Aquino continuada pelos neotomistas do século XIX. Deus é origem e o fim da justiça. A prática da justiça é sinal da relação entre Deus e o ser humano. Deus é o primeiro a não tolerar a injustiça. Justiça (*sédeq*) e direito (*mishpat*) são inseparáveis: "Que o direito jorre como água e a justiça como um rio inesgotável" (Am 5,24). *Sédeq* destaca uma ordem baseada na justiça. *Sedaqah* se refere ao comportamento do justo. E ser justo, respeitar o outro, é reconhecer sua identidade de criatura de Deus. O acento está no reconhecimento do direito do injustiçado.²⁶ A injustiça profana o culto, as orações e as peregrinações (Is 58,3-5, Am 5,21-25; 8,4-8; Is 1,11-17; Jr 7,3-7).

Os Profetas anunciaram a vinda de um Messias que restabeleceria a justiça. Jesus assume essa tradição: oferece a todos, mas em primeiro lugar aos pobres e marginalizados, uma Aliança nova com Deus. A justiça social se insere no marco do Reino de Deus: "Buscai em primeiro lugar o Reino e a sua justiça" (Mt 6,33). A justiça ocupa o centro do Sermão da Montanha (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). Homens e mulheres identificados como justos são também fiéis ao Reino: "Bem-aventurados os que têm fome e sede justiça porque serão saciados"; "Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça porque deles é o Reino dos Céus" (5,10).

A reflexão bíblico-teológica de Tomás de Aquino assume o conceito aristotélico de justiça e a complementar com o Direito Romano.²⁷ Da *justiça legal* fará derivar a *justiça geral*. A justiça é uma disposição de caráter que faz as pessoas agirem justamente e desejarem o que é justo (*dikaion*). Ser justo é viver dentro da legalidade e respeitar a igualdade.²⁸ *Dikaion* significa tanto legal (*nomimon*) como igual (*ison*). Esta distinção aponta para dois tipos de justiça. A *justiça geral* se refere ao ato que se exerce em conformidade com a lei e os deveres em relação ao bem comum. O termo *geral* identifica sua abrangência: todos os atos, independentemente da sua natureza, na medida em que são devidos à comunidade para que esta realize

²⁶ Cf. SICRE, José Luiz. *Con los pobres de la tierra*. La justicia social en los profetas. Madrid: Cristiandad, 1984.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica* II-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990. Da Iustitia, qq. 58 a 79.

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Livro V.

seu bem. Princípio da legalidade. Em suma, a justiça que diz respeito àquilo que é devido ao outro em comunidade é a *Justiça Legal*. Seus deveres se referem a todos os membros da sociedade.

A *justiça particular* é regida pelo princípio da igualdade e subdivide-se em *justiça distributiva* e *justiça corretiva*. *Distributiva* é a justiça que se exerce nas distribuições de honras, dinheiro e aquilo que pode ser repartido entre os membros da *polis*. Na distribuição considera-se uma qualidade pessoal ou função. Na *oligarquia*, o critério de distribuição é a riqueza; na *democracia*, o cidadão; na *aristocracia*, a virtude. A *justiça corretiva* visa restabelecer o equilíbrio nas relações, nos contratos e ilícitos civis e penais.

5 Da Justiça Legal/Geral à Justiça Social

Neotomistas do século XIX sentem a necessidade de repensar o conceito de justiça. O liberalismo desmontou as sociedades hierarquizadas, onde a noção de honra era principal base de identificação.²⁹ Em uma concepção hierárquica, a *justiça distributiva* será o princípio ordenador. A regra de distribuição será a cada um segundo sua posição.³⁰

A sociedade moderna substitui a noção de honra pela "noção de dignidade usada em sentido universalista e igualitário que permite falar de dignidade inerente aos seres humanos (...). A premissa é que todos partilham dela."³¹ Se todos possuem a mesma dignidade, a igualdade fundamental não é proporcional, mas absoluta. O princípio ordenador da vida em sociedade será a *Justiça legal*. No Estado Democrático, a lei impõe direitos e deveres iguais para todos. Por essa razão, a *justiça legal* torna-se *justiça social*, aquela em que cada membro da sociedade vale tanto quanto e como qualquer outro.

O termo *justiça social* engloba variadas facetas da justiça. Louis Taparelli d'Azeglio (1793-1862), primeiro a utilizar a expressão, parte da natureza social da pessoa para pressupor a existência de dois direitos: *individual* e *social*. O *direito*

²⁹ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 242.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologica*, II-II, q. 61, a.2.

³¹ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*, p. 242-243.

individual refere-se a Deus e a si mesmo. O *direito social* especifica as relações humanas que fundamentam a *justiça social*: "A justiça social é para nós a justiça entre homem e homem. Homem aqui considerado como dotado somente do requisito de humanidade, como puro animal racional". Entre os homens considerados sob este aspecto, existem "relações de perfeita igualdade, por que homem e homem significa a humanidade reproduzida duas vezes".³² A justiça social, portanto, em uma sociedade de iguais, na qual as posições ocupadas por cada um são consideradas secundárias em matéria de justiça, tem por objeto aquilo que é devido ao ser humano simplesmente pela sua condição humana. A *Justiça Legal* identifica-se com a *Justiça Social* na identidade de objeto, o *bem comum*.

A DSI assumiu a categoria de *justiça social*: "Um relevo cada vez maior no Magistério tem adquirido a justiça social, que representa um verdadeiro e próprio desenvolvimento da *justiça geral*, reguladora das relações sociais com base no critério da observância da *lei*. A *justiça social*, exigência conexas com a *questão social*, que hoje se manifesta em uma dimensão mundial, diz respeito aos aspectos sociais, políticos e econômicos e, sobretudo, à dimensão estrutural dos problemas e das respectivas soluções".³³

O conceito foi introduzido na DSI por Pio XI na *Quadragesimo Anno*³⁴. A *justiça social* considera o ser humano na sua condição de pessoa humana, seus direitos e deveres como membro da sociedade. Assim, o bem comum realiza-se somente "quando todos e cada um tiverem todos os bens que as riquezas naturais, a arte técnica, e a boa administração econômica podem proporcionar".³⁵ A *justiça social* não se aplica somente à economia. Também "as instituições públicas devem adaptar o conjunto da sociedade às exigências do bem comum, isto é, às regras da justiça social".³⁶

³² TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi. *Saggio Teorico di Diritto Naturale apoggiato sul fatto*. Roma, 5 vols., 1840-1843. p. 183.

³³ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005, n. 201.

³⁴ PIO XI, Papa. *Quadragesimo Anno*. Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a Lei Evangélica. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1931. Daqui em diante = QA.

³⁵ QA 75.

³⁶ QA 110.

O Concílio Vaticano confere fundamentação teológica à justiça social: “A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino divinos. Deve superar-se e eliminar-se, como contrária à vontade de Deus, qualquer forma social ou cultural de discriminação, quanto aos direitos fundamentais da pessoa, por razão do sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião”.³⁷ A justiça social tem alcance global confirmada no princípio do destino universal dos bens.³⁸

Papa Francisco, na *Laudato si*, insere a justiça social no paradigma do cuidado da *casa comum*: “Uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres”.³⁹ Este cuidado aponta para a *justiça intergeracional*: “A terra que recebemos pertence também àqueles que virão”.⁴⁰ Toda pessoa humana exige respeito. Em *Amoris laetitia*, Papa Francisco “deseja, em primeiro lugar, reafirmar que cada pessoa, independentemente da própria orientação sexual, deve ser respeitada na sua dignidade e acolhida com respeito, procurando evitar qualquer sinal de discriminação e, particularmente, toda a forma de agressão e violência”.⁴¹

Na mesma linha de Francisco, o *Documento de Aparecida* aponta que os injustiçados não se reduzem à dimensão socioeconômica: “os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxicod dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da violência, da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados (as), os excluídos pelo

³⁷ GS 29.

³⁸ GS 69.

³⁹ FRANCISCO, Papa. *Laudato si*. Sobre o cuidado da casa comum. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015, n. 49. Daqui em diante = LS.

⁴⁰ LS 159.

⁴¹ FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris laetitia: sobre o amor na família*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2016. n. 250.

analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem-terra e os mineiros".⁴² Aparecida apresenta um tipo de demanda por justiça social que articula a equidade econômica ao reconhecimento de grupos discriminados.

6 Urgência do reconhecimento na esfera do Direito

O direito é uma instância fundamental na luta contra os pré-conceitos e injustiça social. Do ponto de vista legal, bastaria aplicar as leis já estabelecidas para combater todas as formas de discriminação, seja socioeconômica ou simbólica/cultural? A lei serve a sociedade ou a sociedade serve a lei? É preciso que cada um respeite no outro o direito que exige para si. Toda pessoa é digna de todos os bens necessários para realizar-se como ser concreto, individual, racional e social. As reivindicações por dignidade e justiça social abrangem o âmbito socioeconômico e ordenamento jurídico-político.

A dignidade humana é o princípio objetivo que está na base do direito. É o conceito fundador dos direitos humanos e também fundamento da justiça social. Como expressão do ser pessoa, ela é anterior à legislação. A dignidade não existe apenas onde é reconhecida. A lei não a inventa, apenas legisla sobre. A dignidade humana é a base para a interpretação de todas as normas jurídicas, ou seja, não comporta relativizações. No campo jurídico-político significa que todos têm direitos e deveres idênticos. Cabe aos poderes públicos viabilizar sua concretização. A legislação aponta um progressivo avanço no reconhecimento pleno dos direitos e proteção das populações discriminadas. São passos, ainda que tímidos, para a transformação do modelo de atuação do Estado na efetivação da justiça social.

A extensão dos mesmos direitos usufruídos por todos sem exceção apoia-se em dois princípios: igualdade e não discriminação. O Art.1º da Declaração Universal dos Direitos dos Humanos é inequívoco: "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos". O princípio da não discriminação é transversal e a

⁴² CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida (DA) Conclusões da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano*. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulinas, 2007, n. 402.

obrigação por parte do Estado é imediata. Sua universalidade não admite exceção. Os direitos humanos são, verdadeiramente, direitos inatos de todos os seres humanos. Neste sentido, o Conselho de Direitos Humanos da ONU aprovou em 2011 a Resolução 17/19 expressando grave preocupação com a violência e a discriminação contra indivíduos em razão de sua orientação sexual e identidade de gênero. Acabar com tal discriminação é um dos desafios das lutas sociais por reconhecimento.

No Direito brasileiro, o primeiro valor tutelado pela Constituição Federal⁴³ é o da dignidade da pessoa humana. É o fio de ouro de todo Estado Democrático de Direito que 'costura' a Carta Magna. O Estado se constrói a partir da pessoa humana. As consequências do princípio da dignidade do art. 1º, inc. III estão expostas nos cinco substantivos dos bens jurídicos tutelados no art. 5º da Constituição do Brasil: vida, segurança, propriedade, liberdade e igualdade. Os direitos fundamentais são uma primeira concretização desse princípio.

O reconhecimento dos direitos humanos cria pressupostos para a efetivação da justiça social. Porém, são muitas as áreas onde tal reconhecimento é clamorosamente deficitário: cidadania, trabalho decente, alimentação e moradia, saúde e educação, participação política, proteção à criança e adolescente; combate à discriminação da população negra, indígena, mulheres e LGBT. A justiça social se efetiva não somente no reconhecimento do respeito jurídico às minorias, mas modificando as estruturas geradoras da discriminação. Discriminação entendida como qualquer exclusão, restrição ou tratamento diferencial baseado em motivos ilícitos e que tem a intenção ou efeito de prejudicar o reconhecimento em pé de igualdade dos direitos garantidos.

A defesa da não discriminação é responsabilidade e obrigação imediatas do Estado brasileiro. O injustiçado é trabalhador, negro, gay, mulher, imigrante, membro do candomblé. A igualdade da justiça social é uma igualdade absoluta na dignidade. Este reconhecimento é um direito exigível nos tribunais. Reafirmamos: a dignidade da pessoa humana é o princípio supremo da Constituição Federal, sustentação de todo o ordenamento jurídico.

⁴³ BRASIL. Constituição (1988). *Constituição (da) República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 02 abril 2018.

Considerações conclusivas

A dignidade humana é de todas as pessoas. É preexistente a toda teorização e legislação. Fundamento e finalidade última do Direito. As lutas sociais são também morais. Os demais direitos se concretizam quando respeitado o princípio da dignidade.

A justiça social, conceito central da Doutrina Social da Igreja, é a sistematização do valor da dignidade humana. Portanto, a injustiça não se reduz à desigualdade socioeconômica. Se trata de reconhecer o outro como ser humano em todas as suas dimensões e características. Qualquer retrocesso nos direitos humanos representa retrocessos na justiça social. A DSI é explicitamente antineoliberal. Papa Francisco não deixa dúvidas a respeito da incompatibilidade entre ser cristão e ser neoliberal.

O campo da justiça social é simultaneamente, a redistribuição socioeconômica e o reconhecimento. As duas formas se completam. O pobre não é apenas alguém privado economicamente, mas também o negro, o indígena, a mulher, o homossexual, o transexual, o indígena, o migrante, entre muitos outros marginalizados. Ao combate à desigualdade socioeconômica somam-se as lutas pelo fim das discriminações. Entidades e movimentos organizados em torno da etnia, do povo, do gênero e da sexualidade, da profissão, lutam para serem reconhecidas. São lutas por reconhecimento ético que contribuem para a ampliação das possibilidades de concretização dos direitos humanos. Uma autêntica justiça social visa responder às duas reivindicações.

Toda pessoa existe como eu em toda sua singularidade. Em razão, tão somente, de sua condição humana é titular de direitos que devem ser respeitados por seus semelhantes. A sociedade tem o imperativo moral de reconhecer as mais diversas formas de existência. As lutas sociais acentuam as condições necessárias à ampliação da democracia para todas as pessoas na perspectiva de que sociedades excludentes não fiquem engessadas. Todo indivíduo tem a dignidade de ser pessoa humana somente pelo fato de existir. Por isso, conforme Papa Francisco, "é nocivo e ideológico o erro das pessoas que vivem suspeitando do compromisso social dos outros, considerando-o algo de superficial, mundano, secularizado, imanentista,

comunista, populista... A defesa do inocente nascituro, por exemplo, deve ser clara, firme e apaixonada, porque neste caso está em jogo a dignidade da vida humana, sempre sagrada... Mas igualmente sagrada é a vida dos pobres que já nasceram e se debatem na miséria, no abandono, na exclusão, no tráfico de pessoas, na eutanásia encoberta de doentes e idosos privados de cuidados, nas novas formas de escravidão, e em todas as formas de descarte. Não podemos propor-nos um ideal de santidade que ignore as injustiças deste mundo".⁴⁴

A categoria do reconhecimento serve de base teórica para reconhecer e afirmar o direito à diferença. A polêmica provocada em torno do "diferente" evidencia a dificuldade da articulação de políticas de identidade. Somos todos iguais ou somos todos diferentes? Somos diferentes de origem familiar e regional, nas tradições e nas lealdades, temos deuses diferentes, diferentes hábitos e gostos, diferentes estilos ou falta de estilo; em suma, somos portadores de pertencimentos culturais diferentes. "Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza".⁴⁵ As transformações recentes da sociedade pedem reafirmar o compromisso com o espírito democrático de uma ética pluralista. A reflexão destaca a importância da esfera pública para a construção de novas identidades sociais, afinal a luta por direitos é histórica. O direito à diferença é uma ampliação, no interior da cultura do direito, da afirmação de formas de luta por reconhecimento. A luta pela diferença se inscreve ao lado de uma luta não interrompida por igualdade.

A luta por dignidade encontra seu dinamismo na exigência de reconhecimento da particularidade. O discurso contemporâneo sobre justiça social tem se empenhado no reconhecimento das diferenças. Essa luta é motivada pelo sofrimento e pela indignação contra as discriminações. Não existe alteridade sem diversidade. Ser diferente é o direito de ser humano em sua singularidade. O índio, o negro, o branco europeu, o nipo-brasileiro, a mulher, o idoso, o homossexual, a criança, o artesão, o intelectual, o deficiente físico, mental, auditivo e visual, o espírita, o pentecostal, o católico. Os esforços dos cristãos em defesa dos direitos humanos

⁴⁴ GE 101.

⁴⁵ SOUSA SANTOS, Boaventura. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. Coimbra: Oficina do CES, 1999, p. 45.

devem ser intensificados, a fim de contribuir “com a dignificação de todos os seres humanos, juntamente com demais pessoas e instituições que trabalham pela mesma causa”.⁴⁶ O amor possibilita a existência do outro enquanto outro. A teologia deve ser capaz de articular as diversas manifestações dessas experiências, para revelar possibilidades de expressão. “Os cristãos, movidos pela solidariedade, agindo individualmente, ou em grupos, associações, organizações, pastorais e redes, devem saber propor-se como um grande movimento empenhado na defesa da pessoa humana e na tutela da sua dignidade”.⁴⁷

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (CV). Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição (da) República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

CONCILIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). Documento de Aparecida (DA) Conclusões da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulinas, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (EG). Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

_____. *Carta Encíclica Laudato si'* (LS). Sobre o cuidado da casa comum: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

_____. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris laetitia: sobre o amor na família*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

_____. *Discurso aos participantes no 3º Encontro dos Movimentos Populares*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

⁴⁶ CELAM, Aparecida, n. 398.

⁴⁷ CA 3.

_____. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

FRASER, Nancy. *Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista*, in: SOUZA, Jessé (org.) *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 245-282.

GASDA, Élio Estanislau. "Essa economia mata" (EG, 53): crítica teológica do capitalismo inviável: *Perspectiva Teológica*, v.49, n.3 (set/dez. 2017), pp. 573-587.

HAYEK, Friedrich von. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura/Instituto Liberal, 1987.

_____. *Direito, legislação e liberdade: Volume II. A miragem da justiça social. Uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. São Paulo: Visão, 1985.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JOAO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Centesimus annus*, n. 47. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

_____. *Carta Encíclica Sollicitudo rei socialis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
MISES, Ludwig von. *Ação Humana. Um tratado de economia* (1949). São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compendio da Doutrina Social da Igreja* (CDSI) São Paulo: Paulinas, 2005.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

SICRE, José Luiz. *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas*. Madrid: Cristiandad, 1984.
TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

EDUCAR PARA O COMPROMETIMENTO COM A JUSTIÇA INTERGERACIONAL DA CASA COMUM



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-05>

Claudio Vicente Immig¹

Introdução

A publicação da encíclica do papa Francisco: *Laudato Si'*- sobre o cuidado com a casa comum, apresenta-se como um marco histórico que merece muitas leituras e releituras. Muito apropriada a intuição do teólogo Antônio Moser ao indagar de modo profético: "Com o papa Francisco uma nova primavera é possível?"² A resposta se dá de uma forma muito concreta, através dos posicionamentos, percepções e reações. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que precede a encíclica *Laudato Si'*, como em outras publicações posteriores, que aprofundam as convicções do papa Francisco, citando aqui como exemplo a carta encíclica *Fratelli Tutti*, temos uma sucessão de documentos que confirmam as intuições e merecem ser lidos e relidos. Revisitamos o texto da encíclica publicada em 2015, com o intuito de perceber a grande contribuição que esta carta nos traz, recordando nos que tudo está interligado e que a autêntica ecologia integral, deve perpassar nosso senso de dignidade humana e de justiça social.

Alguns comentários sobre a encíclica, ainda no ano de sua publicação podem nos ajudar a perceber o seu impacto inicial,³ outros publicados nos anos seguintes,

¹ Professor de Teologia Moral na PUCRS. Doutor em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana – Pontificia Università Lateranense, Itália.

² MOSER, Antônio. Teologia Moral. A busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014, p. 159-190.

³ PESSINI, Leo. et al. Bioética em tempos de globalização. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 123-126.

nos ajudam a fazer uma leitura orientada⁴, ou mais direcionada⁵, inclusive nos ajudando a compreender o vocabulário e o sentido de algumas expressões, conceitos e palavras chaves⁶ que estão presentes na carta do papa Francisco.

Também convém considerar os congressos, estudos, grupos de trabalho, pesquisas e movimentos que surgiram a partir da provocação que a própria encíclica nos sugeriu. Levando em conta o fato de que por alguns anos lecionei a disciplina de Humanismo e Cultura Religiosa na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), tive a oportunidade de fazer uso de material didático produzido a partir da encíclica *Laudato Si'*, bem como de audiovisuais disponíveis nas mídias para trabalhar com estudantes universitários de diversos cursos, provando a boa recepção de tão rico conteúdo, que de forma interdisciplinar passou a fazer parte do semestre letivo. Também as disciplinas específicas do curso de teologia, tanto na Bioética, como nas aulas de Moral Social e Ecologia, são enriquecidas com a contribuição da carta encíclica sobre o cuidado da casa comum.

A redação que segue se propõe a revisitar diretamente a encíclica *Laudato Si'*, acentuando a importância de retomar constantemente o texto, para que se alargue a consciência da urgência de educar para o comprometimento com a justiça intergeracional da casa comum.

Olhando para o contexto apresentado na encíclica, constataremos que ele continua atual, merecendo ser sempre mais confrontado por novos conhecimentos e saberes, reclama urgência na tomada de posição frente aos desafios descritos no ver a realidade. Este contexto passa a ser iluminado pela sabedoria do “evangelho da criação”. São apresentados alguns desafios que dizem respeito às gerações presentes e futuras. Algumas expressões, propostas na encíclica, nos ajudam a buscar um novo estilo de vida, propondo uma ecologia integral profundamente comprometida com os mais pobres e os que vivem marginalizados, invisibilizados e excluídos, pois clamar pela dignidade humana, significa também ser sensível para com as exigências da subsidiariedade e do bem comum. A educação para uma vida

⁴ ZAMPIERI, Gilmar. *Laudato si': sobre o cuidado da casa comum – um guia de leitura*. Teocomunicação. V. 46, n. 1, p. 4-23, jan./jun. 2016.

⁵ BAVARESCO, Agemir. *Leituras Filosóficas da Laudato Si'*. Teocomunicação. V. 46, n. 1, p. 24-38, jan./jun. 2016.

⁶ SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato si': sobriedade feliz*. São Paulo: Paulus, 2017.

ética, se apresenta como o caminho a ser trilhado, contemplando assim a justiça intergeracional, na defesa incondicional de todas as pessoas e nações, de modo especial, as que vivem em situação de maior vulnerabilidade.

1 Contexto atual

As urgências percebidas nos últimos anos, descritas na *Laudato Si'* (LS 20-42): poluição e mudanças climáticas, a questão da água, a perda da biodiversidade, a deterioração da qualidade de vida humana e degradação social, a desigualdade planetária e a fraqueza da reação da política internacional, exigem cada vez mais um despertar para o comprometimento com a justiça intergeracional para com a casa comum. Somos desafiados pela realidade que se nos apresenta, não podemos ficar indiferentes aos clamores que o contexto atual da "casa comum" expressa em alto e bom tom. A encíclica do papa Francisco nos faz ver neste primeiro momento, o quanto os dados científicos e a leitura concreta das informações que temos sobre a poluição e a cultura do descarte e as consequências diretas e indiretas nos afetam diretamente. Somos provocados a perceber que não basta apenas ter acesso a estas informações para matar nossa curiosidade, mas que o objetivo é "tomar dolorosa consciência, ousar transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece com o mundo" (LS 19), nos desafiando a assumir aquilo que nos toca diretamente.

Este ver a realidade, constantemente tem que ser atualizado, pois as mudanças são sempre muito rápidas e com certeza é importante que a leitura do contexto atual seja realizada com os dados e informações, frutos da pesquisa científica. No entanto não bastam os dados e as informações, mas é necessária a consciência que nos provoca a tomar atitudes concretas.

Muito importante observar a chamada de atenção do papa Francisco sobre a deterioração da qualidade de vida humana e degradação social, demonstradas por problemas oriundos do crescimento desmedido e descontrolado de muitas cidades, como os decorrentes do caos urbano (LS 43-44). Esta observação do papa demonstra o olhar atento, de quem percebe que tudo está interligado, fazendo as conexões entre a cultura do descarte sobre a vida das pessoas, que são "sintomas de uma silenciosa ruptura dos vínculos de integração e comunhão social" (LS 45).

Tudo está interconectado, se faz necessário prestar atenção às causas que tem a ver com a degradação humana e social, afetando de modo especial os mais frágeis do planeta. Estas afirmações são acompanhadas por exemplos concretos que demonstram como as populações mais pobres, são as que mais sofrem o impacto dos desequilíbrios atuais (LS 48). Muito importante ressaltar também a chamada de atenção do papa Francisco para a “dívida ecológica” que não pode ser ignorada, apontando para a responsabilidade dos países mais desenvolvidos para com os mais empobrecidos, conclamando a pensar numa ética das relações internacionais (LS 51). Interessante perceber como o papa cita a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* quando faz referência aos “interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta” (EG 56) fazendo valer a sua percepção manifestada já em 2013, retomando em 2015 na encíclica *Laudato Si’* (LS 56), sua contínua preocupação com as ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e especulação financeira. Fica, assim muito claro que o papa apresenta uma preocupação ecológica diretamente ligada às questões da moral social, reivindicando um repensamento ético nas relações da economia global. Respeitando a diversidade de opiniões, o papa Francisco expressa que a Igreja quer escutar e promover o debate honesto entre os cientistas, pois diante da constatação de que “o atual sistema mundial é insustentável, de vários pontos de vista, porque deixamos de pensar nas finalidades da ação humana” (LS 61) não se pode olhar e analisar os problemas do mundo de forma isolada.

2 A sabedoria que ilumina a história

Constatada a realidade conforme a leitura realizada no contexto atual, faz-se necessário iluminar com o “Evangelho da Criação”, perspectivas da revelação divina, do mistério do universo e de cada criatura, em vista da comunhão universal. Assim promove-se um salutar diálogo entre a fé e a ciência, apresentando a sabedoria presente nas gerações passadas e que por vezes, passou despercebida ou ignorada. No segundo capítulo da encíclica *Laudato si’* o papa refere alguns pontos importantes do Evangelho da Criação, reportando que “a Igreja Católica está aberta ao diálogo com o pensamento filosófico o que lhe permite produzir várias sínteses

entre fé e razão" (LS 63). Neste mesmo parágrafo afirma que a doutrina social da Igreja, diante das questões sociais, é chamada a enriquecer-se cada vez mais a partir dos novos desafios.

Apresentando a sabedoria das grandes narrações bíblicas sobre a relação do ser humano com o mudo, o papa nos remete a algumas citações bíblicas destacando as relações com Deus, com o próximo e com a terra. Mostra nos como estas relações foram rompidas pelo pecado, não só exteriormente, mas também dentro de nós e como o pecado manifesta-se hoje (LS 66). Cabe destacar a observação que o papa Francisco faz, alertando que "é importante ler os textos bíblicos no seu contexto com uma justa hermenêutica" (LS 67) esclarecendo que não é uma interpretação correta da Bíblia, dizer que a narração do Gênesis "dominar a terra" (Gn 1,28) apresentando uma imagem do homem de domínio absoluto sobre todas as criaturas, mas perceber que com o auxílio de outros textos bíblicos, Deus proíbe-nos toda a pretensão de posse absoluta, chamando nos a guardar e cultivar, implicando assim uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza. "Assim nos damos conta de que a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas" (LS 68).

Percorrendo algumas passagens da Sagrada Escritura o papa nos ajuda a compreender que não podemos defender uma espiritualidade que esqueça Deus todo-poderoso e criador, caso contrário, o ser humano, com sua pretensão de ser dominador absoluto da terra, tenderá a querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses (LS 75).

Discorrendo sobre o mistério do universo, a encíclica nos convida a uma comunhão universal iluminada pelo amor. Indica-se que o mundo procede, não do caos nem do acaso, mas de uma decisão. Com a desmistificação da natureza pelo pensamento judaico-cristão, ressalta-se ainda mais o compromisso para com ela, isto permite-nos acabar com o mito moderno do progresso ilimitado e nos interpela a orientar, cultivar e limitar nosso poder (LS 76-78).

Com a contribuição de citações da literatura, teologia, magistério da Igreja, dos seus antecessores somos desafiados pela encíclica a descobrir com a nossa inteligência e liberdade inumeráveis formas de relação e participação que nos levam a um diálogo com os outros e com o próprio Deus, chamado pela plenitude de Cristo,

a reconduzir todas as criaturas ao seu Criador (LS 79-83). Com a contribuição de algumas conferências episcopais nos é transmitida a mensagem de cada criatura na harmonia de toda a criação, com a força da doutrina social da Igreja, nos é apontado o destino comum dos bens e nas citações dos evangelhos, o olhar de Jesus (LS 84-100).

3 Desafios da bioética social frente às gerações futuras

Em função de um proceder exclusivamente tecnocrático apresenta-se a crise do antropocentrismo moderno, trazendo à tona elementos de exaustão que requerem um olhar crítico, que alerte sobre os riscos do colapso de uma humanidade sem ética.

O Papa Francisco alerta que "se o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade" (LS 115). Chama a atenção sobre como o "notável excesso antropocêntrico", revestido de nova roupagem, impossibilita um desenvolvimento humano e social mais saudável e fecundo, também observa que a apresentação inadequada da antropologia cristã, deixou consequências que reclamam a interpretação correta, no sentido de entender o conceito de ser humano como administrador responsável (LS 116).

Francisco explicita que "tudo está interligado" chamando a atenção de que: quando se constata a falta de reconhecimento da importância de um pobre, de um embrião humano ou de uma pessoa com deficiência, dificilmente se saberá escutar os gritos da própria natureza. Citando a *Centesimus Annus* de João Paulo II, Francisco faz referência às consequências do ser humano se colocar como dominador absoluto, substituindo-se a Deus, desmoronando a própria base da existência e provocando a revolta da natureza (LS 117).

Usando a expressão "esquizofrenia permanente" Francisco alerta sobre a exaltação tecnocrática, que não reconhece o valor próprio aos outros seres, fruto do antropocentrismo desordenado, que não pode ser substituído por um "biocentrismo" em que se nega qualquer valor peculiar ao ser humano. Citando a Mensagem para o dia Mundial da Paz de Bento XVI no ano de 2010, Francisco refere as consequências

morais do biocentrismo “o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção de responsabilidade” (LS 118).

Interessante observar que Francisco faz referência direta à incompatibilidade da defesa da natureza com a justificação do aborto. Percebe-se mais uma vez que esta não é uma encíclica “verde” ou somente preocupada com um ecologismo ideológico, mas que busca uma adequada antropologia, que reconhece a dignidade humana desde a sua forma embrionária, acentuando com a citação da Carta Encíclica (social) de Bento XVI, *Caritas in Veritate*, a importância da sensibilidade pessoal e social ao acolhimento de uma nova vida, sendo que a perda desta sensibilidade acarreta o desprezo de outras formas de acolhimento à vida social (LS 120). Aqui mais uma vez fica acentuado que tudo está interconectado e relacionado, destacando o teor de encíclica social que a *Laudato Sí* expressa, também nos temas relacionados à bioética.

Francisco faz referência ao relativismo prático, apontando para a lógica que provoca ao mesmo tempo a degradação ambiental e a degradação social. Apresenta exemplos concretos: a obrigação a trabalhos forçados, a exploração sexual de crianças, o abandono de idosos, o deixar “que as forças invisíveis do mercado regulem a economia”, o tráfico de seres humanos, a criminalidade organizada, o narcotráfico, e assim segue a relação de situações concretas que ao lado do comércio de diamantes ensanguentados e de peles de animais em extinção, cita também a compra de órgãos dos pobres com a finalidade de vendê-los ou utilizar para experimentação, ainda cita o descarte de crianças porque não correspondem ao desejo de seus pais (LS 122-123). Acho importante reproduzir os exemplos citados na encíclica *Laudato Sí*, pois certamente alguns deles não seriam elencados em uma encíclica “verde”, ressaltando assim, mais uma vez o olhar atento de Francisco para as situações de vulnerabilidade em que se encontram os mais desfavorecidos da sociedade.

Nos números que seguem, Francisco nos escreve sobre a necessidade de defender o trabalho, fundamentando-se na *Gaudium et Spes*, *Centesimus Annus*, *Populorum Progressio*, *Caritas in Veritate*, demonstrando a importância e a dignidade do trabalho na realização do multiforme desenvolvimento pessoal, onde estão em

jogo muitas dimensões da vida, sendo que somos chamados ao trabalho desde a nossa criação (LS 124-129).

Partindo do Catecismo e recolhendo discursos e mensagens de João Paulo II, bem como uma citação da Comissão de Pastoral Social da Conferência Episcopal da Argentina, Francisco fundamenta suas posições sobre a inovação biológica a partir da pesquisa no mundo vegetal e animal (LS 130-134). Destaca a importância em considerar todos os aspectos éticos implicados sobre o desenvolvimento de organismos modificados geneticamente. Questiona os interesses políticos, econômicos ou ideológicos que estão por detrás das informações que muitas vezes são parciais no debate científico e social. Apresenta uma preocupação de modo especial que no debate, disponham de espaço, todos os que poderiam de algum modo ser direta ou indiretamente afetados (LS 135). Francisco expressa sua preocupação neste ponto, através da constatação de que alguns movimentos ecológicos que reivindicam limites à pesquisa científica em nome da defesa da integridade do meio ambiente, esquecem do valor inalienável do ser humano, quando se faz experiências com embriões humanos vivos. Conclui este ponto afirmando que "a técnica separada da ética dificilmente será capaz de autolimitar o seu poder" (LS 136).

4 Expressões da *Laudato si'* que ressoam como exigências de um novo estilo de vida

A ecologia ambiental, econômica, cultural e da vida cotidiana requerem um novo estilo de vida e devem estar comprometidas com o bem comum e com a justiça intergeracional para que se possa vislumbrar o lugar do ser humano na criação nestes novos tempos, desafiando-nos a um novo modo de proceder e viver, promovendo o respeito pelas gerações presentes e futuras.

É interessante observar como Francisco retoma na encíclica que "Nunca é demais insistir que tudo está interligado" (LS 138). Relacionando o tempo e o espaço e as múltiplas formas e processos da vida, alerta sobre uma forma de ignorância que tem sua origem nos conhecimentos fragmentários e isolados. Mais uma vez, somos chamados a perceber os riscos que surgem, diante das múltiplas especializações, por mais específicas e científicas que sejam, quando carentes de uma visão mais

ampla da realidade, deixam de servir ao bem comum. Assim, apresenta-se a exigência de questionar modelos de desenvolvimento, produção e consumo, que não estejam a serviço de uma ecologia integral, mas que respondam a interesses, ou propósitos individualizados que não estão a serviço da vida e da dignidade de todo o conjunto da criação.

“Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS 139). Francisco insiste na particular relação entre a natureza e a sociedade que a habita, e constata que cuidar da natureza, exige simultaneamente, combater a pobreza e devolver a dignidade aos excluídos, propondo uma abordagem integral diante da crise socioambiental. O forte tom da ética ou da moral social, está visivelmente descrito nas afirmações presentes na encíclica. Tendo presente as questões do conhecimento técnico científico, da consciência emergente pela preservação ecológica, da dignidade humana, Francisco põe em evidência a necessidade de abrir bem os olhos, sair da indiferença, enfrentar e lutar de forma muito concreta contra a pobreza e de devolver a dignidade, que é intrínseca a cada ser humano e à todas às pessoas, àqueles que muitas vezes são invisibilizado, sendo excluídos ou ignorados por setores de uma economia de mercado seletiva.

Citando a Declaração sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizado no Rio de Janeiro em 14 de junho de 1992, Francisco acentua que a proteção do meio ambiente, não pode ser considerada isoladamente, devendo fazer parte integrante do processo de desenvolvimento. Citando a Exortação Apostólica *Evangelli Gaudium* demonstra mais uma vez que “o todo é superior à parte” reforçando a necessidade de uma *ecologia econômica*, com visão integral e integradora que contemple o humanismo, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o econômico, sempre considerando a análise dos diferentes contextos sociais e de cada pessoa (LS 141).

Com a expressão: *ecologia social*, Francisco demonstra sua preocupação com o estado de saúde das instituições e citando a Carta Encíclica *Caritas in Veritate* de Bento XVI, se refere aos danos ambientais provocados pela lesão da solidariedade e da amizade cívica. Considerado as diferentes dimensões das instituições sociais, desde o grupo familiar, a comunidade local, a nação, até as relações internacionais, constata que a *ecologia social* é necessariamente institucional. Demonstra assim,

sua preocupação com a perda da liberdade, a injustiça e a violência, frutos de sistemas institucionais precários, bem como de comportamentos ilegais, que demonstram que se os sistemas institucionais, estão danificados, assim questiona se as leis e normativas relativas ao meio ambiente, podem ser eficazes (LS 142).

Outra expressão que merece ser considerada é a *ecologia cultural*, que faz referência ao patrimônio histórico, artístico e cultural. Descartando a destruição e construção de realidades hipoteticamente mais ecológicas, ressalva a importância de integrar a história, a cultura e salvaguardar a identidade original de um lugar, entendida no seu sentido vivo, dinâmico e participativo. Ressalta a importância de assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas locais. Alerta sobre a gravidade do desaparecimento de uma cultura local, confirmando a importância de valorizar as comunidades aborígenes com as tradições culturais (LS 143-146). Percebe-se aqui a importância de levarmos em consideração o lugar, protagonismo e contribuição que as populações originárias tem, nas afirmações de Francisco, já no ano de 2015.

Também podemos usar a expressão: *ecologia da vida cotidiana* na consideração do espaço onde as pessoas transcorrem a sua existência, ou seja, o ambiente no qual se exprime a nossa identidade. Francisco ressalta que “é louvável a ecologia humana que os pobres conseguem desenvolver, no meio de tantas limitações” (LS 148). Mais uma vez Francisco demonstra que escreve sobre realidades concretas vividas na carne e na experiência de sua trajetória humana, que o acompanhou ao longo de uma vida de proximidade com os pobres, proclamando a dignidade que se dá na interioridade de cada pessoa, quando são desenvolvidas calorosas relações humanas e comunitárias. Com os pés na realidade concreta e consciente dos comportamentos antissociais e de violência que podem ser favorecidos pelos contextos de penúria extrema, Francisco reitera sua convicção que o amor é mais forte (LS 149). A planificação urbanística, o cuidado com os espaços comuns, as intervenções na paisagem urbana ou rural devem favorecer que os outros sejam sentidos como parte de um “nós”, construído em conjunto. Ainda é ressaltada a gravidade da falta de habitação em muitas partes do mundo. A questão da casa própria é tratada como uma questão central da ecologia humana, da dignidade e do desenvolvimento das famílias. A questão dos transportes públicos é tratada,

apresentando os problemas constatados por quem sentiu na pele esta realidade muito concreta (LS 150-153).

O princípio do bem comum enquanto papel central e unificador na ética social, também se impõe na ecologia humana, e se impõe nas condições atuais da sociedade mundial, como apelo à solidariedade e opção preferencial pelos pobres. Remetendo à exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco coloca a exigência de contemplar a imensa dignidade do pobre à luz da fé, observando a partir da realidade hodierna que esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum (LS 156-158).

A justiça intergeracional, referindo a lógica do dom gratuito que recebemos e comunicamos, é apresentado a partir de um conjunto de perguntas e interrogações que demonstram que é a nossa própria dignidade que está em jogo. Francisco, após elencar algumas previsões catastróficas que já estão acontecendo em várias regiões, observa que a dificuldade de levar a sério o significado da nossa passagem por esta terra, tem a ver com uma deterioração ética e cultural que acompanha a deterioração ecológica. Alerta que não precisamos perder tempo imaginando os pobres do futuro, mas perceber o que está já acontecendo com os pobres de hoje. Citando a mensagem de Bento XVI para o Dia Mundial da Paz em 2010, conclui: "para além de uma leal solidariedade entre as gerações, há que reafirmar a urgente necessidade moral de uma renovada solidariedade entre os indivíduos da mesma geração" (LS 159-162).

5 Educar para uma vida ética

Destaca-se assim o desafio de promover uma educação que ajude no processo de conversão ecológica, fazendo resplandecer a esperança da alegria, da paz e da justiça.

Após constatar que, apenas com belas palavras e declarações repletas de boas intenções, mas que não são colocadas em prática, ou então, que acabam contemplando apenas o interesse de alguns países, não são alcançadas as soluções globais que realmente, signifiquem assumir a responsabilidade que a interdependência mundial exige, Francisco reivindica uma reação global mais

responsável, que implique enfrentar, ao mesmo tempo as questões referentes ao meio ambiente e o desenvolvimento das regiões e países mais pobres. Fica muito claro que trata-se de uma decisão ética, fundada na solidariedade de todos os povos. O forte impacto da doutrina social da igreja fica explícito na citação que Francisco faz referindo-se à carta encíclica *Caritas in Veritate*, na qual Bento XVI, recorda delineamentos de São João XXIII na carta encíclica *Pacem in Terris* (replicadas no Compêndio da Doutrina Social da Igreja), relacionando as questões da salvaguarda do meio ambiente com outras questões da economia mundial, como a segurança alimentar a paz e os fluxos migratórios, prevenindo problemas que afetam a todos (LS 164-175).

Outra expressão que Francisco retoma da exortação apostólica: "O tempo é superior ao espaço" (EG 222) referindo-se à importância de uma agenda ambiental com visão ampla na agenda pública dos governos nacionais e locais, com maior preocupação em gerar processos do que por dominar espaços de poder (LS 178). Referindo-se a valores, vividos naquilo que se deixa aos filhos e netos e que tem um enraizamento profundo nas populações aborígenes, como o sentido de comunidade, criatividade generosa e um amor apaixonado pela própria terra, demonstra a importância de valorizar a instância local, bem como as associações intermediárias e o controle do poder político pelos cidadãos no combate aos danos ambientais (LS 179). Alguns exemplos bem concretos de iniciativas a nível nacional e local, são relatadas na encíclica, demonstrando que pode-se facilitar formas de cooperação ou de organização comunitária, salvaguardando da predação os ecossistemas locais, favorecendo a melhoria agrícola das regiões mais pobres e defendendo os interesses dos pequenos produtores (LS 180). A pressão da população e das instituições se faz necessária para a continuidade de políticas relativas às alterações climáticas e à proteção ambiental, pois a lógica eficientista e imediatista atual da economia e da política, não favorecem que sejam realizados os investimentos que necessitam de muito tempo para apresentar resultados, sendo assim, faz-se necessário conferir a cada sociedade uma orientação generosa responsabilidade (LS 181).

Francisco reivindica diálogo e transparência nos processos decisórios diante de eventuais riscos para o meio ambiente que afetam o bem comum presente e futuro, citando o Compêndio da Doutrina Social da Igreja refere "que as decisões

sejam baseadas em um confronto entre riscos e benefícios previsíveis para cada opção alternativa possível", alertando sobre o perigo de análises demasiado rápidas ou a ocultação de informações (LS 184). Com uma citação da Declaração Rio sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de junho de 1992, Francisco reivindica o princípio da precaução na defesa e proteção dos mais fracos (LS 186); convida ao debate honesto e transparente colocando o bem comum em evidência, para que o mesmo não seja lesado pelas necessidades particulares ou pelas ideologias (LS 188).

Ao tratar da política e economia em diálogo com a plenitude humana, Francisco repete que convém evitar uma concepção mágica do mercado, pois a obsessão pela maximização dos lucros não dá lugar para pensar os efeitos que deixará para as gerações futuras, sendo que quando se fala em biodiversidade, não se considera o seu real significado para os interesses e as necessidades dos mais pobres (LS 190). Francisco é enfático em afirmar que:

Não é suficiente conciliar, a meio termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. Neste campo, os meios-termos são apenas um pequeno adiamento do colapso. Trata-se simplesmente de redefinir o progresso. Um desenvolvimento tecnológico e econômico, que não deixa um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior, não se pode considerar progresso. (LS 194)

Assim fica o alerta sobre o risco do discurso sobre o crescimento sustentável tornar-se apenas um meio de justificação, que dentro da lógica da finança e da tecnocracia, se usa do discurso ecologista para uma série de ações de imagem e publicidade que maquiam os reais interesses que o movem.

Francisco declara: "O princípio da maximização do lucro, que tende a isolar-se de todas as outras considerações, é uma distorção conceitual da economia" (LS 195), exemplifica esta distorção conceitual e esclarece qual seria o único comportamento ético, citando a encíclica social de Bento XVI (CV 50). Percebe-se aqui, o esforço de Francisco em propor que seja compreendido mais claramente o significado autêntico da economia e as distorções que visam apenas a obtenção de lucros sem considerar os custos econômicos e sociais.

Levantando a questão: “Qual é o lugar da política?”, Francisco recorda o princípio da subsidiariedade, enfatizando a doutrina social da Igreja, demonstrando mais uma vez sua preocupação em integrar os mais pobres (LS 196). Constata a necessidade do diálogo interdisciplinar que abranja os vários aspectos da crise, alertando que não basta incluir considerações ecológicas superficiais, sem repensar a totalidade dos processos subjacentes à cultura atual (LS 197). Diante do “cabo de guerra” ou da “luta de braços” que muitas vezes a política e a economia travam culpabilizando-se reciprocamente a respeito da pobreza e da degradação ambiental, Francisco faz valer o princípio recordado da sua Exortação Apostólica e citado na encíclica em questão: “a unidade é superior ao conflito” (LS 198). É interessante reportar aqui a citação diretamente da EG de forma um pouco mais extensa contemplando o conceito de amizade social que Francisco irá colocar como extensão na *Fratelli Tutti*: (sobre a fraternidade e a amizade social), expressando a convicção do pensamento do papa que fundamenta a *Laudato Si'* e se aprofunda posteriormente:

Por isso é necessário postular um princípio que é indispensável para construir a amizade social: a unidade é superior ao conflito. A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo e desafiador, torna-se assim um estilo de construção da história, um âmbito vital onde os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida. (EG 228)

Citando mais uma vez a Exortação Apostólica, Francisco lembra que “a realidade é superior à ideia” (EG 231), considerando que “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente”, desafia as religiões ao “diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres, à construção de uma rede de respeito e de fraternidade”; o desafio ao diálogo é feito para com as próprias ciências que muitas vezes se fecham na absolutização do próprio saber; os diferentes movimentos ecológicos, também são chamados ao diálogo entre si, pois muitas vezes as lutas ideológicas falam mais alto; pensar no bem comum e o caminho do diálogo, tornam-se obrigatórios diante da gravidade da crise ecológica (LS 201).

Diante da inviabilidade do consumismo compulsivo, que provoca violência e destruição recíproca (LS 203-204); Francisco declara que nem tudo está perdido, pois “não há sistemas que anulem, por completo, a abertura ao bem, à verdade e à beleza,” manifesta a sua fé e convicção na “capacidade de reagir que Deus continua a animar no mais fundo dos nossos corações” e pede a cada pessoa deste mundo “que não esqueça esta sua dignidade que ninguém tem o direito de lhe tirar” (LS 205). Mais uma vez, o papa recorda a doutrina social da Igreja, citando Bento XVI: “Comprar é sempre um ato moral, para além de econômico” (CV 101); atualiza a citação da mensagem para o dia mundial da paz do ano de 2010, também do seu antecessor: “o tema da degradação ambiental põe em questão comportamentos de cada um de nós”, conclamando a todos e a cada um por uma mudança de estilos de vida (LS 206). Apresenta a alteridade como raiz que faz brotar a reação moral, que nos impulsiona em cada ação e decisão pessoal fora de si mesmo, tornando possível uma mudança relevante na sociedade (LS 208).

A encíclica segue nos desafiando a educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente, promovendo uma “ética ecológica” que recupere o equilíbrio “interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus”(LS 210); que ultrapasse uma mera “cidadania ecológica” limitada a informar e criar leis e normas, insuficientes para produzir efeitos importantes e duradouros, requerem o cultivo de virtudes sólidas, sendo expressão de um ato de amor que revela a nossa dignidade (LS 211). São elencados vários esforços e âmbitos educativos em que se aprende a construir uma cultura da vida, no esforço da formação das consciências, inclusive de uma educação estética, preocupada em “difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza” (LS 215).

A encíclica segue com o tema da conversão ecológica, propondo aos cristãos uma espiritualidade ecológica, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, propondo um crescimento na sobriedade feliz, vivida livre e conscientemente, com alegria e paz (LS 222-227). Também o amor civil e político, frente ao ideal de uma “civilização do amor” e do amor social, proposto pela Doutrina Social da Igreja, incentivando uma cultura do cuidado, com o sentido de solidariedade, que podem transformar-se em experiências espirituais intensas, com

a consciência de habitar em uma casa comum que Deus nos confiou (LS 228-232). Os sinais sacramentais e o descanso celebrativo (LS 233-237), a Trindade e a relação entre as criaturas (LS 238-240), a preocupação materna e a presença generosa de quem cuida, protege e serve humildemente na sagrada família de Nazaré (LS 241-242), nos ajudam a olhar para além do sol, na expectativa da vida eterna, caminhando juntamente com todas as criaturas, na casa comum que nos foi confiada (LS 241-246).

Conclusão

A encíclica *Laudato Si'* publicada pelo Papa Francisco em 2015, impulsionada pela exortação apostólica EG, que a precedeu, corroborada pelo Sínodo da Amazônia e pela encíclica FT que a confirmam, continua sendo uma preciosa fonte para as releituras que devem seguir sendo feitas na educação para uma justiça social e para uma ecologia integral, fazendo valer as muitas reflexões que se seguiram à sua publicação.

O movimento *Laudato Si'*⁷, o pacto educativo global⁸, a economia de Francisco e Clara⁹, são algumas iniciativas que não podem passar despercebidas ou ignoradas, pois impulsionam a *Laudato Si'*, na articulação de pessoas e grupos locais, nacionais e internacionais em constante diálogo e fazem acontecer atitudes concretas. Respondendo ao apelo do papa Francisco, organizados em rede, interconectados, sempre atualizando as demandas e compromissos com o cuidado da casa comum, dinamizam a educação em diferentes níveis e instâncias, promovendo um novo estilo de vida.

Também convém, ficarmos atentos às publicações que prosseguem refletindo alguns aspectos profundamente relacionados à moral social e que despertam um olhar crítico diante do colapso do sistema econômico que se apresenta como

⁷ Disponível em: <https://laudatosimoviment.org/pt/>. Acesso em 30/01/2023.

⁸ Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em 30/01/2023.

⁹ Disponível em: <http://economiadefranciscoelara.com.br/>. Acesso em 30/01/2023.

obstáculo para a manutenção da vida dos seres humanos e da natureza.¹⁰ A proposta de um novo humanismo ou de um humanismo alternativo, apontando para uma mudança que se “radica numa concepção da constituição ontológica do ser humano e da ética que lhe corresponde”¹¹, nos desafiam a repropor as intuições do papa Francisco, prosseguindo na reflexão e o no diálogo, permeado por um comprometimento ético sensível aos sinais dos tempos.

A educação para o comprometimento com a justiça intergeracional da casa comum é fruto de um processo continuado que sempre deve retomar esta temática. Enquanto compromisso ético que seja sensível à responsabilidade da humanidade que deve ultrapassar ao puro apelo da sustentabilidade, somos chamados a falar com sabedoria e educar com amor.

Lista de Abreviaturas e Siglas

CV: Carta Encíclica *Caritas in Veritate*

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*

FT: Carta Encíclica *Fratelli Tutti*

LS: Carta Encíclica *Laudato Si'*

PUCRS: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Referências

ABDALLA, Maurício. *Eco-humanismo e anticapitalismo*. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol. et al. (org). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 163-199.

BAVARESCO, Agemir. *Leituras Filosóficas da Laudato Si'*. *Teocomunicação*. V. 46, n. 1, p. 24-38, jan./jun. 2016.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do*

¹⁰ ABDALLA, Maurício. *Eco-humanismo e anticapitalismo*. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol. et al. (org). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 163-199.

¹¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *O novo humanismo segundo o papa Francisco*. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol. et al. (org). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 366.

Evangelho no mundo atual. Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. Edições CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

MOSER, Antônio. *Teologia Moral*. A busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *O novo humanismo segundo o papa Francisco*. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovani Mol. et al. (org). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 335-377.

PESSINI, Leo. et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato si': sobriedade feliz*. São Paulo: Paulus, 2017.

ZAMPIERI, Gilmar. *Laudato si': sobre o cuidado da casa comum – um guia de leitura*. Teocomunicação. V. 46, n. 1, p. 4-23, jan/jun. 2016.

JUSTIÇA E EXISTÊNCIA: A PERSPECTIVA EXISTENCIAL DE FRANKL FRENTE AS MAZELAS DE NOSSO TEMPO



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-06>

Luciano Marques de Jesus¹

Introdução

Daniel Goleman, o responsável por popularizar mundialmente o conceito de *inteligência emocional*, reconhece que não se trata de uma expressão intuitiva. Na verdade, é quase um oxímoro². Ao se refletir sobre existência e justiça, a primeira impressão é de tratar-se de um paradoxismo, justiça e existência são temas compatíveis? Anos de universidade e de magistério levaram-me a navegar muito mais no oceano do cognitivo e da existência do que nas águas da justiça e da política. No entanto, a tarefa é pensar a compatibilidade entre os dois mundos.

Para levar a cabo tal tarefa, recorrer-se-á à obra de Viktor Emil Frankl, o médico neurologista e psiquiatra, doutor em Filosofia, que passou por quatro campos de concentração nazistas, na Segunda Guerra Mundial. Certamente essa experiência limite constitui um laboratório portentoso para pensar a questão em epígrafe³.

¹ Coordenador e Professor da Graduação em Filosofia e Professor do PPG em Teologia da PUCRS. Mestre e Doutor em Filosofia pela PUCRS. Graduado em Filosofia, Teologia, Psicologia e Estudos Sociais pela PUCRS. E-mail: lmjesus@puccrs.br

² Oxímoro segundo o *Dicionário Houaiss*, na retórica, é a figura em que se combinam palavras de sentido oposto que parecem excluir-se mutuamente, mas que, no contexto, reforçam a expressão (p.ex.: obscura claridade, música silenciosa); paradoxismo. Optou-se aqui pela grafia do *Dicionário Aurélio* e *Dicionário Porto*, proparoxítone.

³ Ivo Studart Pereira, no artigo *O Pensamento Político de Viktor E. Frankl*, questiona: "existe um pensamento político na obra de Viktor Frankl"? Tal pergunta se legitima pelo estigma comum que as escolas de psicoterapia carregam em seu bojo, no sentido de sobrevalorizar a ênfase no indivíduo abstrato, negligenciando os processos históricos que também o constituem concretamente (PEREIRA, 2017, p. 126). Para o autor, "a Logoterapia se ocupa de pensar, criticamente, o *locus* social do indivíduo num contexto amplo de análise, além de denunciar tendências e atitudes psíquicas coletivas que podem enfraquecer o homem como ser político" (Ibidem).

1 O vazio existencial, o conformismo e o totalitarismo

No final do século XX, Frankl apontava como um dos grandes males desse tempo o *vazio existencial*. A realidade mudou drasticamente nesses anos, a humanidade voou tecnologicamente, mas o diagnóstico epocal de Frankl continua de uma atualidade aterradora. Talvez o vazio existencial atualmente seja ainda mais forte e abrangente do que era. Duas causas são apontadas por Frankl, para o surgimento do vazio, uma dupla perda, a primeira dos instintos:

No início da história, o homem foi perdendo alguns dos instintos animais básicos que regulam o comportamento do animal e asseguram sua existência. Tal segurança, assim como o paraíso, está cerrada ao ser humano para todo o sempre. Ele precisa fazer opções. (...) Nenhum instinto lhe dita o que deve fazer. (FRANKL, 2015, p. 131).

A segunda perda é a da tradição: "As tradições, que serviam de apoio para seu comportamento, atualmente vêm diminuindo com grande rapidez" (FRANKL, 2015, p. 131). Assim, o ser humano contemporâneo não sabe o que quer, nem o que deseja fazer (cf. *Ibidem*). Está escancarada a porta para o conformismo e para o totalitarismo. No conformismo, o ser humano se conforma em fazer o que os outros fazem e no totalitarismo, o que os outros querem que ele faça.

O vazio existencial, gerado pela perda dos instintos e da tradição, que incrementa o conformismo e o totalitarismo, se manifesta sobretudo num estado de tédio:

Agora podemos entender por que Schopenhauer disse que, aparentemente, a humanidade estava fadada a oscilar eternamente entre os dois extremos de angústia e tédio. É concreto que atualmente o tédio está causando e certamente trazendo aos psiquiatras mais problemas do que o faz a angústia. E estes problemas estão se tornando cada vez mais agudos. (FRANKL, 2015, p. 131).

2 Neurose coletiva atual e seus corolários

Zeitgeist é a palavra alemã, muito utilizada em Filosofia, que significa espírito da época, sinais dos tempos, ou mais precisamente, espírito do tempo. Em 1769, foi utilizada por Johann Gottfried Herder e por outros românticos, mas ficou bem mais conhecida a partir de Hegel, na sua obra *Filosofia da História*. *Zeitgeist* é, portanto, uma atmosfera social fruto do tempo na qual está inserida, o conjunto do clima intelectual e cultural de uma certa época ou de certo tempo. Analogamente, Frankl propõe que cada época tem a sua enfermidade. Guillermo Pareja Herrera, escreve:

Segundo Frankl, não é privilégio de um determinado momento histórico falar de uma enfermidade da época (*Zeitkrankheit*) ou de uma patologia do espírito da época. É parte da condição humana social padecer, em cada tempo, formas específicas de mal-estar e também é próprio da condição humana apelar para os recursos íntimos para enfrentar a sua situação histórica. (PAREJA HERRERA, 2021, p. 335).

Frankl faz o diagnóstico do espírito do tempo, principalmente do período do pós-guerra até o final do século XX. Como assinalado acima, em vários aspectos, especialmente na tecnologia, as mudanças são vertiginosas, exponenciais, mas em outros aspectos, existenciais, emocionais, psíquicas e psicopatológicas, a humanidade segue repetindo e até aprofundando alguns padrões. Assim, com o processo de secularização a problemática interior, antes tratada pelo rabino, sacerdote ou pastor, migra para a psicologia e para a psiquiatria. Os períodos de crise social, política, econômica, cultural mobilizam os recursos internos das pessoas. Os tempos de abundância, ócio e opulência de sociedades consumistas geram muitos problemas como suicídios, transtorno de uso de substâncias, entre outros⁴.

Uma das patologias do tempo, que permanece e se robustece é a velocidade, explica Pareja Herrera: “No nível sociológico, a desorientação e alienação do homem contemporâneo são tais que a única coisa que importa é correr, talvez, sem reparar

⁴ Elisabeth Lukas, logoterapeuta austríaca, propõe que encontramos sentido na vida quando equilibramos possibilidades e necessidades. No livro *Mentalização e Saúde*, apresenta um gráfico no qual mostra que na pobreza extrema (miséria) tem-se risco para a vida física, biológica e, na riqueza extrema (fartura), risco para a saúde psíquica e emocional (p. 20).

para onde" (2021, p. 335). A esse respeito Frankl cita Goethe:

O homem de hoje vivencia diversas vezes aquilo que foi mais bem definido em *Egmont*, de Goethe, mudando-se apenas algumas palavras: ele mal sabe de onde veio – muito menos para onde vai. E seria possível acrescentar: quanto menos ele conhecer seu objetivo, mais vai aumentar sua velocidade ao percorrer esse caminho. (FRANKL, 2016, p. 166).

Segundo Frankl, a neurose coletiva⁵ contemporânea, manifesta-se em quatro sintomas: a atitude existencial provisória, a atitude fatalista perante a vida, o pensamento coletivista e o fanatismo.

O primeiro sintoma revela que o ser humano contemporâneo "está acostumado a viver o dia" (FRANKL, 2016, p. 168). Por centrar-se no provisório, há uma insegurança com relação ao amanhã, atitude que gera, curiosamente, uma angústia com relação ao futuro, uma angústia de expectativa, que tende a gerar precisamente aquilo que teme. Escreve Pareja Herrera:

Nessa mesma linha, Frankl retoma o enunciado de Freud, muitos anos antes, a respeito do compromisso pessoal no presente: 'Os homens chegaram a tal grau de perfeição no domínio das forças da natureza que lhes seria fácil, com a sua ajuda, exterminarem-se uns aos outros até o último homem. Eles sabem disso e isso explica, em grande parte, a sua inquietude atual, a sua desgraça, os seus sentimentos de angústia. (PAREJA HERRERA, 2021, p. 336).

No segundo sintoma, o ser humano que tem uma atitude fatalista perante a vida, pensa não ser possível tomar o destino em suas próprias mãos, sequer adianta tentar mudar a situação e assumir responsabilidade pessoal. Há uma certa tendência supersticiosa de atribuir força ao destino ou à situação social. O futuro não é

⁵ Neurose coletiva é neurose num sentido *lato*, não *stricto sensu*, como explica Frankl: "Definimos neurose, em sentido estrito, como uma doença psicogênica. Ao lado dessa neurose no sentido literal da palavra, conhecemos as neuroses em sentido amplo, por exemplo, as (pseudo)neuroses somatogênicas, noogênicas e sociogênicas. Todas essas são neuroses no sentido clínico. Mas também há neuroses no sentido metaclínico e paraclínico. Entre estas últimas estão as neuroses coletivas. Elas são "quase neuroses", neuroses num sentido figurado. Vimos que não é possível falar de um aumento das neuroses num sentido clínico. Isso quer dizer que as neuroses clínicas não aumentaram tanto a ponto de se tornarem coletivas. A medida, porém, que nos é justificado falar de neuroses coletivas no sentido paraclínico. (FRANKL 2016, p. 168).

relevante como tarefa e o presente carece de sentido.

Com relação ao terceiro e quarto sintomas, Frankl tem uma atitude particularmente crítica, porquanto o pensamento coletivista e o fanatismo são despersonalizantes, impedem que o indivíduo se perceba como pessoa, ignore sua própria personalidade (no pensamento coletivista) e ignore também a personalidade do outro (no fanatismo), rechaçando e desrespeitando as opiniões e posições alheias. O pensar fanático é limitado e desumanizante:

A limitação profunda e desumanizante do pensar fanático é não admitir outra forma de pensar e atuar além da própria. A própria opinião não é outra senão a opinião pública que captura a pessoa e, por isso, a pessoa renuncia a exercer a sua liberdade interior. No campo ideológico, o fanatismo politiza o ser humano, fanatizando-o quando o importante é a humanização da pessoa e a *humanização da política*. (PAREJA HERRERA, 2021, p. 337).

Além dos quatro sintomas descritos, Frankl, refere que cada época tem sua própria neurose coletiva e que o vazio existencial é a neurose em massa da atualidade; o vazio existencial é uma espécie de forma privada, pessoal de niilismo (2015, p. 151). A psicoterapia capaz de fazer frente a esse fenômeno deve ser livre de todo niilismo, cinismo e reducionismo, procurando ampliar a liberdade da pessoa.

A neurose coletiva, com seus diversos sintomas, pesa sobre diferentes sociedades, com diferentes jaezes político-ideológicos, é uma ameaça e um risco. A etiologia dessas manifestações e desses sintomas "podem estar relacionados à fuga da responsabilidade e ao temor da liberdade" (FRANKL, 2016, p. 170).

3 Liberdade e responsabilidade

O pensamento de Frankl apresenta-se articulado em algumas tríades⁶, uma das principais, *Liberdade da Vontade, Vontade de Sentido e Sentido da Vida*. A liberdade, na Escola de Frankl é condição de possibilidade de sentido. Quem afirma

⁶ No pós-escrito de 1984, acrescentado ao livro *Em busca de sentido*, Tese do Otimismo Trágico, Frankl propõe como devemos enfrentar a *tríade trágica*: dor, culpa e morte. Encontramos sentido na vida pela realização de valores, que são de três categorias (outra tríade): criadores, vivenciais e atitudinais.

isso, não é um professor de Filosofia escrevendo um artigo sobre liberdade em seu gabinete ou uma pessoa caminhando na beira da praia e contemplando o mar! Mas um homem que teve sua liberdade exterior dilacerada. Para Frankl, o ser humano é aquele que constrói a câmara de gás e empurra seu semelhante (mesmo achando que não é seu semelhante) para dentro dela, mas é também aquele que entra na câmara de gás, com a cabeça erguida, com um *Shemá Israel* ou um *Pai Nosso* nos lábios (cf. FRANKL, 2015, p. 156). Toda a sua liberdade foi tirada, mas ele tem ainda uma atitude última diante da morte.

Frequentes vezes Frankl foi questionado se sua concepção de liberdade não era excessivamente otimista, ignorando os óbvios condicionantes internos e externos aos quais o ser humano é submetido. Frankl tem consciência desses condicionantes, sabe muito bem que o ser humano é finito e sua liberdade é restrita. Afirma:

Sendo professor em dois campos, neurologia e psiquiatria, sou plenamente consciente de até que ponto o ser humano está sujeito às condições biológicas, psicológicas e sociológicas. Mas além de ser professor nessas duas áreas, sou um sobrevivente de quatro campos – campos de concentração – e como tal sou testemunha da surpreendente capacidade humana de desafiar e vencer até mesmo as piores condições concebíveis. (FRANKL, 2015, p. 152).

Se de um lado, Frankl afirma que o ser humano é incondicionalmente livre, de outro afirma a responsabilidade. O ser humano deve responder às questões que a vida lhe coloca. Sustenta diversas vezes que devemos inverter a pergunta, não perguntar o que esperamos da vida, mas o que a vida espera de nós! Precisamos arregaçar as mangas e responder a isso. A tarefa de buscar e descobrir um sentido concreto na vida real, é debitada na conta da responsabilidade pessoal.

Liberdade e responsabilidade não são dois fenômenos separados, mas dois polos de uma única e mesma realidade, dois lados de uma mesma moeda. Frankl provoca seus alunos norte-americanos a construir a estátua da responsabilidade:

A liberdade, no entanto, não é a última palavra. Não é mais que parte da história e metade da verdade. Liberdade é apenas o aspecto negativo do fenômeno integral cujo aspecto

positivo é responsabilidade. Na verdade, a liberdade está em perigo de degenerar, transformando-se em mera arbitrariedade, a menos que seja vivida em termos de responsabilidade. É por este motivo que propus a construção de uma Estátua da Responsabilidade na Costa Oeste dos Estados Unidos, para complementar a Estátua da Liberdade na Costa Leste. (FRANKL, 2015, p. 152).

Teremos uma noção ampla, completa e complexa de cidadania quando aprendermos essa lição frankliana, consoante a qual liberdade e responsabilidade não constituem dois fenômenos, mas uma só realidade.

4 Depressão, agressão e adição

Certa vez, Frankl se dirige à Universidade Estadual da Geórgia para dar uma conferência. Uma tempestade o impede de chegar a Athens de aeronave, de modo que precisa ir de táxi. Viagem de algumas horas, e o motorista questiona o que leva o doutor à cidade com um tempo desses. Responde que precisa dar uma conferência; o homem pergunta-lhe qual o tema. Resposta: *Estará doida a nova geração?*⁷ Título politicamente incorreto, do qual tenta se livrar, mas sem sucesso. O motorista ri, e Frankl brinca com a possibilidade de trocarem os papéis. Inicialmente o taxista responde que não saberia nem por onde começar. Frankl argumenta que seu interlocutor conhece a juventude de seu país melhor do que ele. E quando o motorista se põe sério, sentencia: "É claro que estão doídos: matam-se a si mesmos, matam-se uns aos outros e usam drogas"⁸.

Estão postos, em um registro de senso comum, três sintomas da neurose coletiva dos tempos em que vivemos: depressão (suicídio), agressão (criminalidade) e adição (transtorno de uso de substâncias). Frankl inicia a conferência com as palavras do taxista. Sem querer simplificar demasiadamente, nos três sintomas, tem-se na etiologia, na origem, na causa, o sentimento de falta de sentido.

⁷ *Is the new generation mad?* (FRANKL, 2003b, p. 6).

⁸ *Of course they are. They kill themselves, they kill each other and they take dope* (FRANKL, 2003b, p. 7).

5 Comunidade, sociedade e massa

Uma comunidade é constituída por pessoas, por personalidades, livres e responsáveis. A pessoa é imprescindível para a comunidade. Diferentemente se dá com a massa, a massa prescinde da individualidade, mais que isso, ela a aniquila. A massa reúne (quase) todos os sintomas mencionados acima, especialmente o fanatismo e o coletivismo. Coloca em xeque a liberdade individual, aniquila a responsabilidade pessoal. A massa gera o instinto de rebanho, acaba com o ideal de fraternidade, o ser humano se afunda na massa e nela dissolve sua personalização, que mantida geraria embaraço para a massa.

Se a pessoa é imprescindível para a comunidade, cada pessoa necessita da comunidade para se desenvolver e somente no seio da comunidade poderá se realizar integralmente como pessoa (Cf. FRANKL, 1990, p. 45). “O sentido da individualidade só se atinge plenamente na comunidade. Nesta medida, o valor do indivíduo depende da comunidade. De modo que, se a comunidade, por si, tiver sentido, não poderá prescindir da individualidade dos membros que a formam (FRANKL, 2003a, p. 45). Liberdade e responsabilidade são prerrogativas dos indivíduos, não dos coletivos, sejam eles comunidades ou massas. Frankl insiste que os coletivos não têm liberdade e responsabilidade e, portanto, não têm culpa!⁹:

Não devemos nunca esquecer que a massa, assim como a comunidade, não é um ser personalizado. Aliás, somente pessoas possuem liberdade e somente pessoas possuem responsabilidade. Disto se conclui que somente pessoas, com base em decisões livres e ações responsáveis, têm culpa ou têm méritos, conforme o caso. Jamais, porém, uma coletividade, essencialmente, impessoal, poderia considerar-se culpada. Por aí se vê de antemão inexistir algo que se começou a chamar culpa coletiva. (FRANKL, 2015, p. 152).

Posição forte, contundente, não muito popular, na contramão de reflexões fáceis e correntes dos dias de hoje.

⁹ Frankl foi muito atacado depois da Segunda Guerra por combater a ideia de culpa coletiva, que era atribuída aos nazistas. Na América Latina surgiu um conceito semelhante, com a Teologia da Libertação, de pecado coletivo, pecado estrutural. Essas perspectivas coletivistas são duramente criticadas por Frankl.

6 Monantropismo e as duas raças humanas

Numa palestra proferida durante a conferência internacional sobre *O Papel da Universidade na Guerra e na Paz*, em agosto de 1969, em Viena, Frankl utiliza o neologismo monantropismo. Do grego, *mónos*, que significa um, unidade e *anthropos*, que significa ser humano:

Se devemos determinar valores e um sentido que tenham aplicação geral, então a humanidade, depois de ter passado milênios sob a influência do monoteísmo, deverá dar um grande passo adiante, encaminhando-se para o saber do homem. Aquilo que mais precisamente precisamos hoje é de um monantropismo. (FRANKL, 1978, p. 53).

Comentando o conceito de *monantropismo*, explica AQUINO *et al.* (2019): "da mesma forma que a humanidade partiu da multiplicidade de deidades e chegou a uma compreensão de um Deus uno, também poderíamos alcançar a compreensão de uma unidade na espécie humana, unidade apesar da multiplicidade religiosa, dos diversos matizes de pele e de estratificação social". Essa ideia de *monantropismo* é chave na concepção política de Frankl, e está imbricada com as noções de autotranscendência e tolerância.

Autotranscendência é um conceito-chave para o pensamento de Frankl. Não é autoconhecimento, nem autorrealização. Autotranscendência é a capacidade do ser humano de ultrapassar-se a si mesmo, de dirigir a vontade de sentido para fora de si, na direção de um valor criador ou criativo, que uma vez realizado, inunda a vida do ser humano de sentido. Precisamente, na relação com o outro, com a comunidade, dá-se o encontro com o sentido.

Tolerância para Frankl não é sinônimo de indiferença. Respeitar a posição religiosa, política, ideológica de alguém não significa identificar-se com ela. A tolerância é parente próxima da humildade e antítese do fanatismo. Sobre o fanatismo¹⁰, ensina:

¹⁰ Retoma-se aqui a problemática do fanatismo já acenada acima, por sua importância e atualidade.

O homem induzido pelo fanatismo não enxerga o ser pessoal do outro, daquele que não sintoniza com o seu pensamento. Não admite ele um pensar diferente do seu. Para ele é válido, não o entendimento de outrem, mas somente a sua própria opinião. No entanto, o fanático, nem sequer opinião própria possui. (FRANKL, 1990, p. 46).

Frankl propõe que existem duas raças de pessoas e somente duas: a das pessoas direitas e das pessoas torpes. À primeira vista, essa afirmação pode parecer maniqueísta, simplória, que só concebe o bem e o mal em termos absolutos, mas compreendida no contexto da reflexão do autor é de uma veracidade contundente.

No item *Psicologia da guarda do campo de concentração*, Frankl traça um perfil psicológico estupefaciente do sadismo, iniciando com a questão "Como é possível que pessoas de carne e osso cheguem a infligir tamanho sofrimento a outros seres humanos?" (FRANKL, 2015, p. 109). Mas mesmo entre o pessoal da guarda havia seres humanos diferenciados. Frankl menciona a história do chefe do último campo de concentração em que esteve, que secretamente dava dinheiro do próprio bolso para o médico do campo (este prisioneiro) comprar medicamento para os prisioneiros doentes na farmácia do povoado mais próximo. O final do episódio é surpreendente:

Essa história ainda teve um epílogo. Após a libertação, prisioneiros judeus esconderam esse homem da SS das tropas americanas e declararam a seu comandante que o entregariam única e exclusivamente sob a condição de não se tocar em um fio de seu cabelo sequer. O comandante das tropas americanas deu-lhes então a sua palavra de honra como oficial militar, e os prisioneiros judeus lhe apresentaram o ex-comandante do campo. O comandante das tropas reintegrou esse homem da SS em seu cargo de comandante do campo, e ele organizou então para nós coletas de gêneros alimentícios e de agasalho entre a população dos vilarejos circunvizinhos. (FRANKL, 2015, p. 111).

Por outro lado, o preposto desse mesmo campo, ele prisioneiro, era uma figura mais brutal com os colegas do que toda a guarda! Diante do chefe nazista compassivo e do capo, prisioneiro carrasco, reflete Frankl:

Daí se deduz uma coisa. Afirmar que alguém fazia parte da guarda do campo de concentração, ou que foi prisioneiro no campo não quer dizer nada. A bondade humana

pode ser encontrada em todas as pessoas e ela se acha também naquele grupo que à primeira vista deveria ser sumariamente condenado. As delimitações se sobrepõem. Não podemos simplificar as coisas dizendo: "Os prisioneiros são anjos, e os guardas são demônios". Pelo contrário. Contrariando o que de modo geral é sugerido pela vida no campo de concentração, ser guarda ou supervisor e ter uma atitude humana para com os prisioneiros sempre será de certa forma um mérito pessoal e moral. Em contrapartida, é particularmente deplorável a baixezinha do prisioneiro que inflige um mal a seus próprios companheiros de dor. É claro que essa falta de caráter é mais dolorosa para os reclusos, da mesma forma como um prisioneiro que é alvo do mais insignificante gesto humano que lhe fizer um integrante da guarda fica profundamente comovido. (FRANKL, 2015, p. 111-2).

Feita essa reflexão, pode-se retomar a questão das duas raças proposta por Frankl, não se trata de um *nós* contra *eles*, como propõem os fanáticos, antes o contrário:

De tudo isso podemos aprender que existem sobre a terra duas raças humanas e realmente apenas essas duas: a "raça" das pessoas direitas e a das pessoas torpes. Ambas as "raças" estão amplamente difundidas. Insinuam-se e infiltram-se em todos os grupos; não há grupo constituído exclusivamente de pessoas direitas nem unicamente de pessoas torpes. Neste sentido não existe grupo de "raça pura", e assim também havia uns e outros sujeitos decentes no corpo da guarda. A vida no campo de concentração ensejava sem dúvida o rompimento de um abismo nas profundezas extremas do ser humano. Não deveria surpreender-nos o fato de que essas profundezas punham a descoberto simplesmente a natureza humana, o ser humano como ele é - uma liga do bem e do mal! A ruptura que perpassa toda a existência humana e distingue bem e mal alcança mesmo as mais extremas profundezas e se revela até no fundo desse abismo aberto pelo campo de concentração. Ficamos conhecendo o ser humano como talvez nenhuma geração humana antes de nós. (FRANKL, 2015, p. 111-2).

Frankl encerra essa sessão do livro com a questão da Antropologia Filosófica: "O que é, então, um ser humano? É o ser que sempre decide o que ele é. É o ser que inventou as câmaras de gás; mas é também aquele ser que entrou nas câmaras de gás, ereto, com uma oração nos lábios" (FRANKL, 2015, p. 112-3).

Conclusão

De alguma forma, toda a psicologia é psicologia social, ou dito de outra forma, todo pensamento psicológico tem implicações sociais e políticas. No pensamento de Frankl, tem-se uma teoria fundamentada numa concepção humana otimista, não obstante o lugar no qual teve suas intuições validadas (o campo de concentração).

Faz um diagnóstico, a um tempo, veraz, profundo e desnudo das mazelas existenciais de nosso tempo e seus corolários sociais e políticos; a forma como o vazio existencial e a perda de sentido causam, são causados e alimentam o fatalismo, o fanatismo, o coletivismo, a depressão, a agressão, o transtorno de uso de substâncias...

A Logoterapia constitui-se, efetivamente, numa Antropologia Filosófica, que se pergunta *o que é o ser humano?* E responde vigorosamente é um ser em busca de sentido, incondicionalmente livre, que deve responder (responsável) às questões que a vida lhe coloca.

A Logoterapia tem compromisso com a construção do ser humano mais humano e de um mundo melhor. É baseada num forte imperativo ético. Immanuel Kant propõe em seu imperativo categórico: "Age de tal maneira que a máxima que dirige o teu agir possa ser transformada em lei universal". Frankl propõe uma reformulação desse imperativo: "Viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora" (FRANKL, 2015, p. 134).

Referências

AQUINO, T. A.; CRUZ, J. S.; GOMES, E. S. Monantropismo e Movimento para a Paz no Pensamento de Viktor Frankl. *Interações*, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, vol. 14, núm. 26, 2019. Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/3130/313062632006/html/#redalyc_313062632006_ref8. Acesso em outubro de 2022.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 37. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Psicoterapia e Sentido da Vida: Fundamentos da Logoterapia e Análise*

Existencial. São Paulo: Quadrante, 2003a.

_____. *Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Sede de Sentido*. São Paulo: Quadrante, 2003b.

_____. *Teoria e Terapia das Neuroses: Introdução à Logoterapia e à Análise Existencial*. São Paulo: É Realizações, 2016.

JESUS, L. M. *Qual é o sentido? Reflexões sobre o sentido da vida a partir de Viktor Frankl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.

LUKAS, E. *Mentalização e Saúde*. Petrópolis: Vozes, 1990.

PAREJA HERRERA, G. *Viktor Frankl: Comunicação e Resistência*. São José dos Campos: Busca Sentido, 2021.

PEREIRA, I. S. O Pensamento Político de Viktor E. Frankl. *Revista Logos e Existência*, 6 (2), 125-136, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/le/article/view/32363>. Acesso em outubro de 2022.

RELIGIOUS EDUCATION AS A SPACE FOR PEACE? PEACE- THEOLOGICAL IMPULSES FOR CONTEXT-SENSITIVE RELIGIOUS EDUCATION



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-07>

*Marius de Byl*¹

Introduction

The Russian war in Ukraine has highlighted two aspects in particular in a very existential way: First of all, it must be noted that the asset of security that we believe to have, such as peace, is anything but inviolable. Furthermore, the current global dynamics reveal a fragility of supposedly fixed values, norms and traditions - a fragility that also challenges the context of peace on different levels and in different dimensions. Thus, this challenge is also posed to religious education, which, given its particularity, can make a contribution to something like education for peace², especially in terms of educational practice.

This fragility of peace, however, already refers to its semantics, which, both in a diachronic view of its genesis and in a certain semantic analysis of contemporary approaches to peace, indicates the complexity of this concept.³ Ultimately, it is people's approaches to peace from individual social, economic, and political contexts that shape discourses on peace and make this term even more complex and presuppositional, since it manifests an interweaving of a wide variety of factors – including those just outlined. Without wanting to anticipate too much at this point, an

¹ Research assistant at the chair for religious education and catechetics with Prof. Dr. Bernhard Grümme and subject advisor for the M.Ed. at the Faculty of Catholic Theology at the Ruhr-Universität Bochum. Bachelor of Arts and Master of Education.

² Cf. KÖNEMANN, J. Friedenspädagogik in der Praktischen Theologie. Zur Bedeutung und Chance religiöser Bildungsprozesse für eine Erziehung und Bildung zum "Frieden". In: ECKHOLT, A. (Ed.). Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 383-388. In my contribution I will take up and concretize central aspects of such an approach.

³ Cf. GIEßMANN, H.-J./ RINKE, B. Handbuch Frieden. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2019.

initial exploration of the semantic terrain of peace reveals a processual dimension that decisively constitutes peace.⁴ For an outlook on the following remarks, peace can thus be pointed out as a complex as well as existential challenge, which also affects religious education as a certain public space of religious reflection processes with exactly the same vehemence, fragility and dynamics.

How can religious education respond appropriately to this? Finally, what contribution can it make to an education for peace, which is needed now more than ever?

This contribution attempts to approach these questions in first modest approaches on the basis of a theological contextualization of peace in the setting of religious education processes.

For this perspective, I will first (1) outline a semantic specification of the concept of peace beyond a strict binarity of state and process, before (2) theology and peace are brought together in a further step, in order to (3) reflect on the implications gained in this context in the horizon of religious education. Finally, (4) concrete didactic impulses for religious education as a space for peace are developed in first modest as well as limited approaches.

1 Peace between "state" and "process" – semantic approaches⁵

Friede ist je unterschiedlich raum-zeitlich, geographisch-kulturell, geistesgeschichtlich-traditionell, handlungs-pragmatisch verfestigt und in den verschiedensten Erfahrungs- und Erwartungshorizonten dieser Welt – und nicht zuletzt in deren unterschiedlichen Sprachsystemen – je verschieden konnotiert (...). Ein Verständnis des Friedens bedürfe folglich einer hermeneutischen Zusammenschau all dieser unterschiedlichen Überlieferungstraditionen und Erfahrungshorizonte – und das ist vom Einzelnen kaum zu leisten (...).⁶

⁴ Cf. SCHMIDT-LEUKEL, P. et al. Art. "Frieden". In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Available at: <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_07931>. Accessed on 23/11/2022.

⁵ Cf. KÖNEMANN, 379. In German, this pair of terms, which will first be centered in the following considerations, is to be rendered as "Prozess" (process) and "Zustand" (state).

⁶ MEYERS, R. Krieg und Frieden. In: GIEßMANN, H.-J./ RINKE, B. (Eds.). Handbuch Frieden. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2019, 20.

Although such a hermeneutic synopsis is not possible in view of the limited scope of this contribution, the following is an attempt to locate peace between approaches highly frequented in peace research and peace education as a state and process⁷ in a context-sensitive manner in regard to current dynamics.

1.1 *Pax* as the absence of *bellum* – a prospective retrospective?

When the Roman politician and poet Silius Italicus wrote about peace in the context of the Punic Wars almost 2,000 years ago that it is the best of all things given to mankind and that peace is able to grant well-being and equal treatment to all citizens⁸, then for the understanding here peace is to be presupposed first and foremost as a state. In this respect, peace is to be pointed as a state insofar as *pax*⁹ was considered to be the result of a military conflict or contractual agreement.¹⁰ Probably somewhat abbreviated but nevertheless to the point: *Pax* is the absence of *bellum*, however successfully achieved.¹¹ In the context of Rome, imperialistic asymmetries in the state of peace of the Imperium Romanum with its conflicting parties must be emphatically referred to here.¹² Since the 20th century, peace research has increasingly shown that this state of peace has been considered the normal

⁷ Cf. MEYERS, 20; MEYERS, 22-23.

⁸ Cf. Sil. 11, 592-595. Although one must certainly take into account the literary as well as contextual framework of this work, these verses in a way reveal a deep structure of (not only) Roman understanding of peace, cf. note 10 within this contribution.

⁹ For the etymology of the word *pax* or *eirene* as well as for the corresponding historical-political classification cf. JOB, M. 'Krieg' und 'Frieden' im Altertum: Historisch-vergleichende Überlegungen zur Semantik zweier Wortfeldnamen. In: BINDER, G./ EFFE, B. (Eds.). *Krieg und Frieden im Altertum*. Trier: WVT, 1989, 37-40.

¹⁰ Cf. KEHNE, P./ SCHERF, J. "Pax", in: CANCIK, H./ SCHNEIDER, H./ LANDFESTER, S. *Der Neue Pauly*. Available at: <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e911030>. Accessed on 24/11/2022.

¹¹ Although the political contextualization of *pax* requires an even more differentiated view, which can only be hinted at here. Cf. WELWEI, K.-W. *Si vis pacem, para bellum – eine Maxime römischer Politik?* In: BINDER, G./ EFFE, B. (Eds.). *Krieg und Frieden im Altertum*. Trier: WVT, 1989, 91-92.: "Die Entwicklung der Machtverhältnisse [...] führte dazu, dass die von Rom gewährte *pax* die Unterwerfung eines unterlegenen Feindes bzw. die Anerkennung der römischen Herrschaft voraussetzte."

¹² Thus, in reception of the Foucauldian understanding of power as a form of generalized war to enforce peace, Greg Woolf gives a power- and system-critical overview of conceptions of peace in the Imperium Romanum and states that the "Roman Empire was characterized not by the absence of violence but by a carefully balanced economy of it. [...] The emperors ruled not by abolishing violence but by channeling it, using and perpetuating rivalries between cities (...) to ensure a dynamic equilibrium which they controlled and which necessitated their participation." WOOLF, G. *Roman Peace*. In: JOHN, R./ GRAHAM, S. (Eds.). *War and Society in the Roman World*. London: Routledge, 1995, 191.

relationship between peoples since ancient times, even though it was extremely volatile in reality.¹³ A critical view of power offers impulses that decode this description of peace - not only in the context of the Imperium Romanum - as entangled in political, military, etc. asymmetries¹⁴ and already allow an outlook on the necessity of a processual approach to peace.

Silius Italicus demonstrates something like an awareness of an ethic dimension, when he has Hanno, a Carthaginian army commander and actor in the Punic wars, state that peace is better than innumerable triumphs¹⁵, preceded in every case by the exercise of power, whether political in the form of negotiations or military in the form of war. But that this is to be met only with certain caution and restrictions is shown in consequence by Hanno's explanation for this evaluation of peace made by him: Peace is able to protect the citizens and to guarantee equality among them.¹⁶ In a cautious and abstracting detachment from this literary context, an essential constitutive element of the Roman concept of peace as a state is mentioned here, which - as will be shown later - has not lost its explosiveness and virulence in today's conflicts: The equality of all refers primarily to the citizens of one's own state, people, system, etc., and as a consequence, does not aim at a certain international or global¹⁷ equality, but only at the toleration of a weapon-free state, which guarantees these rights and securities to its own citizens, without having to expose the latter to dangers. Recognition-theoretically speaking: Such an understanding of peace as a state, as shown by *pax* as the absence of *bellum*, hides the process of the recognition of the other in his otherness and ultimately uses, added in a power-critical way, his power to establish an asymmetrical state of peace in the pacification (Befriedung) of the other in order to secure his own power. Unfortunately, we are currently

¹³ Cf. KOSTIAL, M. "Frieden". In: CANCIK, H./ SCHNEIDER, H./ LANDFESTER, M. (Eds.). Der Neue Pauly. Available at: <<https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/frieden-rwg-e1400610?lang=de>>. Accessed on 24/11/2022.

¹⁴ Cf. WELWEI, 91-92; KOSTIAL; KEHNE, P./ SCHERF, J. "Pax". In: CANCIK, H./ SCHNEIDER, H./ LANDFESTER, M. (Eds.) Der Neue Pauly. Available at: <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e911030>. Accessed on 24/11/2022.

¹⁵ Cf. Sil. 11, 593-594: "pax una triumphis innumeris potior".

¹⁶ Cf. Sil. 11, 594-595: "pax, custodire salutem et cives aequare potens".

¹⁷ Such an understanding must, of course, always be reflected against the background of the respective contemporary historical contexts. Internationality is of course understood in a fundamentally different way for a globalized world of the 21st century than for the contemporary historical context outlined above.

experiencing this with high frequency. The retrospective view therefore reveals its full relevance in current contexts and at the same time points to future potential dangers in the context of global peace discourses, which always remain entangled in asymmetrical power interests.

1.2 Peace as an imperative - differentiations beyond binary conceptual logics

The just opened brief historical and, as it were, already semantic digression illustrates the complexity of peace against the backdrop of the respective contemporary historical contexts that shape a corresponding concept of it. Thus, a context-sensitive and at the same time more differentiated approach to the dynamics of peace is needed, one that takes into account the indicated multi-perspectivity and ultimately transnational level. Only in this way is it possible to reveal mechanisms of inclusion and exclusion, the (re)production of asymmetries at the societal level, and the essential constitutive elements of peacebuilding processes.

In differentiating the concept of peace, R. Meyers, for example, attests the latter four characteristics: Peace thus embodies a complex of values¹⁸, a process¹⁹, a state²⁰ and a vision²¹. On the basis of this contextualization of peace, he focuses on the horizons just opened:

Eine nähere, auf einen je raum-zeitlich bestimmten Erfahrungs-, Entscheidungs- und Handlungshorizont rückgebundene Bestimmung des Begriffes Frieden bedarf also nicht nur der vorgängigen Klärung ihrer ontologischen und epistemologischen Hintergründe und Bezugsrahmen, sondern vor allem auch der Bestimmung der ihr unterliegenden Interessen: Warum wird Frieden so definiert, wie er in einem bestimmten Kontext oder in

¹⁸ MEYERS, 22: A complex of values "[...] z. B. aus Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz und Respekt für den Nächsten, Wohlfahrt, guter Regierung, ökologischer Nachhaltigkeit usw. [...]."

¹⁹ MEYERS, 22: A process "[...] nämlich der politisch-ökonomisch-gesellschaftlichen Reduzierung des gewaltsamen Konfliktaustrags durch dessen Verrechtlichung bei zunehmender Gleichverteilung menschlicher Entwicklungschancen [...]."

²⁰ MEYERS, 23: A state "[...] des gewaltfreien und gerechten nachhaltigen Interessenausgleichs zwischen Konfliktparteien [...]."

²¹ MEYERS, 23: A vision "[...] zunächst der Gemeinsamkeit der Überlebensbedingungen der Menschheit im Zeitalter des nuklearen Holocausts, sodann weiterreichend des Friedens der Menschen mit sich selbst und der gesamten Schöpfung [...]."

einer bestimmten Epoche definiert wird, wer erschafft, befördert und verbreitet ihn in wessen Interesse, wem dient er, wen schließt er ein, und wen schließt er aus?²²

This once again illustrates the dangers of a supposedly *peaceful* understanding of or active effort for peace, which can itself be prefigured by premises or forms of thinking that ultimately also counteract the intentions of peace education and discourses on a peaceful social life. In order to finalize a first terminological approach to the concept of peace, so to speak, the following thought can be related to the term peace from the previous - exemplary - findings for our further considerations:

Peace can be understood as the struggle for an ideal state of social coexistence, in itself processual, always (re)constituted by social dynamics, and consequently inconclusive. Peace thus remains an imperative, placed on the individual and society. In the discussion and interpretation of peace, as the above historical excursus has made clear, we are always given the task of self-reflexively and self-critically questioning our own approaches in order to be sensitized to those entanglements in power and oppression.

We will explore these implications later in this paper as impulses for religious education and, in particular, for religious education classes, after first providing a theological contextualization of the previous findings in relation to an understanding of peace.

2 Peace as reality and hope? Peace theological contextualizations

The outlined approaches revolve around circumscriptions of peace as both a state and a process. The latter is highly theologically connectable by correlating peace and the kingdom of God, which is revealed in Jesus Christ, whereby the eschatological reservation applies to peace: It (peace) is already there if we succeed in realizing it (present "already", see below), and it is not yet there because it cannot

²² MEYERS, 23.

be finally realized and completion is still pending (futuristic “yet”, see below).²³ Here it becomes clear that we need to readjust the political level of a treaty-based peace, as the Pax Romana presupposed. This takes place, in the intention of a theological contextualization of peace, now to a certain extent on the religious level: “Der Friedensbegriff [...] bezeichnet nicht nur einen innerweltlichen Zustand, sondern auch das individuelle Heil, den Zustand eines Lebens im Einklang mit Gott und mit sich selbst [...].”²⁴ The God-human relationship thus becomes constitutive for that expansion and solution of the concept of peace from a purely political-military context and allows such a pointed concept of peace to become theologically connectable in the truest sense.²⁵ In this context, a reciprocity of public-political or social and religious dimensions will become apparent in the further course of this contribution.

2.1 Between *εἰρήνη* and *pacis auctor* – examples of peace theological localizations

Due to the limited scope of this paper, I will focus in the following on a brief theological profiling of *εἰρήνη* - correlating with the New Testament's message of the Kingdom of God - in the analogy of the just outlined dimensions of peace as a state and process as well as of the present *already* and the futuristic *yet* of the kingdom of God in the context of the Christian hope for completion.

This chapter is concretized - of course only by way of example - by recourse to Paul's Letter to the Romans as a *possible* theological contextualization of peace in New Testament tradition on the one hand, and to Pope John XXIII's encyclical “Pacem In Terris” as a kind of ecclesiastical foundation of corresponding approaches to peace discourses since the second half of the 20th century on the other. On the basis of these two concise impulses, whose peace-theological potentials can enrich today's

²³ Cf. KÖNEMANN, 379-380: “Frieden oder in einer anderen Diktion Heil und Befreiung machen den Kern der christlichen Botschaft und des Reiches Gottes aus, und so gilt der eschatologische Vorbehalt gerade für den Frieden: Er ist schon da, wenn es uns gelingt, ihn zu verwirklichen, und er ist noch nicht da, weil er sich nicht endgültig verwirklichen lässt und die Vollendung noch aussteht.”

²⁴ KÖRTNER, U. Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision. In: DELGADO, M./HOLDEREGGER, A./VERGAUWEN, G.(Eds.). Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 126.

²⁵ Cf. KÖRTNER, 126-127.

discourses on peace within religious education, we will develop further perspectives for practice in terms of religious education as well as didactics - and of course integrate further facets of this broad theological spectrum.

“οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.” (Röm 14,17) In the form of his letter to the community in Rome, Paul translates the kingdom of God as justice, peace and joy, so to speak as transparent maxims of action of a living together within the community(ies). This is finally followed by the Pauline call in the adhortative to follow that which serves peace: “Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν [...]” (Röm 14,19) He does so here in the face of intra-communal tensions in the context of concrete guidelines and lived food and drink practices in Rome.²⁶

What seems interesting and relevant for our target perspective is the ambivalence in the concrete wording between active action and remaining unavailable, a passivity, as it were. A theological insight in this respect can therefore lie in the unavailability of divine peace under that eschatological reservation: “Frieden im umfassenden Sinne des Wortes bleibt eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe.”²⁷ In a similar way, then, the kingdom is not understood as a (geographical) domain, but as the dynamic of God's reign itself, which concretizes the above dimensions of *already* and *yet* at the real community level: “Die christliche Gemeinde ist nicht das Reich Gottes. Aber sie wird davon bestimmt, dass sie sich schon unter Gottes Herrschaft weiß.”²⁸ Although peace (as well as justice and joy) is grounded as a gift of God, which points to the human reference to the peacemaking qua God's reign, those perspectives of action to the community affirm the necessity of an orientation of one's own actions to the faith experience of knowing oneself already under God's reign – realizing in the works and proclamation of Jesus, whose proclamation centers around the kingdom of God, whose presence in word and deed this Jesus is already beginning to dawn, but irrevocably: “Dieser Jesus bringt den Anbruch der Herrschaft von Gottes Gerechtigkeit untrennbar mit sich selber in

²⁶ For background information, cf. exemplarily KLAIBER, W. Der Römerbrief, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2012, 248-255.

²⁷ KÖRTNER, 134.

²⁸ KLAIBER, 251.

Verbindung."²⁹

Peace and the Christian message, theologically speaking, unconditionally want to address the human being, claiming a universal scope that includes all people. Within the encyclical *Pacem In Terris*³⁰, in the first recognition of human rights by the Vatican, this universal perspective is founded, in that the developed peace-theological postulates include all people - globally thought. (Cf. PT 3) Thus, from Christ as "paxis auctor" (PT 3), as the author and founder of peace, the universal perspective of action is unfolded, which reaches into all dimensions of social life together. In addition to addressing those "qui populis praesunt" (PT 5), may Christ finally ignite the will of all people to break the barriers that separate them from one another. (Cf. PT 5)

2.2 New perspectivity between particularity and universality

For a theological contextualization of peace, two aspects in particular now seem relevant and capable of being linked to our further considerations within this contribution.

It is not only in the context of this encyclical that Christ is pointed out as a peacemaker, in a sense as the initial spark of a just peace, ultimately himself as the incarnation of peace.³¹ In Christ, God's eschatological promise of salvation is realized, the just outlined faith experience of knowing oneself already under God's reign becomes tangible - concretized in peace theology: In Christ, at the same time, a very specific appellative structure of an imperative of peace is revealed, which is founded in the unconditional love of God and thus refers to God's peacemaking as a gift, but which also serves as a call to active human action in the horizon of peaceful living together. This holds the potential to break up supposedly consensually legitimized orders and constituent processes of social coexistence and to adopt a

²⁹ GRÜMME, B. *Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer*. Freiburg i. Br.: Herder, 2023, 59.

³⁰ The extremely tense contexts in which *Pacem In Terris* came into being from a world-political point of view have unfortunately been anything but overcome some 60 years later, if not, as is evident at the present time, once again aggravated in other dimensions.

³¹ Cf. HILBERATH, B. J./ HAMMES, E. J. *Das Projekt einer Geistchristologie des Friedens*. In: *Una Sancta* 77 (2022), 37.

completely new, different perspective. For this perspective, the theologically coded possible enabling of a first reference (Erstbezüglichkeit) will prove in the following, on the basis of the aspects just laid out, to be the condition of possibility for processes of religious education that want to (rudimentarily) reflect this perspective of an appeal-structured imperative and perspective constituted by (optional) faith performances.³²

This is now deeply intertwined with a second aspect, which finally reveals that potential completely. Christian peace discourses, contributions to a (Christian) peace ethic, church reactions to military crises are determined and motivated by the basic assumption of taking *all* people into consideration, of understanding peace as an equally universal ideal of living together. Thus, such discourses do not escape the political reality, not the public, not the hegemonic asymmetries in the global North-South disparity.

Certainly, this contribution cannot begin to do justice to the complexity of the theological positioning of peace and, finally, to its complex reception in the context of church proclamation, but it does show that the peace-theological impulses just outlined can still open up perspectives for today's discourse on peace. The recent letter of Pope Francis to the Ukrainian people nine months after the outbreak of war³³ and his message for the 56th World Day of Peace – significantly under the motto “no one can be saved alone” – illustrate the inherent dynamism of Christian peace theology with its claim to universal social reach, that wants us to “think in terms of the common good, recognizing that we belong to a greater community, and opening our minds and hearts to universal human fraternity [...]” and “to heal our society and our planet, to lay the foundations for a more just and peaceful world, and to commit

³² Cf. KNOP, J. Hermeneutik des geglaubten Gottes. Zum Verhältnis von Glaube und Reflexion in wissenschaftlicher Theologie. In: KIRSCHNER, M. (Ed.). *Dialog und Konflikt: Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017, 237: “Gegenstand theologischer Reflexion ist ein Bekenntnis, d. h. der persönliche, unvertretbare Vollzug eines Subjekts bzw. einer Gemeinschaft, das bzw. die sich in Freiheit Gott anvertraut und ihr Leben auf Gottes ‘Option’ für den Menschen gründet.”

³³ Cf. LETTER OF HIS HOLINESS POPE FRANCIS TO THE PEOPLE OF UKRAINE NINE MONTHS AFTER THE OUTBREAK OF THE WAR. Available at:

<<https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2022/documents/20221124-lettera-popolo-ucraino.html>>. Accessed on 15/01/2023.

ourselves seriously to pursuing a good that is truly common."³⁴ Although theology can be accused of a certain pallor and passivity with regard to contemporary public discourses in times of crises³⁵, the example of the horizon of peace shows the theological potential for reception, not only, as just shown, in entanglement with ecclesiastical proclamation. Theology – to remain in the metaphor – has the potential to animate discourses with vitality and necessary freshness - and at the same time to free itself from a primarily scientific corset – for example on the basis of a religious pedagogical contextualization. In other words: Theology is able to invite to new perspectivity.

Thus, in summary, the elementary challenge for religious educational processes will be to understand this first referentiality qua theologically conceivable reflection process in its *optionality*³⁶ as the condition of the possibility to place precisely this perspective as one *possible* perspective in the discourse - to translate it, as it were - and to reflect on its potentials for a universal, global claim to peace. In this way, the outlined, exemplary peace-theological impulses can be seen as - in the balancing act between particularity and universality - possibilities to think peace further in public discourses. Such a place of public discourse is now also religious education, which we will enter in the following in the form of religious pedagogical as well as didactical explorations and on the basis of the insights gained so far.

3 Peace as a challenge for religious education: Theological-religious-pedagogical localizations

A peace-theological impulse for religious education could be to conceptualize religious education as a space³⁷ that is open to and capable of connecting with education for peace (Bildung zum Frieden). In this way, religious education can be

³⁴ THE HOLY SEE. MESSAGE OF HIS HOLINESS POPE FRANCIS FOR THE 56th WORLD DAY OF PEACE 1 JANUARY 2023. Available at: <20221208-messaggio-56giornatamondiale-pace2023.pdf (vatican.va)>. Accessed on 28/01/2023.

³⁵ Cf. GRÜMME, 3-5.

³⁶ Cf. JOAS, H. Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft, Freiburg i. Br.: Herder, 2022, 207; KNOP, 237.

³⁷ On the concept of space in theology and especially in religious education cf. KAUPP, A. Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern: Matthias Grunewald Verlag, 2016.

understood as a space for peace, whereby space, with reference to spatial sociological implications³⁸, is first decisively constituted by the people participating in the space as well as by further conditional factors and thus ultimately is referred to the (re)production of social inequalities.³⁹ With this in mind, the goal is to fill this space with content, methodology and participants so that education for peace can raise awareness of the fragility of peace indicated several times above: Peace, as the observations made so far in this contribution have shown, is more than just a static condition, more than a self-evident constitutive of social coexistence. Peace, as a global perspective shows at the latest, remains fragile, remains an appeal, remains an unfinished process, in a sense the cry for the breaking up of any asymmetries that counteract that ideal of peace. Peace must always be made anew, "indem die verschiedenen Verortungen in der Welt auf einer gemeinsamen Landkarte markiert werden, und so gemeinsam Landkarten des Friedens gezeichnet werden."⁴⁰

3.1 Theology as a first-referential process of reflection in a religious pedagogical context

How, then, can that religious education space succeed in meeting such demands? It can take on these demands by taking peace theology seriously in two ways: Religious education must sensitize to this complexity of peace and at the same time broaden perspectives, open up (as far as possible) global horizons in order to place peace in the discourse as an imperative that absolutely concerns me, as an agenda of intersubjective understanding. This is precisely where it becomes clear to what extent a genuinely *theological* momentum can translate this into religious education.

Theology as hermeneutics of the believed God, understood as *scientia fidei*, always takes place under the reflexive claim to first reference: It is not simply the

³⁸ Essential implications can only be hinted at here and center above all on the relational dimension of space as, so to speak, the practical consummation of relationship between people. Cf. LÖW, M. *Raumsoziologie*, Frankfurt: Suhrkamp, ¹⁰2019, 152-179.

³⁹ Cf. LÖW, 210.

⁴⁰ ECKHOLT, M. *Friedens-Räume. Neue Wege interkultureller Friedentheologien*. In: ECKHOLT, M./AZCUY, V. R. (Eds.). *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedentheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2018, 27.

reflection of God who has revealed himself, but the reflection of God whose revelation is believed.⁴¹ Religious education that wants to be more than just factual education, that does not want to stop at information about religion(s), but wants to lead to serious, critical-reflective discourses within the lessons has to enable a first person perspective: Which horizons can faith open in the God revealed in Jesus Christ? Which concrete perspectives for action can be derived from the Christian faith in the consequence? Which contribution can these make in the context of current social dynamics?

With such questions it is elementary to create the (content-related as well as methodological) framework of enabling such a first referentiality, which is not supposed to take over, but to mark the dynamics and the potential of such a perspective as an *invitation*. Transferred to the dimension of peace: To what extent *can* this Christian message, this fundamentally different perspective on a peace that is grounded in God's promise of salvation, that takes place in the life and work of Jesus as a peacemaker under the dynamic of God's reign that has already dawned, literally break down boundaries and do justice to the implications of a context- and power-sensitive peace that have been traced in my contribution?

This question now arises with full force in view of the current global crises, also within religious education.

3.2 Context-sensitive translation of peace as a potential for religious education

In my theological reflections on peace above, I have also referred to Paul's Letter to the Romans, among other things, because Paul himself suggests mediation processes here - translation processes, as it were. In order to settle the conflicting positions and tensions within the community in Rome, Paul *translates* the kingdom of God, among other things, in concrete relation with peace. One could read the pericope here as an imperative to the community to (re)think peace from this (new) perspective - a perspective of already knowing oneself under God's reign - as

⁴¹ Cf. KNOP, 238-239: "Theologie ist Reflexion nicht einfach Gottes, wie er ist; nicht einfach Gottes, der sich und insofern er sich geoffenbart hat; sondern Gottes, dessen Offenbarkeit geglaubt wird, dessen Kundgabe im Glauben bewährt wird."

ultimately a gift of God, which at the same time also actively encourages togetherness "in allen Belangen menschlichen und geistlichen Zusammenlebens."⁴²

Mt 5, 9 could bring further concretization for religious education to reflect peace as a challenge in the discourse of teaching under that theological claim. The central issue here is peacemaking as a characteristic of sonship.⁴³ In the context of the Beatitudes within the Sermon on the Mount, Jesus refers to οἱ εἰρηνοποιοί whom he praises blessed because they are children of God qua accomplishment of the making of peace (cf. Mt 5,9). In this pericope, therefore, the first reference I have called for in religious education can be profiled in view of an actualization of the message of peace or peace-making in the self-revelation of God, in the incarnation of the Logos.

If, then, those who make peace are children of God, standing, as it were, in the divine promise of salvation, then - not only at this point - an appellative basic structure of a message of peace that is, so to speak, eschatologically founded and realized in Jesus Christ could be derived, which is to be placed in the critical-reflexive discourse in religious education under the outlined framework conditions of the possibility of assuming perspective (in the first person). In other words, it could become the task of religious education, in a sense a goal of religious education for peace, to *translate*⁴⁴ peace in a context-sensitive way. Such translation processes of both religious education teachers and students are explorations, so to speak, of a new balancing between Christian tradition and contemporary horizons of experience in the face of the unmistakable suffering caused by current military conflicts around the world. In our concrete case: What can it mean in the face of war and injustice to believe in that peacemaking in Jesus Christ, in that Christian message of peace? All those involved in religious education would have to participate in this task of translating this message in a context-sensitive way into contemporary dynamics of society as a whole. All are translators of peace, whereby the religious education

⁴² KLAIBER, 253.

⁴³ Cf. HILBERATH/ HAMMES, 37.

⁴⁴ For a discussion of the concept of translation in religious education, cf. for example HAUBMANN, W./ ROTH, A./ SCHWARZ, S./ TRIBULA, C. (Eds.). *EinFach übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019; OORSCHOT, F. v./ ZIERMANN, S. (Eds.). *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.

teacher would have the genuinely theological task of bringing Christian tradition into the space in such a way that the dynamics of transformation and translation that lie behind tradition, which tradition itself conditions⁴⁵, can be understood while remaining oriented to a normative claim of the corresponding Jesuan dictum. This can only be made possible within the horizon of a self-critical as well as power-critical space outlined above⁴⁶, which reveals those interdependencies and asymmetries and at the same time creates the didactic framework of such translation processes.

4 A space for peace? Didactic impulses for religious education practice

Education for peace would be realized didactically in religious education in the way just pointed out, so that it - at least tries - to meet its own claims, so to speak peace-ethical postulates, also methodically. These are primarily based on the power-critical sensitization for asymmetries on a structural level. Students as *translators* of peace, so to speak, critically-reflexively explore the extent to which this faith in the incarnate Son, in Christ as peacemaker, can open up perspectives on contemporary discourses on peace and justice. They do this in a space constituted by those translators who balance between tradition and transformation, while preserving that theological claim to a first referentiality in the horizon of the perspective of the believed God revealing himself. The fact that they - like the teacher, by the way - are understood as translators prevents any tendency towards appropriation, since the act of translation includes the constituent moment of interruption, of the blank space, of a fragility that leaves parts untranslated behind.⁴⁷

With this in mind, a suggestion for religious education, then, would be to ask specifically to what extent Jesus can be considered a peacemaker. This could be put forward as a perspective that is both theologically discursive in itself and connectable to current discourses about a successful peaceful coexistence - on the individual micro level as well as on the societal macro level. Students must therefore be given

⁴⁵ As indicated above by the example of the Letter to the Romans.

⁴⁶ Cf. notes 36-38 within this contribution.

⁴⁷ Cf. BUTLER, J. *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt/New York: Campus, 2013, 20-22.

the opportunity to transfer between the horizons of (theological-Christian) tradition and individual experience.

For this purpose, phases of critical meta-reflection have proven to be helpful - not least on the basis of my own teaching experiences as a religion teacher. Such phases generate transparency about the critical distance and prevent the students from being taken in. They are aware that they can now enter into the conversation on a meta-level a subject of instruction, in our case the question to what extent Jesus is a peacemaker. So, sensitized, they can try to enter into a 1st person singular discursive. First reference is not assumed, students are not appropriated for this perspective, but it is worked out context-sensitively and critically. It is therefore a matter of didactically stimulating such a perspective that makes first reference possible. On the way there, also in the context of dealing with Jesus as peacemaker, it has to be proven within such translation spaces or reflection phases to what extent religious education enables such a discourse, which is accessible for all students and linguistically connectable.⁴⁸ Metaphorically speaking: There is a need for harbors in religious education toward which students can steer, which generate openness. At the same time, there is a need for common anchorages - similar to a third place - that invite students to go on discovery tours.⁴⁹ In her peace pedagogical localizations, Elisabeth Naurath places a decisive focus on compassion as a key, so to speak, within the framework of - not only - peace pedagogical processes of understanding within the classroom, insofar as compassionate competencies have been shown to reduce or prevent violence.⁵⁰ There may well be a hiatus between peaceful attitudes and violent behavior among children and adolescents in this context.⁵¹

⁴⁸ Cf. TACKE, L. Das Entdecken neuer Sprachwelten – Grundlinien einer heterogenitätssensiblen Sprachbildung im Religionsunterricht. In: RpB 45 (2022), 105.

⁴⁹ Cf. NAURATH, E. Friedenspädagogik als Übersetzungsaufgabe religiöser Bildung. In: HAUßMANN, W./ ROTH, A./ SCHWARZ, S./ TRIBULA, C. (Eds.). EinFach übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit. Stuttgart: Kohlhammer, 2019, 177: "Es braucht daher Häfen wie Aussichtspunkte, die Offenheit generieren und einladen, Über-Setzungs-Versuche ‚nach drüben‘ zu ermöglichen und dazu auch zu befähigen. Ebenso bedarf es gemeinsamer Ankerplätze gleichsam als dritte Orte, von wo sich das Eigene aus der Distanz betrachten und darstellen lässt und von wo gemeinsam auf Entdeckungstour (kennenlernen, verstehen, sich verständigen...) gestartet werden kann."

⁵⁰ Cf. NAURATH, 178-179.

⁵¹ Cf. MOKROSCH, R./ SPIEGEL, E. Friedenspädagogik. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. Available at <Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de>. Accessed on 08/12/2022.

Such a process of understanding, profiled here as a process of translation, thus implies also on the didactic level a holistic view of not only cognitive (learning) dimensions in these very peace pedagogical as well as peace theological explorations in religious education. With regard to education for peace in religious education, however, there is a need for an even more profound broadening of a process of understanding and translation of peace in the classroom, which looks behind all facades of learning dimensions and sees heterogeneity as an interweaving not only of developmental psychological factors, but also of social, (school) political, and cultural factors.⁵²

As a consequence, especially in the context of peace, further factors have to be considered that can sustainably enrich a (religious) education for peace: These are concrete social and political dimensions that already prefigure those in themselves, that produce certain framework conditions, influence forms of thinking, and help shape structures of instructional action. In critical terms of power: If education for peace is serious about the latter, it must give an account of its own didactic structures, of the conditions that enable concrete forms of religious education that want to bring peace into the discourse of teaching in such a way that the peace potentials of religions⁵³ become visible and can be reflected upon. Problematized to the point: These didactic structures can ultimately be - at least partially - products of structural asymmetries.

If religious education is to focus on Jesus Christ as a peacemaker, if the claim of the divine promise of salvation in the incarnation is to be brought into the discourse as an imperative for peace, the didactic framework must itself become part of this imperative by sensitizing the participants to the interconnectedness of the most diverse conditioning factors and by placing this message in the "space" – a space of translation – in such a way that all participants are enabled to enter into a corresponding process of reflection. One such factor is, for example, the

⁵² Cf. GRÜMME, B. Umdenken erforderlich? Zur Relevanz von Heterogenität für die Denkform der Religionspädagogik. In: GRÜMME, B./ SCHLAG, T./ RICKEN, N. (Eds.). Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 19-21.

⁵³ Cf. NAURATH, 177.

linguistic ability to position oneself in a well-founded way by translation.⁵⁴

Elementary for such successful (translation) spaces would be the (appropriately didacticized) elaboration of fundamental aspects of the respective contents. For our context this now means concretely: Peace, contextualized in religious education, must be decoded in such a way that peace, as shown above in historical excursions as well as in present military crises, is not simply understood as unconditional and given, but that it becomes accessible to students in class that peace represents a complex, socially as well as politically constituted construct, which in itself is not immune to asymmetrical constitutional processes, structural or systemic violence and exclusion. Peace itself is, so to speak, an incomplete international, social translation project and product: Peace is constituted by different cultural, political, social, religious, etc. horizons of experience, which have to be transposed again and again into the discourse on just peace. The term translation makes it clear that participation in this discourse is anything but symmetrical.⁵⁵

Understanding students themselves as translators of peace from their own individual approaches means, as a final consequence for this contribution, to sensitize them for those asymmetries, unequal approaches to discourses, but also for those potentials for innovation, creative moments of an education for (just) peace, for the radical interruption and (re)perspectivation that the Christian message is able to offer: it is especially important for teachers of religion to understand these Christian traditions in a context-sensitive way, even as dynamic practices strongly influenced by discourses of peace and to be sensitive to innovative tightrope walks between tradition and transformation.

In this way, religious education can become a space for peace that takes seriously the implications developed above and understands peace as an imperative, a cry for justice. Theology – by breaking up existing interdependencies and opening up a radically different perspective – can make a significant contribution to situating religious education in the peace discourse in a context-sensitive way.

⁵⁴ Cf. HILD, C. Hermeneutik und Kreativität christlicher traditio im Kontext des Religionsunterrichts. In: CERCEL, L. / AGNETTA, M. / REICHMANN, T. (Eds.). Dimensionen der Humantranslation / Dimensions of Human Translation. Bukarest: Zeta Books, 2022, 58-59.

⁵⁵ Cf. note 39 within this contribution.

Literature

AZCUY, V. R. Perspektiven zu Frieden und Befriedung. Notizen zur Unterscheidung eines Zeichens dieser Zeiten. In: ECKHOLT, M./ AZCUY, V. R. (Eds.). Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2018, 43-55.

BUTLER, J. Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus, Frankfurt am Main/New York: Campus, 2013.

DELZ, J. (Ed.). Sili Italici Punica. Stuttgart: Teubner, 1987.

ECKHOLT, M. Friedens-Räume. Neue Wege interkultureller Friedenstheologien. In: ECKHOLT, M./ AZCUY, V. R. (Eds.). Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2018, 17-41.

GIEßMANN, H.-J./ RINKE, B. Handbuch Frieden, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2019.

GRÜMME, B. Umdenken erforderlich? Zur Relevanz von Heterogenität für die Denkform der Religionspädagogik. In: GRÜMME, B./ SCHLAG, T./ RICKEN, N. (Eds.). Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 17-27.

GRÜMME, B. Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer. Freiburg i. Br.: Herder, 2023.

HAUßMANN, W./ ROTH, A./ SCHWARZ, S./ TRIBULA, C. (Eds.). Einfach übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

HILBERATH, B. J./ HAMMES, E. J. Das Projekt einer "Geistchristologie des Friedens". In: Una Sancta 77 (2022), 27-39.

HILD, C. Hermeneutik und Kreativität christlicher traditio im Kontext des Religionsunterrichts. In: CERCEL, L. / AGNETTA, M. / REICHMANN, T. (Eds.). Dimensionen der Humantranslation / Dimensions of Human Translation. Bukarest: Zeta Books, 2022, 43-63.

THE HOLY SEE. LETTER OF HIS HOLINESS POPE FRANCIS TO THE PEOPLE OF UKRAINE NINE MONTHS AFTER THE OUTBREAK OF THE WAR. Available at: <<https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2022/documents/20221124-lettera-popolo-ucraino.html>>. Accessed on 15/01/2023.

THE HOLY SEE. MESSAGE OF HIS HOLINESS POPE FRANCIS FOR THE 56th WORLD

DAY OF PEACE 1 JANUARY 2023. Available at: <20221208-messaggio-56giornatamondiale-pace2023.pdf (vatican.va)>. Accessed on 28/01/2023.

JOAS, H. Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft, Freiburg: Herder, 2022.

JOB, M. 'Krieg' und 'Frieden' im Altertum: Historisch-vergleichende Überlegungen zur Semantik zweier Wortfeldnamen. In: BINDER, G./ EFFE, B. (Eds.). Krieg und Frieden im Altertum. Trier: WVT, 1989, 27-44.

KAUPP, A. (Ed.). Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2016.

KEHNE, P./ SCHERF, J. "Pax". In: CANCIK, H./ SCHNEIDER, H./ LANDFESTER, M. (Eds.). Der Neue Pauly. Available at: <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e911030>. Accessed on 24/11/2022.

KLAIBER, W. Der Römerbrief, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2012.

KNOP, J. Hermeneutik des geglaubten Gottes. Zum Verhältnis von Glaube und Reflexion in wissenschaftlicher Theologie. In: KIRSCHNER, M. (Ed.). Dialog und Konflikt: Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017, 231-244.

KÖNEMANN, J. Friedenspädagogik in der Praktischen Theologie. Zur Bedeutung und Chance religiöser Bildungsprozesse für eine Erziehung und Bildung zum "Frieden". In: ECKHOLT, M./ AZCUY, V. R. (Eds.). Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2018, 379-388.

KÖRTNER, U. Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision. In: DELGADO, M./ HOLDEREGGER, A./ VERGAUWEN, G. (Eds.). Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 121-135.

KOSTIAL, M. "Frieden". In: CANCIK, H./ SCHNEIDER, H./ LANDFESTER, M. (Eds.). Der Neue Pauly. Available at: <<https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/frieden-rwg-e1400610?lang=de>>. Accessed on 24/11/2022.

LÖW, M. Raumsoziologie, Frankfurt: Suhrkamp, ¹⁰2019.

MEYERS, R. Krieg und Frieden. In: GIEßMANN H.-J./ RINKE B. (Eds.). Handbuch Frieden. Wiesbaden, 2019, 1-42.

MOKROSCH, R./ SPIEGEL, E. Art. Friedenspädagogik. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. Available at <Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de>. Accessed on 08/12/2022.

NAURATH, E. Friedenspädagogik als Übersetzungsaufgabe religiöser Bildung. In: HAUßMANN, W./ ROTH, A./ SCHWARZ, S./ TRIBULA, C. (Eds.). EinFach übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit. Stuttgart: Kohlhammer, 2019, 177-184.

OORSCHOT, F. v./ ZIERMANN, S. (Eds.). Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.

REUTER, H.-R. Frieden. Politisch, politologisch, sozialetisch. In: RGG. Available at: <https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/*-COM_07931#d97885301e379>. Accessed on 22/11/2022.

RICH, J. War and society in the Roman world. London: Routledge, 1995.

SCHMIDT-LEUKEL, P. et al. Art. Frieden. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Available at: <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_07931>. Accessed on 23/11/2022.

TACKE, L. Das Entdecken neuer Sprachwelten – Grundlinien einer heterogenitätssensiblen Sprachbildung im Religionsunterricht. In: RpB 45 (2022), 101-110.

WELWEI, K.-W. Si vis pacem, para bellum – eine Maxime römischer Politik? In: BINDER, G./ EFFE, B. (Eds.). Krieg und Frieden im Altertum. Trier: WVT, 1989.

WOOLF, G. Roman Peace. In: RICH, J. (Ed.). War and society in the Roman world. London: Routledge, 1995, 171-194.

A PAZ NA BÍBLIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-08>

*Cássio Murilo Dias da Silva*¹

*Isidoro Mazzarolo*²

Introdução

Com alegria colaboramos com a publicação em homenagem ao nosso caro amigo Erico João Hammes, que há anos pesquisa e escreve sobre a Cristologia da Paz. Por isso, julgamos oportuno repropor aqui três breves estudos³ que apresentam uma visão panorâmica da temática da paz nas Sagradas Escrituras judaico-cristãs, cujo conjunto é chamado de "Bíblia". O volume assim designado é formado por livros de diferentes autores, que viveram em diferentes épocas e com diferentes arcabouços culturais e diferentes concepções teológicas. Por isso, para uma compreensão mais clara da evolução do conceito de "paz" nos escritos canônicos para o judaísmo e o cristianismo, é necessário iniciar com um esboço histórico dos tempos bíblicos. Somente após tal exposição, será possível tratar da paz como conceito teológico nas duas grandes partes que compõem a Bíblia: Antigo e Novo Testamentos. Este artigo, portanto, terá três grandes partes: a história da paz (ou da sua ausência) nos tempos bíblicos; a paz na literatura veterotestamentária; a paz na literatura neotestamentária.

¹ Doutor em Ciências Bíblicas. Foi professor na graduação e na pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Presidente da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB) para o biênio 2023-2024. E-mail: cassio.silva@puhrs.br

² Doutor em Exegese Bíblica. Foi professor na graduação e na pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: mazzarolo.isidoro@gmail.com

³ Artigos originalmente publicados em: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (orgs.). **Dicionário de cultura de paz**. Curitiba: CRV, 2021. vol. 2, pp. 225-241. Os dois volumes deste dicionário estão disponíveis para aquisição em <https://www.editoracrv.com.br/produtos/departamentos/21-dicionarios>. O próprio Erico Hammes escreveu um artigo (*Esperança*, no volume 1). Trata-se de uma obra preciosa, com múltiplas abordagens sobre a sociedade em que vivemos e aquela que queremos construir.

1 A TERMINOLOGIA E A HISTÓRIA DA PAZ NA BÍBLIA

Cássio Murilo Dias da Silva

1.1 A terminologia da paz na Bíblia

Embora o conceito “paz” na Bíblia tenha uma grande riqueza semântica, o vocabulário que o exprime é muito restrito. Em cada uma das línguas que podem ser consideradas “bíblicas” – hebraico, grego e latim –, há um termo predominante: *šalōm*, *eirēnē* e *pax*. Obviamente, uma vez que esses três vocábulos provêm de culturas diferentes, de povos com histórias políticas, sociais e religiosas diferentes, é natural que cada um deles tenha nuances próprias e que não são plenamente supridas pelos outros dois.

O hebraico *šalōm* é usado para definir tanto o bem-estar coletivo (ausência de conflitos bélicos entre povos, progresso econômico, alimento para a população) como o individual (superação de conflitos entre vizinhos, saúde e moradia para cada pessoa). Sem perder as demais dimensões, o termo grego *eirēnē*, é preponderantemente utilizado para definir a ausência de guerras. Quanto ao termo *pax*, embora nenhum texto bíblico tenha sido escrito originalmente em latim, a tradução para esta língua imprimiu ao conceito de “paz” uma carga interpretativa provinda do direito romano: paz é um dos efeitos de acordos e contratos entre povos e entre indivíduos.

Para se falar de paz na Bíblia, é necessário, portanto, situar os textos bíblicos primeiramente nos contextos histórico-culturais em que surgiram para compreender o conceito sem as contaminações das posteriores traduções e interpretações.

1.2 A história da paz nos tempos bíblicos

O atual texto do Antigo Testamento é o resultado de uma compilação de textos redigidos e reelaborados ao longo de cerca de um milênio. Isso significa que o conceito de paz naquela porção do texto bíblico é devedor de vários fatores históricos, culturais, sociais e religiosos, bem como de diferentes opções teológicas.

Por tal razão, convém iniciar com uma análise, ainda que superficial, do tema da paz nos diferentes momentos históricos do período veterotestamentário. Tal exposição permitirá situar o desenvolvimento do conceito nos vários blocos do conjunto literário-teológico.

1.2.1 Os inícios de Israel

Embora o relato bíblico apresente uma narrativa linear, centrada, a princípio, em poucos personagens e, posteriormente, seus descendentes, a história real da formação do povo de Israel é um processo bastante obscuro e marcado por conflitos de toda sorte. A teoria tradicional, baseada nos episódios bíblicos, constitui o chamado "modelo da conquista". Mas é insuficiente para responder aos vários questionamentos levantados pela arqueologia. Surgiram, então, outras propostas para explicar como Israel tornou-se um povo. Os principais são: modelo dos dois êxodos, modelo da revolução camponesa, modelo do assentamento pacífico (GOTTWALD, 1986, 201-243). Não obstante a diversidade, em todos esses modelos (incluindo o modelo da conquista), a paz para o grupo que, mais tarde, será conhecido como "povo de Israel" é o resultado da vitória sobre os demais povos que também desejam a supremacia no território de Canaã. A paz, portanto, provém do sucesso em derrotar e, eventualmente, submeter outros grupos étnicos e outras populações.

1.2.2 Do período monárquico ao exílio na Babilônia

Com o advento da monarquia, nas últimas décadas do segundo milênio a.C., embora a paz continue a ser o resultado de empreitadas bélicas, a centralização administrativa permitiu que o emergente estado de Israel praticasse o caminho da política para chegar à paz com populações do mesmo território e com nações vizinhas. Tratava-se, porém, de uma paz frágil e baseada grandemente na submissão de Israel e Judá às superpotências da época: Egito, Assíria e, posteriormente, Babilônia. Entre os interesses dos grandes impérios no território de Israel, há um eminentemente prático: trata-se de uma região fronteira, que serve de escudo em caso de ataque do império adjacente.

Entre os séculos X e VI a.C., esses impérios se alternaram na dominação de Canaã e os reis de Israel e Judá seguiram a política de aliança por conveniência, não só para se garantirem em seus tronos, mas também para evitar campanhas militares que destruiriam o território e seus habitantes. Todavia, alianças mal calculadas e opções políticas desastrosas levaram às quedas de Israel (reino do Norte), em 722 a.C., sob a Assíria, e de Judá (reino do Sul), em 586 a.C., sob a Babilônia. A Assíria impôs um processo de miscigenação de povos dominados e, por conseguinte, quebrou a unidade racial do Israel do Norte, o que impediu que qualquer possibilidade de reerguimento do povo. Diferente, porém, foi o destino de Judá. Uma parte da população foi exilada para Babilônia e, não obstante tal adversidade, um grupo de pensadores conseguiu catalisar a esperança dos deportados em uma paz que implicava não só a volta à Judeia, mas também a reconstrução do país e da sociedade. Tal paz seria possibilitada pelo banimento de práticas religiosas politeístas, pelo respeito às imposições imperiais e por uma idealizada (re)unificação do povo.

1.2.3 Sob as dominações persa e helenista

Na segunda metade do século VI a.C., as vitórias da Pérsia sobre a Babilônia permitiram que tal esperança paz deixasse de ser um discurso de encorajamento. O retorno dos exilados à terra da Judeia, porém, não foi marcado por um ambiente geral de paz e, sim, pelo conflito entre os repatriados que chegavam e os autóctones que haviam permanecido na terra. Estes, uma população ignorante e empobrecida, se viram ameaçados e menosprezados por aqueles, que voltavam enriquecidos e com a autoridade concedida pelo império persa. Várias rusgas se criaram e algumas delas continuam vivas ainda hoje.

Entre 333 e 323 a.C., o macedônio Alexandre derrotou a Pérsia e estabeleceu um império ainda maior. Diferente dos conquistadores que o precederam, Alexandre acreditava que a *eirēnē* em todo o seu império deveria ser solidificada pela imposição da cultura grega: língua, costumes, religião e filosofia serviriam como cimento ideológico para civilizar e garantir a harmonia entre povos que, anteriormente, eram inimigos entre si. Mas a morte prematura de Alexandre resultou não apenas na

fragmentação de seu vasto império, como no conflito entre os novos reinos. Dois deles – o Egito ptolomaico e a Babilônia selêucida – disputavam o território que servia de fronteira: exatamente a faixa de terra na qual se encontra Israel. Mais uma vez, a paz para o povo da Bíblia é ameaçada pelos interesses das grandes potências; mais uma vez, o território de Israel é desejado para servir de escudo em eventuais conflitos militares.

Durante os cerca de cento e vinte anos em que a Judeia esteve sob o domínio dos ptolomeus, a tolerância cultural e religiosa imperial garantiu um período de paz e prosperidade, ainda que relativas, escorado também na grande autonomia concedida ao sumo sacerdote. Religião, economia e política serviam de espora para a harmonia social.

A situação mudou, porém, com a passagem para o domínio dos selêucidas, no ano 200 a.C. Os novos senhores da Judeia gradativamente impuseram um processo de helenização que provocou uma divisão interna no povo judeu: enquanto alguns grupos simplesmente aceitaram de bom grado as novidades culturais e religiosas do helenismo, outros assumiram uma postura de resistência até as últimas consequências. Isso fez estourar, em 165 a.C., um conflito religioso e militar conhecido como “a revolta dos macabeus”. A relativa paz, que reinava durante o domínio ptolomaico chegou ao fim.

A revolta macabaica obteve sucesso e conquistou a independência de Judá, em parte porque o império selêucida estava enfraquecido, em parte porque conseguiu unificar diversos grupos ao redor de um projeto de independência. Tal objetivo foi alcançado, mas jogou o país em um período de instabilidade social, agravada pelas intrigas dos que se digladiavam pelos cargos de sumo sacerdote e de rei.

Esta situação atingiu seu ápice em 63 a.C.: a disputa de dois irmãos pelo trono levou um deles a pedir ajuda a Roma, que prontamente, não sem maiores interesses, interviu e “pacificou” a Judeia, isto é, tornou-a uma província romana, ocupou-a com legiões e impôs tributos à população.

1.2.4 O período romano

A paz promovida por Roma nunca foi plenamente aceita. Após um século de dominação romana na Judeia, provocações de ambas as partes – judeus, de um lado; o procurador romano Géssio Floro, de outra – levaram à primeira revolta judaica contra Roma, entre 66 e 74 d.C. Este conflito, que durou de seis a sete anos, e teve como saldo a destruição de Jerusalém e do templo e o extermínio de metade da população da Judeia (os historiadores Tácito e Flávio Josefo falam de seiscentos mil mortos!) O massacre novamente pacificou a Judeia; mas não por muito tempo. Nem cinquenta anos depois, em 130, o imperador Adriano decidiu erguer, no exato local em que antes estava o templo de Jerusalém, um templo a Júpiter Capitolino. Isso fez estourar nova rebelião, em 131. Liderada por Simão bar Kokhba, este novo conflito durou cerca de três anos e meio e, mais uma vez, terminou com a derrota dos judeus, em um rio de sangue, ainda maior do que o que correu na revolta anterior: fala-se de oitocentos e cinquenta mil mortos. Novamente, Roma impôs à Judeia a sua *pax*: Jerusalém foi transformada em colônia romana e teve seu nome mudado para *Aelia Capitolina*; um número não calculado de judeus vendidos como escravos e os que continuaram livres foram proibidos de entrar na cidade.

1.3 Conclusão

Esta é a breve história da paz (ou falta dela) nos tempos bíblicos, um esboço carente de detalhes, mas que nos ajuda a compreender diferentes projetos de paz entre povos: domínio, submissão, assimilação cultural, pagamento de tributos etc. No cenário internacional, Israel e Judá jamais foram protagonistas. Ao contrário, sempre estiveram à mercê das grandes potências e, portanto, a paz sempre esteve condicionada e ameaçada. Mas este mesmo cenário internacional tem seus reflexos na paz interna, isto é, na paz vivida e praticada, ou, inversamente, rompida e violada, entre indivíduos e entre grupos de uma mesma sociedade. Neste ponto, é necessário passar ao texto bíblico.

2 A PAZ NO ANTIGO TESTAMENTO

Cássio Murilo Dias da Silva

O substantivo hebraico *šālōm* provém da raiz *šlm*. Esta raiz, presente em todas as línguas semitas, tem como significado primeiro “ter o suficiente”, “estar completo” etc. Os conceitos de “paz” e “bem-estar” derivam, portanto, desta ideia de completude e perfeição, seja na esfera individual e familiar, seja na esfera coletiva e nacional. Obviamente, essas duas esferas por vezes se sobrepõem e são interdependentes. Aqui, porém, convém apresentá-las separadamente.

2.1 A paz da pessoa e da família

Na esfera individual e familiar, pode ser um desejo para si mesmo ou para outra pessoa (Ex 4,18; Jz 18,6; 1Sm 1,17; 2Rs 5,19), mas pode ser também o principal conteúdo de uma bênção (Nm 6,26). A expressão hebraica equivalente aos nossos “Como vai?” e “Tudo bem?” é a interrogação *hăšālōm?*, que literalmente é traduzida como “Há paz?” (Gn 29,6; 43,27; 2Sm 20,9; 2Rs 9,17-18.22). Analogamente, a expressssão *š' l pšālōm*, literalmente “perguntar pela paz”, equivale indagar se alguém está bem e com saúde (Gn 43,27; Ex 18,7; 1Sm 10,4; Jr 15,5).

O termo *šālōm* é raro nos corpos legais veterotestamentários (Ex 20,1–23,33; Levítico e Deuteronômio). Não obstante, diversas estipulações têm como objetivo criar um ambiente de paz entre indivíduos, seja indicando como evitar e superar conflitos (Ex 21,28-36; 23,1-9; Lv 19,11-18), seja estabelecendo os limites toleráveis da violência e da vingança (Ex 21,22-25; Lv 24,17-20; Dt 19,21). O vínculo entre cumprimento das leis e a paz (individual e social) é claramente expresso em Lv 26,6: a paz do indivíduo e da família é consequência direta do cumprimento dos preceitos da aliança com Deus.

Esta concepção tem seu natural desenvolvimento na teologia da retribuição temporal: a morte é o fim definitivo para o ser humano e, portanto, o prêmio ou o castigo a ele reservados serão vividos ainda em vida. Em palavras pobres, “aqui se faz, aqui se paga”. Mais do que uma doutrina explicitamente formulada, a teologia

da retribuição é uma visão de mundo segundo a qual a paz, a saúde, a vida longa e a riqueza formam a recompensa reservada ao justo por sua boa conduta (Pr 3,2.17; 12,20; Eclo 1,18) e que ele gozará ainda em vida. Tal visão de mundo, no entanto, é questionada pela realidade: o sofrimento do justo deixa claro que tal teologia não é infalível (Jó; Ecl 4,1-4; 8,11-14). Tal impasse só encontrará uma solução no livro da Sabedoria, cujo autor conhece a filosofia platônica e dela toma por empréstimo e adapta o conceito da imortalidade da alma: na outra vida, os justos receberão a paz, ao contrário dos ímpios (3,1-12).

2.2 A paz da sociedade e da nação

No âmbito coletivo e nacional, destaca-se o conceito de "aliança de paz" (Nm 25,12; Ez 34,25; 37,26): a paz não acontece por acaso, mas é decorrência do compromisso, tanto dos indivíduos, como de grupos. O natural desenvolvimento deste conceito encontra-se nas afirmações de que não pode haver paz sem justiça e verdade. Esta temática do compromisso social unido à paz é preponderantemente explorada pelos profetas, dos quais colho apenas os exemplos mais significativos.

No século VIII a.C., Amós é enviado a denunciar comportamentos que corroem as bases de uma sociedade opulenta e aparentemente em franco progresso. No Israel do Norte, durante o reinado de Jeroboão II (783-743 a.C.), há ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres. A prosperidade econômica do país mascara a crescente pobreza da maior parte da população (Am 6,1-6; 8,4-6). A pregação de Amós desmascara as práticas de governantes e latifundiários, bem como o uso da religião para legitimar a opressão e a falta de paz social (Am 4,4-5; 5,4-7.21-27).

Pouco tempo depois de Amós, Oseias aprofunda os vínculos entre idolatria e injustiça social: a falta de paz na sociedade é consequência direta da infidelidade à aliança com Deus. (Os 4,1; 6,4). Embora as práticas religiosas continuem acontecendo, elas são atos vazios, porque não são acompanhadas daquilo que realmente interessa a Deus: o *hésed*. Esta palavra hebraica normalmente é traduzida como "misericórdia"; mas melhor seria "solidariedade, gratuidade, lealdade". Assim, ao afirmar que deseja "*hésed* (solidariedade) e não sacrifícios" (Os 6,6), Deus

descarta todo ritualismo e devoção que não seja acompanhada do compromisso ativo com a dignidade humana.

Também Isaías considera a paz a principal consequência da prática da justiça (Is 32,17). Isaías nasceu e viveu em Jerusalém e é apaixonado pela cidade. Isso não o impede de ter uma opinião extremamente crítica a respeito das autoridades e do povo em geral. As autoridades não praticam o direito e a justiça e, assim, transformam a cidade em um covil de assassinos e morada dos inimigos de Deus (Is 1,21; 5,8). Contra eles, YHWH anuncia uma vingança (Is 1,24).

Contemporâneo de Isaías, o profeta Miqueias de Morasti Gat elabora uma "teologia da opressão" e divide a sociedade em dois grupos: de um lado, as autoridades civis, militares e religiosas, que lucram com o empobrecimento dos mais fracos; do outro lado, as pessoas a quem o profeta chama de "meu povo" e que são as vítimas das injustiças, dos desmandos e das arbitrariedades (Mi 2,9; 3,3.5). Segundo a etimologia tradicional, a palavra "Jerusalém" significa "cidade da paz". Para Miqueias, porém, a Jerusalém que ele conhece não pode ser a cidade da paz, pois a argamassa usada na construção dos palácios foi misturada com o sangue dos operários (3,9-11) e há na cidade uma cultura generalizada de engano e traição (7,2-6).

Também Jeremias denuncia a mesma situação: não há quem pratique o direito e a verdade (Jr 5,1), o enriquecimento ilícito tornou-se a regra nas relações entre as pessoas (5,26-28) e não há mais limites para a falsidade, a calúnia e o crime (9,1-4). Novamente, a falta de paz na sociedade provoca em Deus o desejo de se vingar de seu povo (5,9.29; 9,8).

Esses profetas têm em comum a denúncia das injustiças: sem uma mudança de atitudes não pode haver paz na sociedade e nem paz para a nação. Grosso modo, suas pregações podem ser resumidas em uma única palavra: "Convertam-se!". Sem uma verdadeira conversão – que, na prática, significa abandonar a injustiça e buscar a paz social – não haverá esperança para a nação. Tal apelo, porém, não convence os governantes, as classes abastadas e a população em geral. Por isso, a leitura profética dos acontecimentos históricos interpreta as sucessivas tragédias nacionais: invasões assírias, em 722 a.C. (no Israel do Norte) e em 701 a.C. (em Judá); invasões babilônicas, em 597 e 587 a.C. (em Judá). Estas derrotas militares trazem a

destruição da Samaria, de Jerusalém e três ondas de deportação. Para os profetas, tais catástrofes não são apenas resultado de políticas internacionais desastrosas, e sim castigos pela recusa a construir a paz social, baseada no direito, na justiça e nas retas práticas religiosas (Am 2,6-16; 3,9-12; Os 13,12-14,1; Mi 3,12; Jr 5,10-17).

O exílio na Babilônia, datado entre 586 e 538 a.C., exige que profetas como Ezequiel e um grupo anônimo conhecido como Segundo-Isaías forjem a esperança em um novo tempo de coesão social e, conseqüentemente, de paz (Ez 39,21-29; Is 48,16-22; 54,11-17; 55,12-13).

O retorno à Judeia, autorizado por Ciro, em 538 a.C., faz surgir uma nova leva de profetas, cuja pregação tem como foco a reconstrução social, uma empreitada que não será possível sem a união dos indivíduos, das classes e, mais ainda, dos repatriados com os autóctones. Com o discurso que poderia ser resumido em "Vamos nos unir!", Ageu, Zacarias e um grupo de profetas anônimos conhecidos como "Terceiro Isaías" dão razões e finalidades variadas para a busca constante da paz e da concórdia: reconstruir o templo e as práticas religiosas baseadas na fidelidade a Deus (Ag 2,15-19; Zc 8,9-13), eliminar a falsidade e os tribunais iníquos (Is 56,1-2; Zc 8,14-17), construir uma nova sociedade baseada na justiça, na verdade e na solidariedade (Is 58,6-12).

2.3 A paz como obra do Messias

A pregação profética acerca de um reino de paz e justiça abriu espaço para o seguinte questionamento: Se a paz é um desejo de todos, por que ela não se realiza?

A tal pergunta, podem ser dadas diferentes respostas. Uma delas é que, para evitar que os interesses pessoais e os condicionamentos subjetivos prejudiquem o esforço coletivo, é necessário alguém que lidere o povo nesta empreitada. Por isso, gradativamente surge a figura do Messias. O termo hebraico *māšîaḥ* significa "ungido" (traduzido para o grego como *chrēstós*, e daí "Cristo"). Tal adjetivo diversas vezes é aplicado ao rei, como o unguido por Deus para desempenhar as funções de governo (1Sm 16,6; Sl 2,2; 18,51; Is 45,1). Por meio de seu unguido, Deus conduz a história.

Diversos textos proféticos, ainda que não utilizem a palavra *māšîaḥ*, descrevem as funções deste personagem, que aos poucos adquire contornos míticos. Assim, por exemplo, Is 9,1-6, um poema que, segundo alguns estudiosos, foi composto como o canto para a entronização do rei Josias (640-609 a.C.). O v. 5 apresenta os títulos do novo regente; o quarto deles é "Príncipe de paz". Também Is 11,1-9 fala de um descendente de Davi que estabelecerá a paz na sociedade e a paz na natureza. Igualmente em Mi 5,1-5, um descendente de Davi contará com a força divina para estabelecer a paz e rechaçar a violência assíria.

Não obstante, as constantes decepções com os reis humanos e, mais ainda, o fim da monarquia davídica fazem com que o Messias se torne um personagem idealizado e pertencente ao tempo escatológico, isto é, ao período final da história humana, quando tudo será transformado. No tempo escatológico, não haverá mais violência, injustiça, guerra, fome, desemprego, doença; todos terão saúde, educação, moradia e vida plena.

O verdadeiro Messias, portanto, será identificado por sua prática e muito tem a ver com a construção da paz. Segundo Zc 9,9-10, o verdadeiro Messias é justo, humilde e, diferente dos reis que promovem a truculência e o conflito social, ele não anda pela cidade montando um cavalo (animal para os tempos de guerra), e sim montando um jumentinho (animal para os tempos de paz). As ações do verdadeiro Messias em favor principalmente dos pobres são descritas um pouco mais detalhadamente em Is 61,1-3: ele devolve a esperança a quem a perdeu, ele liberta os prisioneiros, ele enxuga as lágrimas dos enlutados, ele transforma a tristeza em alegria; mas também tem autoridade para exercer a vingança de Deus contra os que se opõem ao projeto divino para a paz.

2.4 Conclusão

No Antigo Testamento, diversas normas e estipulações visam estabelecer e manter a paz entre indivíduos e grupos sociais. Diversas leis têm como objetivo orientar tomadas de decisão nos mais diferentes âmbitos da vida pessoal e comunitária para que a convivência segura e pacífica esteja assegurada e, eventualmente, corrigir desvios. Deste modo, a paz é considerada consequência da

fidelidade aos preceitos da Torá.

Ainda antes de serem redigidos os códigos legais que hoje temos em nossas Bíblias, a pregação profética estabelecia o vínculo entre paz social e prática da justiça. Mas a constatação de que a paz só virá com o compromisso dos indivíduos trouxe também a consciência das dificuldades para que isso aconteça. Foi natural, portanto, que surgisse a expectativa da chegada de alguém capaz de catalisar consciências e energias de cada pessoa para que o projeto de paz se torne realidade. Este personagem, cujos traços são descritos e encontrado em textos das mais diversas tradições é genericamente denominado "messias".

Os textos considerados "messiânicos" têm, portanto, um forte aspecto político e a paz a que se referem não é o paraíso celeste. Para aplicá-los a Jesus de Nazaré, os autores do Novo Testamento tiveram de redimensionar o conteúdo e o alcance daquelas promessas. Ainda que a ressurreição e a ascensão de Jesus tenham aberto perspectivas novas para o conceito de uma paz definitiva e plena, continua válido o desejo de uma paz histórica e pontual, que se adequa a cada nova circunstância histórica e torna realidade o princípio de que "justiça e paz se abraçam" (Sl 85,11).

3 A PAZ NO NOVO TESTAMENTO

Isidoro Mazzarolo

A paz pode ser considerada um sonho, uma utopia ou uma ambição ilusória diante das perversidades dos construtores da violência e da morte; no entanto, é um anseio profundo de todo o ser humano. Ela é um estado da alma que sonha com as realidades do corpo e da matéria. A tradição cristã consagrou belas páginas a esse tema e Jesus disse que a sua paz seria diferente daquela que o mundo costuma propor.

A paz tem um vínculo messiânico, pois Jesus se transforma na expectativa concreta da paz, no cântico de Zacarias e no coro dos anjos (Lc 1,79; 2,14). O Messias é o príncipe da paz, mas não é simples, porque o príncipe deste mundo sempre procura desestabilizar a paz (Jo 14,30).

O lexema *paz* aparece cerca de 100 vezes no NT, sendo que destas, 13 vezes

em Lucas e 11 vezes em Rm. Lucas e Paulo acentuam as características de Deus como aquele que deseja a paz, a concórdia e o amor. A imagem de Deus, como o autor da paz entregue ao mundo através do Filho é diferente da paz do mundo (Jo 14,27). A paz que Jesus trouxe ao mundo combina com a graça, com a justiça e com o amor. Paulo, nas saudações às igrejas ou em suas despedidas, associa de modo indelével a paz com a graça.

3.1 Paz e graça

A combinação de *eirēnē* com *charis* acontece dezoito vezes (Rm 1,7; 16,20; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; Cl 1,2; 1Ts 1,1; 2Ts 1,2; 1T 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4; Fm 3; 1Pd 1,2; 2Pd 1,2; 2Jo 1,3; Ap 1,4). A graça e a paz são sempre de Deus e de Jesus Cristo, indicando que ela não é uma propriedade do ser humano, mas um dom que procede do alto. Deus é o feitor absoluto da paz, pois é ele quem submete satanás como feitor do mal (Rm 15,33; 16,20; 2Cor 13,11; Fl 4,9; 1Ts 5,23; 2Ts 3,16; Hb 13,20).

3.2 A paz no Novo Testamento

No contexto dos dominadores, a paz é o direito do opressor e que, depois de tiranizar, exige ser chamado de benfeitor (Lc 22,25). O cristianismo nasce no ambiente do Império Romano e, para os romanos, a paz consistia na imposição da ordem, da segurança e da prosperidade de Roma. Entretanto, para tal, empregava-se a força, a violência e a filosofia da submissão.

A paz, no NT, tem um conceito novo e próprio. Não é apenas a ausência de guerras e conflitos por causa da força e do poder de subjugar revoltas, mas é a construção e a restauração das relações rompidas pelo mal, pelo ódio e o pecado. A paz é impossível sem o perdão e a compaixão.

A paz de Jesus não é como a do mundo. Jesus insere outro conceito de paz e, conforme o relato joanino: *Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo* (Jo 14,27). Jesus é o embaixador direto do Pai e, se o Pai é o dador da paz, Ele é quem tem a maior autoridade para transmitir ao mundo a missão do Pai (Jo 1,17-18). Sob essa ótica, Jesus afirma que não veio para julgar ou condenar o

mundo, mas sim, para salvá-lo. Através de gestos, palavras e ensinamentos, ele mostrou as formas concretas da instauração da paz. A *eirēnē* é tudo o que envolve o bem-estar, a saúde, a dignidade, o respeito e a identidade de alguém. Viver em paz, estar em paz ou estar de bem com o maior número de pessoas é algo desejado por todo ser humano, mas ainda não é a paz de Jesus. Não se pode entender a paz de Jesus com o estado de pacificidade, de calma e ausência de conflitos. Ele próprio exorta sobre as possíveis dificuldades na construção da paz, mas não há outro caminho senão o do perdão e do amor: *Amai os vossos inimigos e fazei o bem aos que vos perseguem* (Mt 5,44-45; Lc 6,27-28). A paz é andar na contramão da lógica do mundo e da busca infinita de privilégios às custas das injustiças.

Jesus mostrou que a paz anda de mãos dadas com a caridade e a compaixão (*eirēnē; charis kai eleos*; cf. Mt 12,7; [Os 6,6]; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Hb 4,16; 2Jo 1,3). No envio dos discípulos, Jesus colocou-lhes três imperativos categóricos: anunciar a Boa Nova; curar todas as enfermidades; e expulsar os demônios (Mc 3,14-15; Mt 10,1; Lc 9,1-2). Mesmo sendo enviados como cordeiros no meio de lobos (Lc 10,3), eles não deveriam omitir o anúncio da paz a ninguém, pois se a paz fosse acolhida, retornaria para eles (Lc 10,5-6).

As curas, os ensinamentos e as mudanças de comportamento são formas de paz. A paz pode começar pela *cura física*, mas depois chega à *cura espiritual*: a cura do cego de nascimento (Jo 9,1-41); o *perdão dos pecados* à mulher pecadora (Jo 8,1-11); a transformação de mentalidade e superação de paradigmas arcaicos e envelhecidos de Nicodemos (Jo 3,1-10); a transformação da vida de corrupção e pecado de Zaqueu (Lc 19,1-10); a superação de entraves e preconceitos como a reanimação da filha de Jairo (Mc 5,41-43); a superação da exclusão e dos preconceitos religiosos e culturais obsoletos na cura da hemorroísa (Mc 5,30-34); a inclusão dos excluídos nas refeições com os pecadores (Mc 3,18-22); e muitos outros. Ao ver a força espiritual da hemorroísa, Jesus lhe diz: *Vai em paz, a tua fé te salvou* (Mc 5,34). Portanto, a fé contribui para alcançar a paz, como transformação de situações de sofrimento e dor.

A bem-aventurança da paz: os eirēnopoioi (os construtores da paz, Mt 5,9). Não se trata de uma conjuntura estática ou passiva, confundindo-se com pacifismo, quietude ou inércia. É a combinação do verbo *poieō* (fazer) e do substantivo *eirēnē*

(paz). Trata-se do agente que passa da concepção à ação. Assim, os construtores da paz são os que agem, edificam e estabelecem paradigmas novos para a economia, a política e a religião. Quem se envolve na construção da paz pode também ser chamado, em alguns casos, de pacificador, quando entra em ação para diminuir a violência ou proporcionar a reconciliação em algum conflito. Os construtores da paz se sentem chamados a intervir em conflitos, em dificuldades e em situações críticas alheias e, diante disso, muitas vezes entram em situações de perigo.

A expressão análoga aparece em Cl 1,20 e, aqui, a construção da paz é associada ao sangue da cruz, pois Jesus Cristo, pelo seu sangue na cruz, pacificou todas as criaturas. Foi na sua carne que Ele desfez a inimizade entre o homem velho, o da lei e o homem novo, o da compaixão e do amor, construindo a paz entre os dois (Ef 2,15). Construir a paz é olhar mais longe, no horizonte, na política, na economia, na religião e na sociedade. Os construtores da paz buscam devolver a paz a quem lhe foi defraudada e clamam pela justiça.

A paz é um estado de espírito ou de alma, mas, para quem deseja alcançá-lo, não raro, precisa passar pelo sofrimento. Jesus afirmou que os profetas e muitos outros que vieram antes já haviam experimentado o sofrimento por acreditarem nesse sonho (Mt 5,11-12). Os construtores da paz sempre se deparam com os fabricantes da guerra e do ódio (Jo 15,25). É a primeira saudação que os arautos do Evangelho devem anunciar ao entrar em uma casa ou ao encontrar alguém (Mt 10,13). A paz como sabor e sentido da vida (Mc 9,50). A paz é sempre a busca da concórdia, do entendimento e da justiça (Tg 3,18). Jesus dá a paz como sinônimo de fé, confiança, amor, transformação e realização plena das necessidades humanas e espirituais, mas o primeiro passo é a solidariedade humana e depois a fé, como mostrou Jesus após da cura do cego ao perguntar-lhe: *Crês no Filho do Homem?* (Jo 9,29). A paz de Jesus é um dom messiânico, prenunciado pelo profeta Isaías (Is 9,5-6) e Miqueias (Mq 5,4). Ela é parte integrante e indissociável do anúncio do Evangelho (Mt 10,13- Lc 10,5-6). Anunciar a paz é transmitir a força transformadora do amor, da compaixão e da libertação (Lc 2,14.29; 7,50; 24,36). Nessa dinâmica, a paz de Jesus não é a paz que os reis ou magnatas do mundo oferecem. A paz de Jesus vem do seu próprio lema de missão, ligado à unção do Espírito: libertar de todas as prisões, curar todas as cegueiras, anunciar a todos, sem distinção, a chegada da

graça do Senhor (Lc 4,18-19; cf. Is 58,6; 61,1-2).

A paz, na obra de Lucas, tem três notas específicas. A *primeira* está no cântico de Zacarias (Lc 1,79) exaltando a misericórdia de Deus, que, em Jesus Cristo, iluminou o mundo que jazia nas trevas e permitiu aos seus filhos reencontrarem as pegadas corretas no caminho da paz. A *segunda* aparece no nascimento de Jesus, quando os pastores escutam o cântico dos anjos, os quais proclamam: *Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos filhos que Ele ama* (Lc 2,14). Este mesmo refrão é proclamando pelas multidões na entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (Lc 19,38). A *terceira* incidência especial está na saudação aos discípulos, em Jerusalém, reunidos a portas fechadas com medo de sofrerem perseguições por parte dos anciãos e sacerdotes, após a ressurreição: *A paz esteja convosco* (Lc 24,36)! Essa saudação encontra um tríptico paralelismo no evangelho de João e, num contexto semelhante (Jo 21,19.21.26). É a paz que ilumina, que instrui e que espanta o medo diante dos desafios da vida. O relato da paz, na tríptica invocação joanina, está a doação do Espírito Santo para o perdão dos pecados e a reconciliação de todos os corações.

3.3 A paz nos escritos paulinos

Paulo utiliza um binômio consagrado nas saudações em suas missivas às comunidades: *charis hymin kai eirēnē* (1Ts 1,1; 2Ts 1,2; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Fl 1,2; Ef 1,2). A paz é a irmã inseparável da graça. Ao dirigir-se às igrejas da Ásia, da Macedônia, da Acaia e de Roma, Paulo lhes deseja saúde, coragem, concórdia e unidade diante das dificuldades. Paulo entende com clareza o mandato de Jesus: o presente de quem está chegando para quem está em casa. Os missionários eram embaixadores do Evangelho de Jesus Cristo e não *donos da missão* como exorta Paulo. Deveriam comportar-se como administradores dos mistérios de Cristo (1Cor 4,1-5).

A paz e a graça possuem um caráter universal e não podem ser condicionadas a uma cultura ou religião. Paulo também não condiciona sua saudação aos cristãos, aos convertidos ou, mais ainda, aos seus simpatizantes, mas a todos os que estavam em uma comunidade local: *pasim tois ousin en Rōmē; agapētois Thou, klētois hagiois,*

charis hymin kai eirēnē apo Theou Patros hēmon kai Kyriou Iēsou Christou [A todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados santos, graça a vós e paz da parte de Deus, nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo (Rm 1,7)]. Desta forma, o Apóstolo dos Gentios saúda as comunidades, incluindo os que pela primeira vez ouviriam falar dele, através da leitura das missivas.

A paz é também *reconciliação* com Deus entre culturas diversas, exemplificadas nos dois paradigmas clássicos: judeus e greco-romanos (Rm 2,10). As discórdias dividem os irmãos e separam-nos da cruz de Jesus Cristo (1Cor 1,10-25). Não se trata de coisas meramente humanas, pois a razão do Evangelho não encontra no mundo senão sinais de loucura, mas, para os que creem, é sinal de redenção. Desta forma, a paz e o Evangelho não procedem de buscas humanas, mas sim, de mandatos divinos (Gl 1,11-24). Algumas vezes, o fervor evangelizador pode desencadear ciúmes e invejas e, estas recaem sobre as comunidades gerando maus exemplos ou causando divisões (1Cor 1,10-16; Fl 4,2-3). A paz supera o ódio e propõe o amor, mesmo nos momentos mais cruéis das ofensas promovidas pelos irmãos e conhecidos (2Cor 11,1-33). Deus chama os seus filhos para a paz e não para a servidão (1Cor 7,15; Gl 5,1), pois ele é o Deus da paz e quer a concórdia entre todos (2Cor 13,11). A paz é um fruto do Espírito e está associada à alegria e ao amor entre as raças (judeus e gregos), entre os gêneros (homens e mulheres), entre as classes sociais (livres e escravos) e entre cultos e ignorantes (Gl 3,28; Rm 10,12; Cl 3,11).

3.4 A paz nas cartas pastorais e católicas

Na saudação das duas cartas a Timóteo, encontra-se a combinação da paz e da graça com a misericórdia: *charis eleos eirēnē* (1Tm 1,2; 2Tm 1,2). A paz é também compaixão, solidariedade e amor. A paz não tem tempo, mas todo o tempo. É um projeto e proposta muito ligada à vida e ao amor, por isso anda de mãos dadas com a justiça, com a graça, com a compaixão e com amor. O Messias é o rei de Salém, que é o rei da paz (Hb 7,2). A paz é uma busca conjunta (Hb 12,14) e ela não existe sem a concretização da solidariedade com os necessitados (Tg 2,16), por isso o fruto da justiça é a paz (Hb 12,11; Tg 3,18). O Deus da paz reconciliou as criaturas pelo sangue da Aliança do Filho (Hb 13,0). A saudação associando a graça, a misericórdia e a paz é repetida por João (2Jo 1,3); e Judas associa a

graça, a misericórdia e o amor (Jd 1,2). A ausência da paz é simbolizada pela violência do cavalo vermelho o qual tinha o poder de tirar a paz da terra (Ap 6,4). A paz não combina com o derramamento de sangue, com lágrimas ou com dor como frutos de injustiças.

3.5 A paz como o resgate da vocação na mensagem do Ressuscitado

A forma como aconteceu o processo de Jesus deixou os discípulos totalmente desorientados e perdidos. A paixão e a crucifixão pareciam ter apagado tudo o que tinham visto e ouvido; no entanto, as aparições de Jesus redivivo não foram apenas para confirmar a ressurreição, mas para resgatar a própria vocação. Ao aparecer aos discípulos amedrontados e enclausurados temendo represálias daqueles que tinham crucificado o Mestre, ele os saúda da mesma forma que os havia ensinado: *A paz esteja convosco* (Lc 24,36; Jo 20,19.26). Essa paz não é uma garantia da segurança, da tranquilidade e de águas calmas, mas da missão que pode ter conflitos permanentes como ovelhas entre lobos (Lc 10,3). A paz não é a ausência de conflitos, mas é a certeza da assistência do Espírito da Verdade que o mundo não conheceu e não pode receber (Jo 14,17).

3.6 Conclusão

A paz bíblica neotestamentária não é uma quimera, um sonho ou utopia escatológica, ainda que a cidade celeste seja a realização perfeita da paz, da justiça e do amor (Ap 21–22). Ela é um imperativo para todo ser humano no aqui e agora. Jesus não postergou a solução aos doentes, aos marginalizados, aos excluídos e outros para a escatologia, mas sempre perguntou, como ao cego de Jericó: *Que queres que eu te faça* (Mc 10,51; Lc 18,41)? Ao ver o paraplégico da piscina de Bethsathá, em Jerusalém, Jesus toma a iniciativa e lhe pergunta: *Queres ficar curado* (Jo 5,6)?

A paz, como transformação, tem uma primeira dimensão temporal que é *hoje* e, o que não for possível no agora, pode ser projetado para o amanhã. Quem está em necessidade tem pressa, e a paz, como uma plenificação de todas as necessidades do ser, não é algo só para o futuro. A bem-aventurança de Mt 5,9 contempla os que,

agora, constroem a paz. A alegria, a festa, a celebração, a vida não são propostas para o amanhã, mas são *o pão nosso, cada dia, o necessário, dai-nos hoje* (Mt 6,11; Lc 11,3). A vida humana, no que concerne às necessidades fundamentais, não tem um amanhã. O amanhã pertence a outra dimensão, que não cabe aos mortais definir (Mc 10,40).

No horizonte da tradição cristã, a paz abarca todas as dimensões da vida e do ser: é a paz da alma, do corpo, das relações interpessoais, das relações com a natureza e de todos os seres vivos. Ela é o entendimento e a justiça nas relações econômicas, políticas, éticas e religiosas. E o julgamento estará pautado no fazer ou deixar de fazer: *Eu tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber, estava com frio e sem abrigo e me acolhestes...*" (Mt 25,31-46).

Referências

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh*. São Paulo: Paulus, 1986.

HEALEY, Joseph P. Peace (Old Testament). In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. (edição digital).

LOSS, Nicolò Maria. Pace. In: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; GIRLANDA, Antonio (eds.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Milano: Paoline, 1988. pp. 1056-1064.

MAZZINGHI, Luca. *História de Israel das origens ao período romano*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SICRE, José Luis. *De Davi ao Messias*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SICRE, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE DA PAZ E NÃO VIOLÊNCIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-09>

Erico João Hammes¹

Introdução

O presente estudo quer mostrar a íntima relação entre a espiritualidade e o empenho em favor da paz, considerando a violência – presente no mundo e no Brasil – como sendo o conceito abrangente para expressar a contradição à paz. O século XXI, como já se tornou lugar-comum, iniciou sob o signo do retorno da violência religiosa, com o atentado de 11 de setembro de 2001. Ao lado das demais formas cunhadas ao longo do século XX evidenciou-se assim, mais uma vez, o risco de uma vivência religiosa violenta, e mesmo a possibilidade de uma espiritualidade da violência e da guerra. Tendo presente várias das pesquisas já publicadas, sobre espiritualidade da paz, recorrendo à biografia de alguns nomes destacados do pacifismo, estendem-se as implicações para a espiritualidade da paz.

A principal motivação para essa pesquisa vem do contexto de violência, seja na forma de guerras e conflitos armados, com seu elevado número de vítimas, seja na forma de violência do crime nas sociedades locais. O caso brasileiro é particularmente desafiador. Sem estar em conflito armado com outro país e nem se encontrar em guerra civil, registra anualmente, de acordo com dados oficiais, em torno de 100.000 vítimas fatais de causas violentas. Trata-se de um dos mais altos índices mundiais, superior ao da maioria dos índices de países em guerra. Ao mesmo tempo, é um país de grande religiosidade e presença de instituições religiosas, que por sua natureza promovem a espiritualidade. Nasce daí algumas perguntas para serem discutidas. Por um lado, a espiritualidade proposta ignora a violência? Ou

¹ Professor Sênior do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Foi Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemanha.

existirá uma espiritualidade da violência, assim como se pode identificar uma espiritualidade da guerra? Ou a espiritualidade trata a violência apenas como uma fatalidade? De outra parte, como pode constatar-se um anseio de paz e tranquilidade, não seria coerente recuperar e propor uma espiritualidade favorável ao anseio de paz? Quais seriam as raízes de uma tal espiritualidade? Quais seriam suas características?

Quanto à literatura existente, apesar de uma ocorrência relativamente frequente do termo em várias línguas, a elaboração mais abrangente está em R. Coste (1997, p. 399–430). Antes dele, uma coletânea de textos inspiradores foi publicada por *Pax Christi International* (1983). Finalmente, o verbete *Paix*, do *Dictionnaire de Spiritualité* (In VILLER, 1937, p. 40–74 v. 12, t.1), de fato publicado em 1984, dividido em duas partes, apresenta na primeira, uma leitura geral da situação da paz e da guerra entre as nações, especialmente sob o pano de fundo da corrida armamentista, e aborda, na segunda, o tema da paz interior. Além dessas, salvo melhor aviso, não se encontram, obras gerais mais recentes sobre o tema: o que existe são muitas contribuições que se dedicam a aspectos particulares do tema geral.

Dentre os fatores importantes que se precisam levar em conta no contexto atual, cabe destacar o movimento ecológico, o pluralismo cultural e religioso, e as relações internacionais dos processos de globalização.

1 O conceito de paz

A história humana, por um lado, é escrita a partir das diversas formas de violência, e muitas vezes pelas guerras de povos, grupos e pessoas entre si. De outro, está uma tradição de resolução dos conflitos por meios não violentos, portanto, de paz. Poderia dizer-se que a humanidade vive na tensão entre a guerra e a paz, ou entre as formas violentas e não violentas de conviver. O ódio e o amor são os dois polos entre os quais se move a existência humana enquanto é uma história de conflitividade e resolução de conflitos. De certo modo, pode descrever-se esse conflito em termos de Freud como um conflito entre *Eros* e *Thánatos*. A vida, em última instância, depende de forças capazes de resistirem aos impulsos de morte e assassinato, ou seja, de um instinto de autopreservação que para além de uma

simples defesa de ataques também se manifesta na capacidade para resistir com outros sujeitos. Ou seja, a autopreservação requer uma heteropreservação ou heteroproteção: o ódio encontra seu limite na necessidade do amor: no mínimo como uma espécie de egoísmo coletivo ou altruísta.

Os conceitos de paz podem oscilar desde a simples indiferença até a "paz" firmada na destruição do inimigo. A paz, de que aqui se fala, é outra coisa de que o contrário da guerra. Em coerência com os estudos recentes, pode ser descrita como a resolução não violenta e criativa dos conflitos (cf. GALTUNG, 1996, p. 9). Enquanto os conflitos podem ser considerados como parte da própria realidade, a violência é opcional. Assim entendida, a paz está em contradição com toda forma de violência, seja ela física, simbólica, religiosa, ideológica, social, econômica ou cultural. A não violência, por sua vez, traduz literalmente o termo *Ahimsa* (da sânscrito a 'não' + *himsa* 'violência') que, junto com *satyagraha* (do sânscrito *saty* 'verdade' + *agraha* 'firmeza') formavam os termos com os quais Gandhi descrevia o método de resistência e transformação social na África do Sul, primeiro, e na Índia, depois (GANDHI et al. 2007, Kindle Locations 552-558). Trata-se de resolver transformadoramente conflitos, com a firmeza da verdade e sem violência. Mas sua completa superação é possível apenas no amor incondicional ao inimigo. Sob esse ponto de vista, Gandhi fala de Jesus como aquele que foi talvez o que mais praticou a resistência ativa, não violência por excelência (cf. GANDHI et al., 2007 Kindle edition, pos. 809).

A compreensão da paz como a transformação dos conflitos, com a firmeza da verdade, sem violência, elimina a tentativa de usar a paz como um pretexto para a violência ou como alibi para não resolver os conflitos. Muito menos como fuga ao seu mundo interior. Do ponto de vista católico pode tomar-se como aproximação a ideia sintética de R. G. Musto para quem "a construção da paz [*peamaking*] é um princípio ativo que procura libertar todas as pessoas; mas porque é tanto a o fim quanto os meios de salvação [...] converte os corações dos indivíduos para trabalharem em favor da paz e mudar a sociedade de baixo para cima" (MUSTO, 2002, p. 14). A CARTA da Terra (n. 16, item f) entende a paz como "a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas,

com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte". Tem-se, portanto, um caminho e um horizonte para a paz.

O caminho se abre a partir do horizonte, a plenitude a ser atingida ou uma utopia real, na medida em que é capaz de mover para a mudança de relações. Seu início está no coração, no espírito que se converte e se converte sempre, diante da realidade que se lhe apresenta e a cada passo em direção ao horizonte.

2 Em busca de um conceito de espiritualidade da paz

Para os efeitos do presente estudo, considera-se a espiritualidade como a vida que vem de Deus, vida segundo o Espírito Santo. Com essa definição sintetizam-se os dois sentidos do termo espírito: por um lado, o correspondente ao *nous*, ao mental humano; por outro, ao *pneuma* divino (cf. LOUTH, 2004, p. 1843; SUDBRACK, 2006, col. 852-860). Mais precisamente, de acordo com Fiores (1993, p. 347) a Espiritualidade pode ser entendida como "a coincidência do espírito humano com o Espírito divino". A espiritualidade assim conceituada é uma forma de viver em, e relacionar-se com a realidade, como um polo referencial ao qual a pessoa se transcende e se vincula transformadoramente na sua própria qualidade espiritual (*nous*). Embora seja pensável uma espiritualidade sem Espírito Santo, nas religiões não cristãs, ou até mesmo uma espiritualidade para ateus, no cristianismo a vida espiritual é associada teologicamente à Terceira Pessoa da Trindade divina.

É fundamental ter presente que a espiritualidade cristã é, por definição, espiritualidade encarnada uma espiritualidade que "se faz carne", como lembra Fernando Montes (PANASIEWICZ; VITÓRIO, 2014, p. 16-34). Vive da realidade como sua interpelação, ou o clamor ao qual se deve responder. Uma sociedade e realidade conflitivas requerem uma espiritualidade correspondente, a insegurança do próprio conflito e a busca de resolução em meio às incertezas que o acompanham. Assumir a condição, e buscar a compreensão, da realidade, sem subterfúgios, é condição necessária de despojamento para uma espiritualidade da paz. Grandes pacifistas como Gandhi e Luther King, encararam o gigantismo da violência sem abdicarem de sua fé. A espiritualidade da paz se alimenta, em seguida, da solidariedade com as

vítimas da violência, sejam amigas ou inimigas, nacionais ou estrangeiras. O mistério divino se identifica justamente com os derrotados.

No caso brasileiro, justamente porque os referenciais tradicionais de ruptura da paz – a guerra civil, e especialmente a guerra com outros povos – não se verificam, faz-se necessário esse primeiro momento da espiritualidade da paz: a consciência das outras formas de violência. Além da estrutura de desigualdade e injustiça que produz relações constantes de violência, é preciso que as mortes causadas por violência direta sejam levadas a sério. Enquanto milhões de pessoas sofrem constantemente com a fome e a violação de seus direitos humanos fundamentais como a habitação, a saúde, a educação, segurança, aproximadamente 56.000 pessoas são vítimas de assassinato e 46.000, de trânsito (cf. WAISELFISZ, 2014, p. 29; 74 respectivamente). Esses simples dados são suficientes para indicar o quanto essa sociedade é violenta. Numa comparação com outros 100 países, o Brasil aparece em sétimo e quarto lugar nas taxas de homicídios e acidentados e trânsito respectivamente, superando as cifras de muitos países que vivem em guerra. Tanto mais é urgente a elaboração de uma espiritualidade de paz para subsidiar os esforços de paz e não violência.

3 Espiritualidade da paz e Novo Testamento

A espiritualidade cristã da paz compartilha suas raízes com a tradição judaica, em particular do Antigo Testamento, e da existência de Jesus de Nazaré. De um modo geral, a construção da paz é entendida nessa tradição como parte da relação à Transcendência. O impasse da guerra de extermínio total, tornada possível com os modernos arsenais, favoreceu uma hermenêutica bíblica a partir da paz. Para o Novo Testamento, as pesquisas em torno da prática de Jesus de Nazaré, ampliaram os subsídios em favor do pacifismo, não por último, graças aos próprios movimentos pacifistas (cf., p. ex., COSTE, 1991; DEAR, 2008; WILL, 1989).

Especificamente para a Espiritualidade, R. Coste (1997), entende que “a teologia contemporânea deve mostrar que [a paz] diz respeito a todos os aspectos da vida humana e que todos que pretendem seguir Jesus Cristo devem esforçar-se por acolhê-la e concretizá-la em todos os seus aspectos”. Mais ainda: trata-se “de

uma propriedade divina, enquanto paz de Deus, que no Verbo encarnado se torna paz de Cristo" (cf. COSTE, 1997, p. 402). Na mesma linha sugere que a partir da carta aos Romanos, é possível afirmar o entrelaçamento entre a caridade, a justiça e a paz no Novo Testamento, como expressão da verdadeira conversão. A paz se destaca no Reino de Deus, ao lado da justiça e da alegria no Espírito Santo, em contraste com a comida, que era o objeto do dissenso e divisão (cf. *Rm* 14,17-19). A conversão à caridade e à paz traduz o distanciamento do mundo em favor da vontade divina e do que lhe agrada (cf. *Rm* 12,2). Assim, a atitude em relação aos outros será de bênção aos perseguidores, alegria com os que se alegram e chorar com os que choram; solidariedade com os mais humildes "procurando, se possível, viver em paz com todos" e tratando bem aos inimigos para vencer "o mal com o bem" (cf. *Rm* 13, 14-21). Dessa maneira, "a Igreja deve ser uma comunidade de amor e de paz".

A relação da paz ao Espírito Santo, além do texto, mencionado de *Rm* 14, 17, ainda aparece em 15,13. É o Espírito quem concede a paz e "nos ajuda a sermos seus promotores na sociedade humana" (cf. COSTE, 1997, p. 405). Dessa relação afirmada, pode-se adiantar um princípio essencial da espiritualidade da paz: a disponibilidade para ser vinculado ao Mistério Divino; à realidade humana e à criação. A vinculação, por sua vez, gera a responsabilidade e o compromisso de agir transformadoramente em favor da resolução dos conflitos e da criação de novos vínculos.

Destaca, em seguida, René Coste a relação entre a conversão e a paz. A conversão pode ser vista como a passagem do amor receptivo ao amor doação. Lembrando *Is* 30,15, afirma a confiança em Deus como o fundamento da espiritualidade da paz e a consequente "prática da justiça para com todos e da solidariedade em relação aos pobres, no lugar de uma religião formalista, que mascara a injustiça e a violência" (p. 406). À luz de outros textos do Antigo Testamento, sem dúvida, a partir do Evangelho, insere-se aqui o apelo do amor de doação, aparecido em Jesus de Nazaré e que se realiza, pela graça, como "comunhão com Deus que é amor e que é paz", vivida entre o Pai, o Filho e Espírito Santo de uma forma "impossível de outro modo" (p. 407). Esse amor total, destacado pelo autor, possibilita e caracteriza o engajamento em favor da paz. A referência à comunhão divina ilumina a disposição à constituição da comunidade humana, seja ela na amizade, na família ou na sociedade. Segue-se a "confiança em Deus [...] rocha da

espiritualidade e da ação pela paz" (p. 408), lembrando Simeão: "agora, Soberano Senhor, podes despedir em paz o teu servo, segundo a tua palavra" (*Lc 2,29*). Por fim, na oração e na abertura a tudo o que é bom prepara-se o caminho para o advento da paz de Deus e do Deus da paz: "Então a paz de Deus, que excede toda compreensão, guardará os vossos corações e pensamentos, em Cristo Jesus [...]. Então o Deus da paz estará convosco" (cf. *Fl 4,7.9*).

Na opinião de R. Coste, *Rm 8*, o grande texto "sobre a vida cristã no Espírito, situa a espiritualidade da paz no seu centro", pois, "o desejo da carne é a morte, ao passo que o desejo do espírito é a vida e a paz" (cf. *8,2*). Deve notar-se aqui, a dificuldade para a tradução do termo grego *pneuma*, que poderia referir-se ao espírito humano ou ao Espírito Divino. Ao menos segundo a opinião de alguns exegetas, trata-se do Espírito Santo (cf., p. ex., WILCKENS, 1980, vols. 2, p. 140–145). A paz da qual se fala, vem da graça e da justificação, é dom divino. O que tem como consequência prática a atitude de oração e uma exigência de transformação no modo de viver, passando da morte (a violência) à vida (a não violência e a paz). Na mesma direção do Autor francês, argumenta John Dear a partir de seus estudos sobre Gandhi.

Pode concluir-se, com R. Coste, "que o dom da paz de Deus em Cristo era um dom inestimável" e um mandamento, o de ser "promotores da paz" (cf. *Mt 5, 9*) em todos os âmbitos, sejam familiares, sociais, políticos, internacionais e estruturais, mesmo que algumas não apareçam explicitamente no Novo Testamento (cf. COSTE, 1997, p. 410s; MERUZZI, 2009, p. 199). Meruzzi (cf. 2009, p. 193) é ainda mais enfático ao dizer que ser promotor da paz é a "ação central de quem entra na intimidade com Cristo" preparada pelas bem-aventuranças precedentes. Lembra ainda, que se trata de "uma disposição ativa e não uma simples inclinação à paz, e que deve ser relacionada ao amor aos inimigos (*Mt 5,44-48*).

O Novo Testamento, portanto, funda uma espiritualidade da paz com a referência a Jesus de Nazaré, em sua existência de perdão e amor aos pecadores e inimigos, em sua entrega ao Pai e à humanidade, no envio do Espírito Santo e na missão de proclamar a vinda do reinado de Deus. O chamado à existência filial e à comunhão com o Mistério trinitário no Espírito Santo condensa a espiritualidade cristã da paz e não violência.

4 Percurso histórico da espiritualidade da paz

Na medida em que o próprio Novo Testamento é testemunha das primeiras décadas de comunidades cristãs, pode inferir-se uma prática espiritual de cultivo e busca da paz nos ambientes comunitários e na relação com outros contextos. Em especial, destacam-se as admoestações para uma vivência de concórdia e não violência diante dos poderes constituídos, aceitando a condição martirial ante a expectativa da proximidade do fim dos tempos. No período subsequente destacam-se a tradição monástica oriental, que leva à tradição hesicasta – encontro pessoal silencioso com o Mistério Divino e o serviço à contemplação. Obras como a *Filocalia* (Cf. Pequena filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental, 1986) e *Relato de um peregrino russo* (Cf. Relatos de um peregrino russo, 1985) constituem exemplos dessa forma de espiritualidade da paz. No Ocidente, destaca R. Coste (p. 4176-418), antes de mais nada, a tradição Beneditin. Com seu espírito de equilíbrio e ordem, sua espiritualidade comunitária e sua busca de perfeição, ao lado da hospitalidade e acolhida aos pobres, criar condições e vivência de paz. No cultivo do aperfeiçoamento constante e da familiarização com o Mistério Divino e do encontro com os outros monges e as pessoas que buscam a comunidade, a vida beneditina se torna um fermento de espiritualidade da paz. Com razão, R. Coste (p.418-422) lembra aqui a figura de Thomas Merton, o qual, como trapista, foi herdeiro da tradição beneditina. Sua vida foi uma luta incessante em favor da paz, mesmo se nem sempre adequadamente reconhecido nem no mosteiro, e circunstancialmente na Igreja e na sociedade. Esse empenho, no entanto, começava na própria vida e no esforço de conversão pessoal. As principais lições a serem destacadas na vida monástica a respeito de uma espiritualidade da paz consistem na dispobibilidade permanente ao mistério divino, na busca incessante de controle dos impulsos de agressividade e violência, na prática do amor ao próximo e do perdão mútuo, no desenvolvimento da sensibilidade, da atenção e do serviço aos semelhantes.

Em segundo lugar é recordado "o paradigma franciscano" (p. 422-425), e, em terceiro, "o paradigma dos 'artífices' da paz" (p. 425-430).

O paradigma franciscano da paz é talvez um dos mais populares nos dias atuais. Com R. Coste (p. 423), pode reconhecer-se n'*O cântico das criaturas*, o

testemunho poético e literário da irradiação do pregador itinerante que iniciava todas as suas pregações com um desejo de paz, resumo de sua missão, como se pode ver na *Carta a todos os fiéis*: "A todos os cristãos religiosos, clérigos e leigos, homens e mulheres [...], Frei Francisco, seu servo e súdito: submissão com reverência, paz verdadeira do céu e sincera caridade no Senhor" (FRANCISCO DE ASSIS, Carta2, n. 1). A irradiação franciscana hoje é acentuada com a vinculação à ecologia, uma das dimensões atuais da preocupação de paz no mundo. Ainda que a chamada *Oração de São Francisco*, não seja dele (PEREIRA, 2014) o simples fato de lhe ser atribuída em pleno século XX, representa um tributo à sua tradição.

Ao lado das grandes tradições monásticas e religiosas, René Coste, menciona, por fim, o que chama de paradigma dos "promotores da paz" (cf. *Mt 5,9*), assim designando "a experiência de vida de numerosas pessoas cristãs que, um pouco por toda parte, no mundo se inspiram da bem-aventurança evangélica com esse nome e se esforçam por concretizá-la em todas as suas relações" (p. 425). Em outras palavras, a promoção da paz diz respeito a todas as pessoas que aceitam o discipulado de Jesus. Integrando o elenco das Bem-aventuranças, consideradas uma espécie de critério geral do cristianismo, o paradigma dos promotores da paz traduz a condição do ser cristão no tocante à paz. Como ilustração desse paradigma, R. Coste cita dois nomes: Takashi Nagai, radiologista de Nagasaki, que se destacou no atendimento às vítimas da segunda bomba atômica, por um lado, e Martin Luther King, Jr., Pastor Presbiteriano, líder do movimento de direitos dos negros nos Estados Unidos, por outro.

Takashi Nagai (03/02/1908 – 01/05/1951) converteu-se do Xintoísmo ao Catolicismo, durante seus estudos de Medicina e destacou-se por sua atividade caritativa em favor das vítimas das guerras do Japão com a China, e especialmente pela atuação em favor das vítimas da bomba atômica sobre Nagasaki. Embora estivesse acometido de Leucemia por sua atividade como radiologista, sobreviveu ao bombardeio e à radioatividade por vários anos, dedicando-se a atender às demais vítimas e promovendo uma espiritualidade de paz e reconciliação. Interpretou a morte dos mais de 8000 cristãos como um sacrifício expiatório pela crueldade da guerra. Ainda que algumas de suas ideias devam ser elaboradas melhor e não possam ser assumidas acriticamente, é certo que se trata de um testemunho de

espiritualidade de paz. Entender e entregar sua vida como serviço à glória divina para aliviar a dor e o sofrimento do próximo e promover a reconciliação entre os povos, comprova a promoção da paz.

Martin Luther King, Jr. (15/01/1929-04/04/1968), a partir de sua convicção e espiritualidade cristã, enquanto pastor negro, transformou o coração dos Estados Unidos em relação aos negros e se envolveu em várias outras questões sociais. Unindo, como ele mesmo dizia, os princípios do Evangelho e o método da não violência, conseguiu que a secular discriminação legal contra os negros fosse drasticamente reduzida. Quando foi assassinado, aos 39 anos de idade, seu país estava mudado. A raiz dessa força, que vai até o martírio, é sua espiritualidade, cujos principais traços podem ser encontrados no texto de compromisso assinado pelas pessoas que iriam aliar-se à sua luta em Birmingham (cf. KING, JR., 2011, p. 70). De acordo com o texto, os participantes, dentre outras coisas se comprometiam a meditar diariamente os ensinamentos e a vida de Jesus; a caminhar e a falar com amor, porque Deus é amor; a pedir todos os dias a Deus para ser instrumento em favor da liberdade humana; a sacrificar desejos pessoais para que todos os seres humanos possam ser livres; a buscar a atitude regular de serviço aos outros e ao mundo; a esforçar-se pela saúde espiritual e corporal. São exercícios e práticas de espiritualidade que edificam e alimentam a existência do agente pacifista. Sua morte como vítima da violência é o testemunho final de sua entrega à justiça por causa do Evangelho.

O fato de destacar alguns nomes ou grupos serve para ilustrar a pertinência à espiritualidade cristã. O engajamento em favor da paz, como foi dito acima, é essencial à autêntica espiritualidade cristã. Não se trata de uma espécie de conselho evangélico, restrito a grupos especiais na comunidade cristã, mas é uma qualidade inerente à vida cristã. Dentre muitos nomes que se poderiam acrescentar, pode referir-se Matthew Stepanek (17/07/1990 – 22/06/2004). Tendo vivido apenas 14 anos, marcou a vida de muitas pessoas por sua poesia, sua fé e seu engajamento em favor da paz. Seu processo de canonização está em curso.

Mesmo se essas tradições, historicamente nem sempre corresponderam a sua vocação pacifista, constituem-se num chamado permanente ao cristianismo e à Igreja para a fidelidade ao Evangelho da paz. Numa leitura mais geral, deveriam

mencionar-se também dimensões sinodais ou regionais inspiradoras e promotoras de espiritualidade de paz. Como exemplo inquestionável, emergem alguns dos papas do século XX (Bento XV e João XXIII, por exemplo) e o Concílio Vaticano II com a *Gaudium et Spes*. A instituição, por Paulo VI, do dia primeiro de janeiro como “Dia Mundial da Paz” insere o tema paz no ano litúrgico e as mensagens consequentes favorecem a inserção de temas e práticas de espiritualidade da paz. A constante presença do tema da paz na liturgia, além da missa própria, ressalta essa qualidade.

Tomando o exemplo de Gandhi podem identificar-se, com J. Dear, mais alguns aspectos essenciais de uma espiritualidade de paz (Cf. introdução de John Dear em GANDHI, 2012, p. 17–48). Antes de mais nada, é certo que Gandhi, além de ser um político astuto, “foi devotamente espiritual” e passou um “sofrido e penoso processo de renúncia diária, oração, estudo e experiência diária com sua própria vida com grande custo pessoal” (p. 19). Destacam-se em sua espiritualidade a emissão de votos, com seu grupo, orações e refeições em comum, jejuns, mas especialmente a não violência, o caminho para Deus.

No contexto atual, a espiritualidade da paz supõe, em primeiro lugar, uma espiritualidade do conflito. O conflito, enquanto inerente à condição humana, precisa ser vivido no espírito bíblico: a proclamação do amor aos inimigos evidencia a condição realista do ser humano em situações conflitivas. A espiritualidade do conflito leva à aceitação das situações onde interesses e objetivos entram em colisão e precisam ser resolvidos, seja no próprio sujeito ou diferentes sujeitos entre si. A resolução de conflitos exigirá em seguida o cultivo de virtudes de tolerância, negociação, inteligência, reconhecimento, sabedoria e empatia para que se encontrem os caminhos que levem à convivência pacífica entre as partes.

Uma espiritualidade da paz surge de um engajamento e da reflexão. O engajamento provoca a fé e pode transformar a espiritualidade ou mesmo fazer surgir uma forma nova de viver o Mistério de Deus. A reflexão pode dar-se na forma de uma teologia e de uma espiritualidade da paz. Enquanto Teologia pensa teologicamente e reelabora ou destaca os conteúdos da fé relacionados à paz. Enquanto Espiritualidade abrange os conteúdos e os princípios que, de outra parte, serão experienciados e vividos. Constitui-se na maneira de viver e resolver de forma não violenta a conflitividade; é a resposta prática, a vivência da conversão de um

modo novo de se relacionar com o contexto de violência. Talvez as duas obras mais abrangentes sobre uma Teologia da Paz sejam as de Joseph Comblin e René Coste. Mas a extensão do tema permite que se tenham centros de pesquisa e estudos de Teologia e Paz, a exemplo do *Institut für Theologie und Frieden* (Instituto de Teologia e Paz), de Hamburgo, da Alemanha. Como Espiritualidade, embora existam várias iniciativas e centros de cultivo, os textos disponíveis, à primeira vista não são muito abundantes. A tradição da paz, contudo, pode ser facilmente encontrada nas diferentes tradições de espiritualidade.

De acordo com René Coste, a importância da paz é de tal ordem que “não há espiritualidade cristã autêntica se não for uma espiritualidade da paz” (COSTE, 1997, p. 399). De fato, um estudo atento da fé cristã, nas condições da história humana, e no sulco da tradição cristã, facilmente verificará a centralidade da paz na mensagem do Cristianismo. Tanto o tema do messianismo, como o da soteriologia fundamentam esse princípio geral. O messianismo recolhe as expectativas judaicas da centralidade do povo judeu e a restauração da nação. A soteriologia exprime a unidade intencional entre o Mistério divino e o ser humano e sua reconciliação após a ruptura. O fato de o cristianismo ter acompanhado o recurso à violência na resolução de conflitos, por meio do uso e abuso da “teoria da guerra justa” entende-se apenas pelos contextos culturais pós-constantinianos em que se estabeleceu.

Embora se deva lembrar que muitas vezes o cristianismo acompanhou de forma humanitária as vítimas da violência, não se pode deixar de reconhecer uma verdadeira espiritualidade da guerra ou a simples omissão, quando não participação acrítica nas mais diversas formas de violência. Alguns dos grandes movimentos religiosos do século XX, além de serem francamente favoráveis a regimes autoritários, também se envolveram ativamente em ações bélicas e estruturas violentas nos respectivos países. O próprio Concílio Vaticano II, contra a vontade expressa de João XXIII, que em *Pacem in Terris* não usa o conceito de Guerra Justa e nem fala na hipótese da guerra defensiva, insistindo ao contrário, na via diplomática para resolução dos conflitos, apesar de seus esforços, não conseguiu a condenação da guerra e da violência. A fim de conseguir o consenso maior a respeito da posição a ser assumida, foi necessário admitir o recurso à guerra para o caso “de legítima defesa”, uma vez esgotados todos os recursos (GS 79). Ainda que o Concílio

conclame a Igreja para o empenho sério em favor da paz, não conseguiu propor e nem apoiar posições contrárias mais radicais. A objeção de consciência é contemplada apenas parcialmente e se entende que o serviço militar (nas situações de guerra) como um serviço à paz. Nem mesmo o Catecismo da Igreja Católica mostra avanços significativos a respeito. Refere-se à posição do Concílio e expõe de forma sistemática a doutrina da guerra justa (cf. n. 2307-2317).

É também João XXIII quem sugere como ponto de partida de uma espiritualidade da paz a relação pessoal de cada um com o mistério de Deus: "Cada cristão deve ser na sociedade humana uma centelha de luz, um foco de amor, um fermento para toda a massa. Tanto mais o será, quanto mais na intimidade de si mesmo viver unido com Deus" (*Pacem in Terris*, 163). O encontro com o Mistério Divino se abre, em seguida, para a acolhida da face do outro "de todo rosto humano, mesmo se é o rosto de alguém que se comporta como inimigo" (COSTE, 1997, p. 402). Essa mesma ideia, mais conhecida filosoficamente a partir de E. Levinas, também está presente no Documento de Puebla (cf. n. 31-39) e é retomada no documento de Aparecida (n. 31). Por fim, cabe mencionar o esforço do Conselho Mundial de Igrejas Cristãs e os documentos de Conferências Episcopais como a dos Estados Unidos (1993) e da Alemanha (2013), indicando elementos de espiritualidade da paz, em particular chamando atenção para os sacramentos, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso como apoios para a espiritualidade cristã da paz.

Conclusão

A espiritualidade cristã, especialmente após a oficialização do cristianismo no Império Romano, acompanhou as guerras e mesmo a violência. Poderia falar-se de uma "espiritualidade da guerra ou da violência". No entanto, nunca se abandonou o princípio mais fundamental e evangélico da espiritualidade da paz, mesmo quando esta se reduzia ao interior da alma, na forma da paz interior. O que aqui se tentou mostrar é a possibilidade de uma Espiritualidade da paz e não violência no contexto atual de violência, em todas as suas formas, inclusive a guerra, no Brasil e no mundo. Enquanto é um dos conteúdos essenciais das expectativas humanas, da mensagem religiosa, bíblica e cristã, a paz pode mobilizar existências humanas de forma

totalizante em favor da transformação dos conflitos. Pode mesmo traduzir-se em autêntica experiência mística e martirial, gerando a correspondente existência profética. A começar por Jesus de Nazaré e o Novo Testamento, muitas mulheres e homens viveram e morreram por resistirem pacificamente à violência. Muitas outras pessoas simplesmente foram e são testemunhas da boa notícia da paz, seja no trabalho, na pesquisa, na arte ou na vida contemplativa. Acolher e promover a paz, como graça e como tarefa, exige um cultivo permanente da caridade, a renúncia constante aos impulsos destrutivos em favor da vida no Espírito Santo, no prosseguimento de Jesus Cristo e na obediência ao Pai.

O compromisso pela paz representa, então, uma qualidade essencial da espiritualidade autenticamente comprometida com o Evangelho e a vivência do reinado de Deus. Assim como historicamente não existe paz sem espiritualidade, pode dizer-se que nas condições do mundo atual é difícil justificar uma espiritualidade cristã sem compromisso explícito com a paz e não violência. Tanto a prática de Jesus como a dos mais importantes pacifistas possui essa estrutura espiritual e profética. Seja São Bento ou São Francisco de Assis, Albert Schweitzer ou Martin Luther King, Teresa de Calcutá ou Dorothy Stang, Thomas Merton ou Matthew Stephanec, Daniel Berrigan ou Dorothy Day, Helder Câmara ou Luciano Mendes de Almeida, Paulo VI ou o atual Papa Francisco, em todas e todos tem-se o princípio espiritualidade como essencial à militância pacifista e esse próprio engajamento se torna fonte espiritualidade.

Referências

CARTA da Terra. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>>. Acessado em: 02/06/2014.

COSTE, René. *Il est notre paix*. Paris: Editions ouvrières, 1991.

COSTE, René. *Théologie de la paix*. Paris: Cerf, 1997.

DEAR, John. *Put down your sword: answering the Gospel call to creative nonviolence*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ. *Gerechter Friede (27.9.2000)*. 4. ed. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2013.

FIORES, Stefano de. Espiritualidade contemporânea. In: Id. e GOFFI, Tullo. *Dicionário de Espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 341-358.

FRANCISCO DE ASSIS. Carta aos fiéis, segunda redação (Carta2). Disponível em <<http://procamig.org.br/portal/index.php/carta-2-aos-fieis/>>.

GALTUNG, Johan. *Peace by Peaceful Means*. London; New York; New Deli: Sage, 1996.

GANDHI, Mahatma. *Essential writings*. 9. ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.

GANDHI, Mahatma et al. *Gandhi on Non-Violence*. Reprint edition ed. New York: New Directions, 2007.

KING, JR., Martin Luther King. *Why We Can't Wait*. Reissue edition ed. [S.l.]: Beacon Press, 2011.

LOUTH, A. Vida espiritual. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004, p. 1842-1849

MERUZZI, Mauro. Beati gli operatori di pace. *Conjectura*, v. 14, n. 3, set./dez. 2009, n. 3, p. 189–200, 2009.

MUSTO, Ronald G. *The Catholic peace tradition*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2002.

National Conference of Catholic Bishops. *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*, 1993.

PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir. *Espiritualidade e dinâmicas sociais: Memória - Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2014.

PAX CHRISTI INTERNATIONAL. *Pour une Spiritualité de la Paix*. Antwerpen (Belgique): OMEGA, 1983.

PEQUENA filocalia. *O livro clássico da Igreja Oriental*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PEREIRA, Ney Brasil. Apreciação. RENOUX, Christian. *La prière pour la paix attribuée à Saint François: um énigme à resoudre*. Paris: Les éditions franciscaines, 2001. In: *REB*, 64, 2004, p. 742-746.

RELATOS de um peregrino russo. São Paulo: Paulinas, 1985. ((Col. A oração dos pobres)).

SUDBRACK, Josef et al. Spiritualität. In: KASPER, Walter (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 2006, Bd. 9, col. 852-860.

VILLER, Marcel, Baumgartner, Charles, Rayez, André. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1937.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência: os jovens do Brasil*. [S.l.]: Secretaria Geral da Presidência da República; Secretaria Nacional de Juventude; CEBELA; FLACSO; Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2013. , 2014

WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*: Zürich - Einsiedeln - Köln; Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag, 1980. (EKK VI/2).

WILL, James E. *A Christology of peace*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989.

RELIGIÕES E PAZ: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE CLAUDE GEFFRÉ



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-10>

Erico João Hammes¹

Tiago de Fraga Gomes²

Introdução

A vinculação entre Cristianismo e paz, nem interna e muito menos externamente é uma unanimidade. Seja no passado, seja no presente houve e há sempre leituras justificadoras da guerra e da violência no Cristianismo. E do ponto de vista externo, ataca-se a condição monoteísta e a pretensão à verdade como sendo incompatíveis com uma fundamentação e engajamento em favor da paz e não violência. De outro lado, contudo, o diálogo inter-religioso e a paz também são parte histórica do encontro entre o Cristianismo e as demais religiões. O Cristianismo primitivo procurava harmonizar suas concepções de fé com as tradições judaicas e romanas a fim de evitar as áreas de atrito entre as diferentes concepções. Essa compreensão mudou quando o Cristianismo se tornou hegemônico ao final do Império Romano. Tendo aceito inicialmente, com as restrições de Santo Agostinho, a ideia da guerra justa, estendeu, de forma abusiva o recurso da violência contra as demais religiões. No entanto, na passagem da Idade Média à Modernidade, nomes como Nicolau de Cusa e Erasmo de Roterdã propuseram a via pacífica na relação com outras tradições de fé. No ambiente colonialista, podem citar-se Bartolomé de

¹ Professor Sênior do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Foi Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemanha.

² Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

las Casas e Antonio de Montesinos que buscaram convencer às metrópoles sobre o imperativo do respeito às religiões nativas contra a prática da subjugação e destruição. Em tempos recentes, várias iniciativas buscam oferecer uma alternativa ao uso violento de motivações religiosas na forma de diálogo inter-religioso. Surge, assim, no caso da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, uma Teologia do pluralismo e diálogo inter-religioso com diferentes caminhos de solução. Algumas das principais questões a serem pesquisadas são a relações entre identidade e diálogo, singularidade e pluralidade, autoafirmação e convivência pacífica, pretensão à verdade própria e reconhecimento recíproco.

Busca-se, então, pensar a partir da condição atual de uma época planetária e da consciência de habitar em uma casa comum, de que maneira as religiões podem ajudar na superação das divergências raciais, culturais e religiosas entre as pessoas e na preservação do ambiente?

Na encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum, o Papa Francisco chama a atenção para o fato de que "a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecer diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade" (LS 201). No que tange às religiões, o que une, deveria ser mais importante do que aquilo que separa, pois nenhuma religião é absolutamente perfeita. Apesar de buscarem o absoluto, todas as religiões inserem-se no interior do estatuto da relatividade histórica. A grande questão segundo Geffré é que "não haverá paz civil, nem paz mundial, sem paz entre as religiões" (GEFFRÉ, 2013, p. 15). As religiões precisam compreender a sua responsabilidade histórica a serviço da vida e da convivência humana.³ As atitudes antiéticas realizadas em nome da religião são revoltantes para a consciência humana universal. Nesse sentido, surge o questionamento: a partir do próprio centro da fé cristã, como se pode fundamentar de forma relevante o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não

³ Segundo Küng, não haverá sobrevivência do mundo sem a paz entre as religiões. "Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais" (KÜNG, 2004, p. 280). Para Küng, as religiões, na medida em que fomentam um autêntico humanismo, têm uma importante contribuição para a fundamentação de um *ethos* mundial para a sobrevivência do planeta.

violência?

O presente artigo pretende refletir a contribuição do diálogo inter-religioso para a paz, tomando como referencial a obra de Claude Geffré, nascido em 1929 e falecido em fevereiro de 2017. Teólogo reconhecido por sua contribuição no campo da hermenêutica e da Teologia das Religiões possui várias obras publicadas no Brasil e mereceu diversas pesquisas. Para uma primeira aproximação pode buscar-se o artigo de Faustino Teixeira (1998). Em sua apresentação destaca o ponto de partida do Teólogo Francês, a Teologia Hermenêutica, donde brota a reflexão teológica do pluralismo religioso, enquanto um novo horizonte. Exige um modelo diferente para pensar a relação do Cristianismo com as outras religiões, já que nem o inclusivismo (inclusão das outras religiões no Cristianismo), nem o pluralismo radical (igualdade de todas as religiões, independentemente de sua relação ao evento Cristo) podem dar conta adequada da realidade religiosa plural. Teixeira identifica o traço distintivo de Geffré na proposta de um cristocentrismo aberto "aceitando a interlocução fecundante do pluralismo" (Teixeira, 1998, p. 50) e da dimensão quenótica do Cristianismo, na medida em que na cruz se concretiza a universalidade aberta e inesgotável da encarnação do Verbo (p. 63-65). Como parte dessa atitude respeitosa e dialogal a Teologia de Geffré – constata acertadamente o Prof. Faustino Teixeira (1998, p. 76s) – mira o papel colaborativo das religiões na construção da paz.

Este estudo tem a intenção de elaborar o tema da economia do Verbo encarnado como fundamento cristológico para o diálogo entre as religiões, e deste modo relacionar a importância de uma hermenêutica da paz para as religiões. Não se trata, portanto, de estudar especificamente a Teologia do Pluralismo Religioso de Geffré, já sistematizada por Teixeira (1998) e outros. A partir do fato atual de um mundo experienciado em seu pluralismo religioso (1), destaca-se (2) a importância da hermenêutica para uma convivência religiosa pacífica e o papel formativo das religiões para a paz e a superação da violência nas sociedades atuais, para num terceiro passo (3) reler a Cristologia em sua relação potencial com a construção e formação para a paz e a superação da violência.

1 O pluralismo religioso como questão insuperável

O pluralismo religioso tornou-se uma questão insuperável devido à "relatividade histórica das religiões" (GEFFRÉ, 2013, p. 63), inclusive do Cristianismo, apesar de estarem em busca do Absoluto. Impõe-se a problemática a respeito do "significado da pluralidade das religiões no único desígnio de Deus" (GEFFRÉ, 2013, p. 64). Reflete a condição geral do pluralismo cultural obrigando "a reinterpretar algumas verdades fundamentais do Cristianismo" (GEFFRÉ, 2004, p. 131). Essa experiência traz consigo um momento de incerteza social generalizada (BAUMAN, 2007, p. 8-9), e que paradoxalmente concilia ao mesmo tempo secularização, ateísmo, indiferença religiosa, retorno ao religioso e concepções religiosas que divergem da Escritura (GEFFRÉ, 2004, p. 134).

Para o Cristianismo seguir os passos de Jesus Cristo nas condições mudadas da sociedade atual, por um lado remete-se aos seus inícios, a partir do Judaísmo, mas logo também no mundo greco-romano. Por outro lado, é preciso repensá-lo a se repensar criativamente, pois ser cristão não é simplesmente proceder a uma imitação mecânica do que Cristo fez no passado, mas é preciso crer e interpretar, ou seja, atualizar o conteúdo da fé, fazer um *aggiornamento*, para então entender as implicações da fé diante dos questionamentos hodiernos. Em palavras de Geffré (1989, p. 270), "o cristão não está, pois, condenado ao ideal impossível de reproduzir o que Cristo fez. Ao contrário, ele está entregue à sua consciência, iluminada pelo Espírito, para inventar o que Cristo faria hoje". E o que Cristo faria hoje diante de um mundo que se tornou tão diverso e ao mesmo tempo tão carente de diálogo e de compreensão entre as pessoas das diversas tradições religiosas?

Enquanto para várias outras confissões cristãs e outras religiões o pluralismo é assimilado com relativa facilidade, no caso da Igreja Católica, e setores do Cristianismo, pela pretensão à verdade, houve e há dificuldades para renunciarem à imposição sobre os demais. Foi a partir do diálogo ecumênico, assumido pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II que a postura católica absolutista, hegemônica e eclesiocêntrica foi sendo oficialmente revista. Foi ocasião de alguns deslocamentos eclesiológicos fundamentais (LIBANIO, 2005, p. 145-146), os quais foram importantes para que o Magistério eclesiástico pudesse emitir um julgamento

positivo sobre as outras confissões religiosas, assumindo uma postura dialógica. Nesse sentido, a Teologia é chamada "a reinterpretar a unicidade do Cristianismo" (GEFFRÉ, 2004, p. 134), superando o triunfalismo ideológico em relação às outras religiões, para expressar de forma criativa e não violenta a sua identidade peculiar em meio a uma pluralidade de narrativas teológicas, as quais possuem um alcance hermenêutico relevante na leitura dos arquétipos antropológicos, culturais e religiosos, que estão no substrato dos estados de consciência hodiernos.

É possível desnudar o Cristianismo de certa pretensão absolutista sem enveredar para um relativismo doutrinal ou para um indiferentismo prático. Da mesma forma, é possível manter um engajamento forte em relação à mensagem cristã, sem por isso, alimentar uma postura imperialista ou exclusivista na relação com outras tradições religiosas. A posição que Geffré defende é a de manter a unicidade e a singularidade da mediação de Cristo sem excluir e nem pretender assimilar o valor salutar das outras religiões. Impõe-se, assim, a dimensão dialógica da religião cristã.

Para uma compreensão melhor da dinâmica da revelação, Geffré usa as narrativas bíblicas de Babel e Pentecostes. Babel é o símbolo da ambição idolátrica de uma humanidade monolítica que quer substituir o único Deus. Babel representa o desejo de poder e de uniformidade. Já Pentecostes representa o encontro na pluralidade. Em Pentecostes, a pluralidade das línguas e das culturas é sinal da ação do Espírito Santo. "Com a efusão do Espírito do Ressuscitado, em Pentecostes, é permitido pensar que a pluralidade das línguas e das culturas é necessária para traduzir a riqueza multiforme do Mistério de Deus" (GEFFRÉ, 2013, p. 67). Deus cria o ser humano plural como homem e mulher, e o chama a viver em comunidade, em relação. Deus abençoa o múltiplo. Nesse sentido, é possível pensar em uma pluralidade de economias da salvação em uma "*história da salvação diferenciada*" (GEFFRÉ, 2013, p. 68), que prescindir de uma conceituação cronológica, ousando preconizar uma história ontológica que tem em Cristo o arquétipo primordial da humanidade.

Para Geffré, "toda forma religiosa que favorece a descentralização do homem em prol de um maior do que si mesmo e em prol do outro" (GEFFRÉ, 2013, p. 78), seja ela orante, axiológica ou contemplativa, é misteriosamente sustentada pelo Espírito

Santo. Por isso, "é na prática de suas próprias tradições religiosas que os membros das outras religiões respondem positivamente à oferta de salvação de Deus" (GEFFRÉ, 2013, p. 77). A partir da consciência das ambiguidades e contradições existentes em muitas religiões, é necessário "praticar um *discernimento crítico*" (GEFFRÉ, 2013, p. 77) que ajude a avaliar no interior de cada religião quais dos seus elementos constitutivos "favorecem a abertura para o Absoluto e a prática da justiça no sentido do Reino de Deus que nos foi revelado em Jesus Cristo" (GEFFRÉ, 2013, p. 77). Sendo assim, entende-se que as religiões participam de uma vasta economia da salvação, e que as pessoas podem ser salvas *na* e *através* de sua pertença a determinada tradição religiosa.

Os homens e as mulheres de boa vontade e de coração sincero contribuem a seu modo para o advento do Reinado de Deus. Cada figura religiosa contém algo de irreduzível que não pode ser integrado no Cristianismo histórico. Além disso, a consciência da ausência original que dá fundamento à fé cristã "é a condição de uma aproximação com o outro, com o estrangeiro, com o diferente" (GEFFRÉ, 2013, p. 84). Segundo Geffré, à luz de uma Teologia da cruz, é possível compreender o Cristianismo não como uma totalidade fechada, mas como relação dialógica, e mesmo como uma falta. "É o túmulo vazio, a ausência do fundador que foi o advento do corpo da comunidade cristã primitiva e do corpo das Escrituras" (GEFFRÉ, 2013, p. 83-84). A essa condição nosso Autor chama de dimensão quenótica do Cristianismo e sugere ser esse o fundamento cristológico para o caráter não imperialista e relacional do Cristianismo frente às outras religiões.

A singularidade cristã no concerto das religiões do mundo não está no fato de ser exclusiva ou inclusiva de outras experiências, mas em ser "*senal daquilo que lhe falta*" (GEFFRÉ, 2013, p. 84), como relação, que não fragmenta ou divide, mas que une, mantendo a diversidade na alteridade, no respeito e na reverência mútuas. O Cristianismo histórico enquanto religião não absoluta é testemunha da revelação de forma a não esgotar a riqueza presente nas outras tradições religiosas. Cristo mesmo não se esgota no Cristianismo. Pode fazer-se recurso da economia do Verbo encarnado, como paradoxo do Logos feito carne, para entender a dinâmica da revelação universal de Deus na história multicultural e plurirreligiosa da humanidade. O paradoxo do Logos feito carne "não decorre de uma contradição lógica, mas do

fato de um acontecimento que transcende todas as expectativas e possibilidades humanas" (GEFFRÉ, 2013, p. 92). O paradoxo diz respeito à união do Logos eterno de Deus com a carne histórica e temporal humana na pessoa de Cristo, concebido como absolutamente concreto e absolutamente universal.

Na medida em que "o Verbo que se fez carne" (Jo 1,14) em Jesus de Nazaré "é o sacramento de uma economia mais vasta que coincide com a história religiosa da humanidade" (GEFFRÉ, 2013, p. 54). Segundo Geffré, aprofundar o significado do mistério da encarnação, no qual Deus, para se revelar, entra na história e assume as limitações humanas (cf. DUPUIS, 1999, p. 346-347; TORRES QUEIRUGA, 1997, p. 54-55), pode ajudar a fundamentar o diálogo inter-religioso, abrindo espaço para a compreensão de que "as múltiplas expressões do fenômeno religioso concorrem, à sua maneira, para uma melhor manifestação da plenitude inesgotável do mistério de Deus" (GEFFRÉ, 2013, p. 55). Tal concepção alimenta uma postura pacífica e não violenta entre as religiões, contrária a uma imposição belicista e de conquista, muitas vezes fomentada na história do Cristianismo. Verdades diferentes não são necessariamente inimigas ou contraditórias, mas podem ser companheiras ou complementares na resposta aos inúmeros questionamentos religiosos da humanidade (TEIXEIRA, 1998, p. 59-60). Pois, "é o próprio paradoxo da encarnação, a saber, a presença do Absoluto numa particularidade histórica, que nos convida a não qualificar de absoluto o Cristianismo como uma religião exclusiva de todas as outras" (GEFFRÉ, 2013, p. 131).

Isso leva a compreender que o mistério divino ultrapassa os conceitos humanos limitados e circunscritos, bem como as experiências particulares, e faz ir ao encontro do outro, no anseio de plenitude, na procura de uma verdade mais ampla. É possível buscar no próprio centro da fé cristã os motivos que levam à busca da Verdade através do encontro com a verdade do outro. Para Geffré, "nenhuma manifestação histórica de Deus, mesmo o acontecimento Jesus de Nazaré, pode ser tida como absoluta. Isso seria cair no *docetismo* e não levar a sério a humanidade de Jesus" (GEFFRÉ, 2013, p. 74), pois "o Absoluto corresponde somente a Deus; o que cabe ao homem é a tarefa inacabável de ir assimilando-o" (TORRES QUEIRUGA, 1997, p. 22). Nesse sentido, "é vocação dos cristãos anunciarem a todas as pessoas que a salvação de Deus veio em Jesus Cristo, respeitando os caminhos misteriosos de

Deus no coração de cada uma" (GEFFRÉ, 2004, p. 180), pois Deus quer se revelar e salvar a todos.

É claro que, na medida em que todo encontro provoca a aceitar o estatuto da historicidade humana e a relativizar os esquemas pessoais de compreensão, faz avançar na inteligência da própria identidade a partir do confronto com a verdade do outro que desestabiliza e provoca a sair da zona de conforto e ingressar em uma peregrinação em busca da verdade. Como religião da encarnação, o Cristianismo é a religião da historicidade, da relatividade, pois apenas o Reinado de Deus é absoluto. "É o caráter original do Cristianismo como religião da encarnação que funda sua natureza dialogal" (GEFFRÉ, 2013, p. 38).

Essa manifestação concreta do mistério absoluto em via de aproximação quenótica na cruz de Jesus "é o símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade" (GEFFRÉ, 2013, p. 40). Jesus morre em sua particularidade para ressuscitar como o Cristo universal. A partir dessa dialética é possível repensar uma abertura ao outro, articulando a universalidade da mensagem cristã com a pluralidade das tradições religiosas e culturais, e a perceber que a pretensão à universalidade do Cristianismo não se verifica historicamente.

2 A hermenêutica da linguagem religiosa

Ao dialogarem entre si, a respeito de sua maneira de crer e dos conteúdos de sua convicção religiosa, os representantes das religiões possibilitam o ensaio de uma habilidade essencial para a construção da paz: a relação não violenta. Transformam uma relação de violência simbólica em relação criativa e pacífica. Segundo Teixeira, "diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de entrincheiramento, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e da riqueza de outros caminhos" (TEIXEIRA, 1995, p. 188). A abertura à relação com o outro, reconhecendo-o em sua alteridade e diferença irreduzíveis, precisam ser vistos não como uma ameaça, mas como uma beleza que se manifesta na diversidade, cuja pluralidade de singularidades edifica a todos. "Identidade e alteridade não se excluem; antes, se conjugam" (TEIXEIRA, 1995, p. 189). O encontro com o outro é condição de possibilidade para a afirmação

saudável da própria identidade.

Para edificar a paz entre as religiões, é preciso começar pela linguagem, ou seja, pela forma como se pretende expressar a verdade sobre Deus. Segundo Geffré, a Teologia entendida em um sentido hermenêutico designa uma maneira peculiar de fazer Teologia (GEFFRÉ, 2004, p. 29-30; GOMES, 2015, p. 12; MAGALHÃES, 2009, p. 6). De acordo com Geffré, outrora a razão teológica foi identificada com a razão metafísica especulativa (GEFFRÉ, 2004, p. 31) que partia de princípios necessários axiomáticos (GEFFRÉ, 2004, p. 32). Atualmente, a Teologia assume como método o compreender histórico-crítico, passando a se entender não mais como um discurso sobre Deus, mas a respeito da linguagem humana sobre Deus (GOMES, 2015, p. 12), pois Deus excede os limites da racionalidade (GEFFRÉ, 2004, p. 32). Cada vez mais a ciência teológica se dá conta de que não existe conhecimento imediato da realidade fora da linguagem (GEFFRÉ, 2004, p. 36), e a linguagem é inevitavelmente uma interpretação (GEFFRÉ, 2004, p. 33).

A questão hermenêutica é uma problemática filosófica e teológica de fundamental importância, pois remonta aos pressupostos epistemológicos de toda investigação e compreensão da realidade, mais ainda da Teologia. A palavra "hermenêutica" provém do verbo grego *hermeneuein*, e significa declarar, anunciar, esclarecer, traduzir (CORETH, 1973, p. 1; GIBELLINI, 2002, p. 57-58; LEXICON, 2003, p. 334). Refere-se à atividade interpretativa ou esclarecedora diante de um enunciado obscuro ou de difícil compreensão, cujo sentido não é imediato, justamente porque toda tradução de sentido "consiste na transposição de um complexo significativo para outro horizonte de compreensão linguística" (CORETH, 1973, p. 2). No fundo, não há certezas filológicas ou gramatológicas absolutas, mas apenas probabilidades de tradução e transposição de sentido, cujo intuito é a comunicação de uma mensagem pela aproximação de horizontes de compreensão, sem trair seus aspectos mais próprios e essenciais intencionados.

A investigação hermenêutica acontece primeiramente no âmbito teológico como arte da compreensão ou doutrina da boa interpretação, correta e objetiva, da Escritura. Logo em seguida, surgiu também a preocupação com a forma correta de interpretar os textos profanos, em várias áreas do conhecimento. A hermenêutica bíblica tem afinidade com a hermenêutica histórico-filológica no que diz respeito aos

métodos empregados na interpretação dos textos escritos, e também tem certo parentesco com a hermenêutica jurídica, pois ambas tratam de textos pretensamente válidos e normativos. O problema propriamente bíblico aborda a Palavra de Deus "transmitida numa palavra humana e histórica" (CORETH, 1973, p. 3), segundo modos e maneiras de pensar situados e contextualizados historicamente. Nesse sentido, "cumprir indagar qual seu sentido mais profundo e mais próprio, a saber, a palavra da revelação divina, que neles nos fala" (CORETH, 1973, p. 3). No contato com os textos canônicos, apócrifos ou profanos extra-bíblicos, a práxis exegética exige conhecimento de línguas, do ambiente histórico e cultural, da peculiaridade literária e estilística, da situação concreta e da intenção do autor, bem como do micro e do macro contexto em que os textos investigados se inserem. Urge superar condicionantes e preconceitos arraigados. Isso será aprofundado pela problemática filosófica, a qual tratará do tema da compreensão "em sua essência e em suas estruturas, suas condições e seus limites" (CORETH, 1973, p. 4), ampliando o campo de reflexão.

Segundo Geffré, uma Teologia com orientação hermenêutica não designa apenas mais uma corrente teológica, mas "o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo" (GEFFRÉ, 2004, p. 23), pois diz respeito a uma nova postura diante do pluralismo hodierno, o qual representa um novo paradigma teológico. Diante da atual polifonia religiosa e ideológica entoada pela multiplicidade de culturas e religiões do mundo, com suas consonâncias e dissonâncias, o Cristianismo é chamado a expressar e a redefinir a sua singularidade (GEFFRÉ, 2004, p. 26) e a sua competência comunicativa, seja no âmbito das religiões ou mesmo na esfera pública. A missão profética da Teologia consiste em "atualizar e tornar pertinente para a contemporaneidade a mensagem da revelação" (GOMES, 2015, p. 13), para que a mesma se atualize constantemente e se mantenha viva e relevante para as pessoas de hoje, pois, do contrário, isolar-se-ia em um passado cristalizado, inerte e mumificado, não incidindo no presente histórico e social, sem perspectivas esperançosas de edificação de um futuro escatológico na dinâmica do Reinado de Deus.

A teoria teológica enquanto interpretação profética dos fatos salutareis almeja ser uma narrativa significativa a partir da revelação (BOFF, 2004, p. 28), a qual tem

como ponto de partida a teoria da fé, textualizada e positivada, e a prática da vida concreta e existencial. A Teologia como hermenêutica "procura uma nova inteligência da mensagem cristã" (GEFFRÉ, 1989, p. 69). Para isso, não teme aplicar-se a uma reinterpretação dos enunciados dogmáticos a partir de um melhor conhecimento da situação histórica que foi a ocasião de sua formulação, à luz da leitura atual da Escritura. Uma hermenêutica que foca no mundo do texto ajuda a ultrapassar uma concepção imaginária da revelação (GOMES, 2015, p. 45) e a compreender a Escritura como a tradução dos eventos teofânicos narrados a partir dos testemunhos interpretativos, os quais aproximam e distanciam da faticidade original. "O trabalho do hermeneuta é interpretar uma interpretação" (GEFFRÉ, 2004, p. 48) que remete a uma experiência, que por sua vez, é interpretante do evento que a suscitou.

É na relação entre a história, os textos de sua origem e tradição, com a realidade atual que é possível entender o papel do Cristianismo na construção de uma verdadeira paz religiosa. Para além disso, no entanto, aparece a demanda a respeito de sua contribuição num mundo marcado pela violência e pela injustiça. Para ir ao encontro dessa questão, propõem-se, a seguir, algumas linhas para estender a paz entre as religiões para a paz mundial.

3 Cristologia e diálogo entre as religiões em busca da paz

Deus se revela para salvar, e a história da salvação, para Geffré, não se restringe à economia judaico-cristã.⁴ A salvação de Deus não está restrita a uma religião em particular, sua ação excede os limites visíveis e compreensíveis das instituições culturais e religiosas. "Deus quer a salvação e a felicidade de todos os homens" (GEFFRÉ, 2013, p. 65). Essa salvação é veiculada por meios limitados, os quais são sacramentais de uma graça abundante e misteriosa que não faz distinção de pessoas. A salvação está no mundo para além das religiões, pois estas são instrumentos da graça divina salvadora que penetra o universo e cala fundo no

⁴ Para Geffré, há em primeiro lugar uma história geral da salvação, coextensiva à história do mundo, e uma história da revelação como segundo momento que se desenrola desde o primeiro (GEFFRÉ, 2004, p. 70). Para Hick, por exemplo, todas as religiões, inclusive o Cristianismo, giram em torno do mistério de Deus (HICK, 1980) e para Panikkar, as religiões giram em torno de Cristo (PANIKKAR, 1981).

coração humano. Segundo Geffré, "as Igrejas, mas também as religiões, não são, elas mesmas, a salvação, mas o *sacramento* da salvação, isto é, da presença salvífica, silenciosa, mas atuante, de Deus, que conduz a criação ao seu acabamento pela intermediação das liberdades humanas" (GEFFRÉ, 2013, p. 66). A missão das religiões é ser um instrumento do divino.

Mesmo sendo Jesus Cristo realmente, para a fé cristã, a revelação decisiva e definitiva sobre Deus, não podemos pretender que o Cristianismo tenha o monopólio da verdade religiosa sobre Deus e sobre as relações com Deus. Há, nas outras religiões, experiências religiosas autênticas que não foram, e não serão tematizadas ou postas em prática no interior do Cristianismo pelo fato mesmo de sua particularidade histórica. [...] Deve-se reconhecê-las na sua diferença, em vez de reconhecer nelas valores implicitamente cristãos (GEFFRÉ, 2013, p. 71-72).

De acordo com Geffré, a plenitude da revelação de Deus e o próprio acontecimento Jesus Cristo não estão circunscritos exclusivamente à letra do Novo Testamento. Além disso, não basta uma concepção cronológica e linear da história da salvação, que ignore a sua dimensão escatológica. A pluralidade das religiões como manifestação da riqueza multiforme do mistério divino, é a expressão do desígnio soteriológico universal de Deus para toda a humanidade. É importante tomar consciência disso prescindindo de todo absolutismo exclusivista, porém, sem cair em um relativismo indiferente. Pode ajudar, nesse sentido, voltar ao centro mesmo da fé cristã, adentrando no mistério da "irrupção de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré" (GEFFRÉ, 2013, p. 74), que paradoxalmente identifica em si mesmo a concretude imanente e a universalidade transcendente. A consciência dessa realidade limitada que pretende expressar o ilimitado, ajuda na percepção de uma misteriosa complementaridade entre as religiões, não no sentido de conceber uma democracia inter-religiosa na qual todas as religiões seriam equivalentes, mas na possibilidade de um encontro dialógico entre as religiões, tendo sempre presente a alteridade irreduzível de cada identidade.

3.1 O diálogo entre as religiões como pedagogia para a paz

O Concílio Vaticano II enfrentou a questão da Igreja diante das outras religiões dentro de padrões tradicionais irrenunciáveis, tais como a unicidade de Cristo para a salvação do gênero humano e a mediação sacramental da Igreja. Apesar de uma visão positiva, deixou em aberto o debate teológico (DUPUIS, 1999, p. 251). Atualmente a abundante produção teológica sobre a Teologia das Religiões demonstra a importância que se dá ao tema. Hick defende uma "revolução copernicana" da Cristologia, passando da perspectiva cristocêntrica tradicional para a perspectiva teocêntrica, segundo a qual todas as tradições religiosas, incluindo o Cristianismo, giram em torno de Deus (HICK, 1973; 1977; 1980). Hick propõe o modelo do "centramento sobre a Realidade". Todas as religiões são orientadas de modos diversos para a Realidade Central ou o Absoluto Divino (HICK, 1989). Geffré acolhe alguns elementos do pensamento de Hick, porém, não chega a assumir o pluralismo de forma tão radical a ponto de considerar todas as religiões equivalentes.

Segundo Dupuis, o atual contexto de diálogo serve de questionamento ao testemunho neotestamentário sobre o significado universal de Cristo. Esse testemunho pertence de fato à substância da mensagem revelada ou advém do contexto cultural que veiculou a experiência dos primeiros cristãos? Para Dupuis, a Teologia cristã não se encontra diante do dilema de ser cristocêntrica ou teocêntrica, pois é teocêntrica ao ser cristocêntrica e vice-versa. Em Jesus a ação salvífica de Deus atinge todas as pessoas de vários modos, consciente ou inconscientemente (DUPUIS, 1999, p. 267). Geffré segue mais esse viés de Dupuis, de uma cristologia inclusiva, porém, aberta para a realidade do pluralismo religioso.

D'Costa (1986) relembra dois axiomas fundamentais da fé cristã: a universalidade da vontade salvífica de Deus e a necessidade da mediação de Cristo. Enquanto o exclusivismo se baseia no segundo axioma, ignorando o primeiro, e o pluralismo sobre o primeiro em detrimento do segundo, apenas o inclusivismo consegue explicá-los e defendê-los simultaneamente. D'Costa está convicto de que só o inclusivismo pode harmonizar os dois axiomas tradicionais da fé cristã, que são imprescindíveis para qualquer Teologia das Religiões. Revelado de maneira decisiva em Cristo, Deus e o seu mistério de salvação não estão menos presentes e atuantes

em outras tradições religiosas. Essa perspectiva mais moderada é compartilhada pelo Magistério da Igreja católica (cf. *LG 16-17, NA 2*).

Knitter propõe um "Reinocentrismo" ou "soteriocentrismo" o qual defende que todas as religiões, na medida em que contribuem para a libertação das pessoas, são vias de salvação para os seus seguidores. Knitter alerta para o compromisso comum das diferentes tradições religiosas para o bem-estar eco-humano. Deus e o Reinado são a meta da história para a qual todas as religiões, incluindo o Cristianismo, convergem. Esse modelo considera os seguidores de todas as religiões como membros do Reinado de Deus na história e co-peregrinos dirigindo-se à plenitude escatológica de Deus no final dos tempos (KNITTER, 1985).

O pluralismo religioso afunda suas raízes nas profundezas do mistério divino e nas variadas formas como as culturas humanas responderam a ele. O pluralismo, longe de ser um obstáculo a ser superado, precisa ser acolhido com gratidão como um sinal da superabundante riqueza do mistério divino que transborda sobre a humanidade. Podemos encarar a questão na perspectiva do encontro e do diálogo (DUPUIS, 1999, p. 277-278). Segundo Tracy, é preciso construir uma "Teologia do diálogo", que acontece na assimetria, pela diferença dos participantes (TRACY, 1990). É preciso reconhecer honestamente que comunidades religiosas diferentes propõem de fato objetivos diferentes para a vida humana. Em nenhum momento, uma interpretação deve se tornar exclusiva de outra. Atualmente, há certo consenso em evitar tanto o absolutismo quanto o relativismo. A pluralidade deve ser levada a sério e acolhida positivamente, pois ela tem um lugar próprio no plano de Deus para a salvação da humanidade. A afirmação da própria identidade religiosa não cresce a partir da contraposição violenta com as outras (DUPUIS, 1999, p. 281-282), mas ambas podem ser harmonizadas em uma convivência pacífica.

A unidade da família humana deveria ser uma prioridade para aqueles que se dizem filhos de Deus. Brigas e intrigas dilaceram a comunhão na casa comum que é o nosso planeta e é escândalo para os descrentes. Por isso, "o diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo" (EG 250). A humanidade precisa aprender a conviver na diversidade, aceitando as diferenças culturais, religiosas e étnicas, a fim de superar os conflitos e edificar a paz. No entanto, não basta estabelecer um sincretismo conciliador e totalitarista (EG 251), é preciso dialogar

respeitando as diferenças, na fidelidade à própria identidade, buscando pontos comuns de convergência e conciliação que ampliem os horizontes vitais (GEFFRÉ, 2013, p. 15-18). Um pluralismo saudável respeita aqueles que pensam diferente e defende o direito de que todos tenham a oportunidade de se manifestar publicamente (EG 255).

Na aurora do século XXI, em cada religião há homens e mulheres que estão dispostos a ultrapassar suas querelas ancestrais, a renunciar à sua vontade de conquista e de dominação para se pôr a serviço do homem. Eis aí um sinal dos tempos. Em Assis, em 1986, as autoridades religiosas mais respeitadas no mundo se encontraram como mensageiros de paz. Em contraste com essa vontade de diálogo, o renascimento de fanatismos e de integrismos assume um caráter escandaloso para o observador do futuro das religiões no mundo (GEFFRÉ, 2013, p. 23).

Nesse sentido, "o diálogo inter-religioso é um sinal de novos tempos, onde é possível reinar a fraternidade no convívio dos diferentes, onde a busca da verdade possa acontecer através da procura sincera e humilde" (GOMES, 2015, p. 82), sem desrespeito à alteridade plural. Mais do que nunca, têm-se a consciência de que "a verdadeira humanidade é o pressuposto para a verdadeira religião" e a "verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade" (KÜNG, 1992, p. 129), e que "diante do aumento do fanatismo, do racismo, do terrorismo internacional, dos genocídios por motivo étnico, os valores morais recomendados pelas religiões são mais atuais do que nunca" (GEFFRÉ, 2013, p. 24).

A fim de possibilitar essa convivência pacífica entre as religiões requer-se, conforme Geffré, da parte cristã, a consciência de que são "por pura graça, as testemunhas da revelação que lhes foi confiada por Jesus Cristo, mas não são seus proprietários" (GEFFRÉ, 2013, p. 61). Ser crente não significa possuir a verdade total sobre Deus, mas, numa posição de aceitação da pluralidade de expressões religiosas no interior do único desígnio divino, respeitar a experiência do outro e sinceramente buscar a verdade. Exige reinterpretar muitas das verdades de fé a respeito da salvação e do conhecimento do mistério de Deus, em humildade diante de um mistério que não pode ser abarcado pelos limites da racionalidade humana. O diálogo tenciona interrogar e desapropriar a fé de todo egocentrismo, provocando-a a

aprofundar sua autocompreensão. No diálogo com outras religiões, toda tentativa de dominação alheia se revela soberba e prepotente.

No encontro entre as pessoas de diversas religiões, o respeito às diferenças e a resolução dos conflitos de maneira não violenta⁵ é de fundamental importância para a aprendizagem de uma convivência humana saudável. Trata-se de um exercício pedagógico para a construção da paz, o que em termos de Hans Küng e do Parlamento das Religiões, é uma condição para a paz entre os povos. Enquanto “uma necessidade concreta para a maioria da população e meta prioritária para os governantes” (MILANI, 2000, p. 51), a paz pode, assim, ser reforçada com uma transformação da violência simbólica, da qual a religião é uma das expressões. O diálogo entre as religiões educa sujeitos críticos, capacitando para promover transformações sociais, a partir do conhecimento dos processos, do cultivo do diálogo, da tolerância e da acolhida entre pessoas e instituições, a fim de redescobrirem e criarem “espaços de afetividade e conhecimento, para a construção efetiva de uma cultura de paz” (MATOS, 2006, p. 174). O diálogo inter-religioso constitui-se, portanto, num exercício cotidiano e permanente de percepção de interdependência de todo ser humano, na escuta do outro, na construção de um relacionamento gentil com o diferente, na aprendizagem para lidar com os conflitos, para criar um ambiente acolhedor e humanizado. Viver em paz é um aprendizado que exige criatividade e flexibilidade operante, relativizando a posse particular da verdade em vista de uma interpretação nova das próprias tradições.

3.2 Do diálogo entre as religiões à Teologia da Paz

Para além do diálogo inter-religioso como exercício para a convivência pacífica, a Teologia e a Cristologia têm um desafio ainda maior: o de se transformarem para ajudarem na superação da violência e na construção de uma sociedade pacífica. Especialmente, a partir da realidade brasileira, é necessário elaborar conceitos adequados a favor de uma sociedade em que a justiça social e a

⁵ Para Gandhi, a não violência traduz os termos sânscritos *ahimsa* (*a* = não + *himsa* = violência) e *satyagraha* (*saty* = verdade + *agraha* = firmeza) com os quais Gandhi descrevia o método de resistência e transformação social na África do Sul e na Índia (GANDHI, 2007, p. 552-558).

superação da violência estrutural acompanhem o ideal da paz. Não há quem não se sinta tocado de alguma maneira pela violência que extermina a vida em suas mais variadas maneiras, impondo-se o empenho "sobre a urgência de redefinição dos próprios padrões de relação e de valores na busca de uma convivência pacífica" (cf. HAMMES; BOLDORI, 2013, p. 103-108, aqui, p. 106). Redescobrir a presença do "Deus de amor e de paz" (2 Cor 13,11) que compartilha a dor e o sofrimento das vítimas da injustiça e da violência e que promete a paz à humanidade, pode ajudar a perceber a paz como dom divino e tarefa humana, que exige fé teológica e atitude ética.

A paz de que aqui se fala, não consiste na supressão, mas na transformação dos conflitos. A conflitividade enquanto exprime colisão de objetivos entre sujeitos faz parte da vida. É parte da dinâmica de toda realidade. O que não é natural e nem determinado, é a forma de resolver a conflitividade: de maneira violenta ou não violenta. E por violência aqui se pode operativamente referir a destruição da vida. A não violência se traduz sempre no esforço de preservar a vida, a existência do outro ser e do ser do outro, da outra. Trata-se de uma forma cultural de enfrentamento dos conflitos. A violência, portanto, é uma questão cultural e pode ser superada pela não violência e a paz. Essa é a conclusão de diferentes autores dedicados às pesquisas de paz, mesmo discordando quanto ao papel das religiões. A realidade como tal vive de conflitividade e de equilíbrio entre polaridades. A questão é sempre a resolução não violenta e criativa dos conflitos (GALTUNG, 1996, p. 9) para evitar situações de guerra e buscar a paz.

Em termos de relações entre os povos, a realidade da perpétua alternância de processos de guerra e paz (OLIVEIRA, 2004, p. 41-42), hoje chegou ao seu limite. A guerra é uma ameaça real à sobrevivência da espécie, mas é também um absurdo ético diante dos recursos disponíveis à resolução pacífica dos conflitos. O arsenal mortífero disponível às potências nucleares, desde a segunda guerra mundial não permite mais aventar a hipótese de uma guerra, sob pena de ser o final da civilização humana. Mais fundamentalmente, no entanto, qualquer guerra, mesmo com armas convencionais, já não pode ser considerada um caminho de superação de conflitos. Mesmo os argumentos tradicionais em favor da guerra justa, são inaceitáveis porque impraticáveis: a população civil desde há muito não pode ser protegida e suas perdas são consideradas parte dos efeitos colaterais.

Em certo sentido, a polarização freudiana entre *éros* e *thánatos*, entre amor e ódio mortífero, onde "a vida, em última instância, depende de forças capazes de resistirem aos impulsos de morte e assassinato" (cf. HAMMES, 2015, p. 67-68), precisa ser superada por uma nova forma de relacionamento, potencializando a capacidade de diálogo. O instinto de autopreservação em um contexto competitivo muitas vezes exacerbado em comportamento homicidas reclama uma atitude necessária de heteropreservação, na qual o amor neutraliza a tendência tanatológica.

A insistência num conceito positivo de paz aplica-se também para a paz social especialmente como parte das relações internas das nações. Como testemunho do estágio da reflexão atual, pode mencionar-se as indicações do Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Segundo o texto, a paz "não pode ser entendida como irenismo ou como mera ausência de violência" (EG 218). Para além de uma Teologia negativa, é imprescindível construir uma Teologia propositiva e cheia de esperança, articulada pela colaboração das religiões em prol de um mundo mais humano e mais divino, onde reine a paz. É necessário profetizar contra a "tranquilidade de alguns que não querem renunciar aos seus privilégios" (EG 218), e que por isso, ferem a dignidade humana e o direito dos povos. Trata-se de priorizar "ações que geram novos dinamismos na sociedade" (EG 223), sem imediatismo, mas com paciência histórica, clareza de ideias e convicções fortes. "O conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito. Mas, se ficamos encurralados nele, perdemos a perspectiva, os horizontes reduzem-se e a própria realidade fica fragmentada" (EG 226). Parar no conflito significa perder o sentido da totalidade do real; ficar alheio a ele corresponde a cair na indiferença. Ambos, desespero e indiferença não ajudam a buscar a reconciliação e a paz. É mais adequado, nesse sentido, "aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo" (EG 227). A paz enquanto harmonização das diferenças e riqueza de uma diversidade reconciliada (EG 230) deve ser a síntese que prevalece nos conflitos.

A partir da América Latina, pode associar-se o conceito de paz com o mistério de libertação vislumbrado no rosto de Jesus em contraposição ao mistério de iniquidade, representado nas vítimas da violência (SOBRINO, 1994, p. 16). A memória jesuânica rompe o torpor diante de uma realidade interpeladora. Propor uma hermenêutica não violenta em vista de um diálogo entre as religiões em busca da paz

partindo do próprio fundamento cristológico da revelação, significa propiciar novas perspectivas para uma resolução criativa e não violenta dos conflitos enfrentados cotidianamente entre as religiões e na própria sociedade. Jesus anunciou e proclamou um Deus de amor e de paz, chamando as pessoas a se converterem dos erros e da violência e crerem no Evangelho da vida, que é Boa Nova transformadora da realidade. Somente o amor abnegado e incondicional supera a violência, não produzindo mais vítimas. É na dinâmica do amor que Jesus conquista a paz escatológica para a humanidade, "parece abrir veredas e conferir um caminho da paz para a humanidade" (HAMMES; BOLDORI, 2013, p. 106) que não se corrompe em sua integridade e nem se deixa vencer pela violência. A cruz, como consequência da existência resistente de Jesus à violência, é sinal do amor pacificador divino que não paga a violência com a violência, antes a atravessa e anula.

A paz, finalmente, abrange toda a realidade. Na expressão da Carta da Terra (n. 16, letra f) a paz "é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte." As questões sociais, as relações interpessoais e internacionais, mesmo, implicitamente, a relação ao Transcendente, são parte integrante da construção da paz. E do ponto de vista cristão e religioso, para além das relações interconfessionais e inter-religiosas, requer-se o engajamento em favor da justiça e da superação dos conflitos, para compreender e assumir a realidade numa espiritualidade da paz e não violência que se nutre "da solidariedade com as vítimas da violência, sejam amigas ou inimigas, nacionais ou estrangeiras" (HAMMES, 2015, p. 70), conforme o mandamento do amor (*Mt 22,36-39; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28*).

Considerações finais

A Teologia de Geffré representa uma tentativa de resposta a duas situações aqui abordadas: o pluralismo e conflitividade religiosa e a realidade da violência social. Historicamente houve duas soluções extremas mutuamente excludentes na Teologia das Religiões: o exclusivismo e o pluralismo radical. Uma terceira posição, o inclusivismo, em alguma de suas vertentes, acabava por anular a grandeza própria

do universo religioso plural.

O caminho da solução proposta pelo autor aqui estudado inicia com a aplicação do princípio interpretativo – hermenêutica – à fé cristã. Demonstra-se desse modo a plasticidade do Cristianismo em sua estrutura profunda. Toda expressão de fé, por ser condicionada pelo seu tempo e espaço, precisa dialogar com as novas condições da realidade na qual se insere. É o que o autor chama de dimensão quenótica do Cristianismo. Representa sua qualidade de poder entrar em qualquer situação, despojando-se das formas anteriores para, em certo sentido, se tornar outro. Não há uma forma rígida e fixa a ser transferida de um tempo ou lugar a outro, mas existe um princípio, um texto, que pode aprender e compreender sempre novas condições e dizer-se em realidades diferentes da sua, originária. Esse primeiro princípio permite que haja um pluralismo teológico e uma possível pluralidade expressiva da própria fé.

O segundo princípio aplicado por Geffré é o da centralidade crística. Jesus de Nazaré, aceito por muitos como sendo o Cristo, a promessa e a realização da unidade humano-divina. Segundo interpretações reducionistas, Jesus de Nazaré teria esgotado as possibilidades de relação à transcendência em sua história e herança a ponto de excluir outras mediações. Na outra extremidade poderia falar-se de reducionismo minimalista, no sentido de considerar a mediação de Jesus de Nazaré como sendo apenas uma entre muitas outras atuais ou possíveis. Na compreensão de Geffré, Jesus de Nazaré realiza como economia do Verbo, de forma quenótica, a mediação, sem esgotar em si todas as possibilidades, mas potencializar, no Espírito Santo, outras formas de mediação. Talvez se pudesse traduzir essa posição como um princípio soteriológico, segundo o qual toda forma de mediação entra na mediação realizada em Jesus de Nazaré por uma espécie de “adoção”, sem que seja anulada. Na realidade, esse é o princípio segundo o qual, o judaísmo tem uma validação própria, como Aliança permanente, de modo tal que as seguidoras e seguidores do judaísmo não precisam seguir Jesus de Nazaré para estarem na Aliança dele. Visto desse modo, o pluralismo, como fato, não pode servir de pretexto a conflitos entre as religiões, mas é manifestação da pluralidade comunicativa divina e um chamado à construção conjunta e pacífica da sociedade humana.

Finalmente, embora necessária, a paz entre as religiões não é condição suficiente, é, sim, parte do empenho geral do Cristianismo em favor da paz, segundo seu Fundador. E essa paz consiste na transformação criativa e não violenta dos conflitos, em base à prática, ao destino e à interpretação do próprio Jesus Cristo. Se por um lado, historicamente, o Cristianismo passou de grupo minoritário e pacifista no Império Romano, à hegemonia e dominação, muitas vezes violenta, as condições atuais do mundo e uma releitura hermenêutica da tradição cristã, não deixam dúvida quanto à sua vocação pacífica. O que vale em termos internacionais e nas relações entre os povos, aplica-se com mais razão no contexto brasileiro de violência social e política. O respeito, o reconhecimento, a busca da convivência entre as diferentes tradições religiosas, marcadamente indígenas e afro-brasileiras, é parte de uma compreensão atual da tradição cristã e suas confissões. Uma atenção especial, nesse sentido, merece as posições agnósticas, ateias e laicas. Do ponto de vista cristão, e no caso da Igreja Católica, desde o Concílio Vaticano II, gozam dos mesmos direitos de reconhecimento e respeito como todas as posições religiosas. Dessa atitude, de convivência e busca pacífica de sentido e vida, espera-se uma formação, uma espiritualidade, uma educação e uma prática de paz em sua integralidade, como relação com outras pessoas, com a natureza e com o Totalmente Outro.

Desse modo, a sociedade atual carente de compaixão e de atitudes solidárias que superem a lógica estrutural e sistêmica da violência e favoreçam novas formas de convivência humana, pode encontrar no diálogo entre as religiões uma contribuição para a educação em favor da paz para o bem da humanidade e do planeta. Do ponto de vista cristológico, a releitura dos evangelhos com a perspectiva de uma solução não violenta dos conflitos e a contribuição positiva do amor aos inimigos, da atenção aos pobres, doentes, refugiados e migrantes, se torna princípio instaurador de justiça para uma sociedade mais humana e reconciliada.

Referências

BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, C. *Teoria do método teológico: versão didática*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

CARTA da Terra. Haia, 2000. Disponível em:
<<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>>. Acesso em: 02 de Jan. de 2017.

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Nostra Aetate*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 339-346.

D'COSTA, G. *Theology of Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GALTUNG, J. *Peace by peaceful means*. London; New York; New Deli: Sage, 1996.

GANDHI, M. et al. *Gandhi on nonviolence*. New York: New Directions, 2007.

GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, C. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GOMES, T. F. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação*. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

HAMMES, E. J. Mística e espiritualidade da paz e não violência. *Pistis e Práxis*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 65-82, Jan./Abr. 2015.

HAMMES, E. J.; BOLDORI, M. *Cristologia: um caminho para a paz*. Anais do Congresso Estadual de Teologia. São Leopoldo: Est, 2013.

HICK, J. *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.

HICK, J. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: Macmillan, 1973.

HICK, J. *God Has Many Names: Britain's New Religions Pluralism*. London: Macmillan, 1980.

HICK, J. *The Centre of Christianity*. London: SCM Press, 1977.

KNITTER, P. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*. Maryknoll New York: Orbis Books, 1985.

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

KÜNG, H. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

LEXICON. *Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

MAGALHÃES, A. C. Narrativa e hermenêutica teológica. *Caminhando*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 6-22, 2009.

MATOS, K. S. L. Juventude, paz e espiritualidade: opção por uma prática educativa ético-amorosa. In: IBIAPINA, I.; CARVALHO, M. V. (Orgs.). *A pesquisa como mediação de práticas socioeducativas: IV Encontro de Pesquisa em Educação UFPI*. Teresina: EDUFPI, 2006, v. 1, p. 167-177.

MILANI, F. Cidadania: construir a paz ou aceitar a violência? In: FREITAS, M. *Cidadania mundial, a base da paz*. Mogi Mirim: Planeta Paz, 2000.

OLIVEIRA, N. Ética, guerra e paz. In: PIVATTO, P. S. (Org.). *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 41-60.

PANIKKAR, R. *The unknown Christ of hinduism*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TEIXEIRA, F. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83, Jan./Jul. 1998.

TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

TRACY, D. *Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990.

“POVO DE DEUS FRATERNAL” EM MEIO AOS POVOS: UMA LEITURA ECLESIOLOGICA DA FRATELLI TUTTI EM VISTA DA PROMOÇÃO DA PAZ¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-11>

Rafael Martins Fernandes²

Introdução

Na tradição bíblica, o apelo de fraternidade universal vem do próprio Deus³. Muitos homens e mulheres, como São Francisco de Assis, foram porta-vozes desse anseio de paz e de comunhão universais. O papa Francisco insere-se no coro dessas vozes bem-aventuradas, dirigindo-se, por meio da Encíclica *Fratelli tutti*, à humanidade, marcada pelo novo contexto de comunicação global instantânea, que vê multiplicar em seu seio os muros do ódio e da indiferença. O objetivo deste estudo é compreender melhor o *locus* eclesial de onde Francisco profere seus apelos de fraternidade e de paz contidos nessa Encíclica social. Crê-se que a explicitação desse lugar irá contribuir para a elaboração de uma eclesiologia missionária e dialogal.

Dificuldades interpretativas, em relação à *Fratelli tutti*, foram detectadas no atual contexto de polarizações ideológicas e de medo causado pelas novas ondas de migrações de islâmicos para a Europa. Bastou fazer uma pesquisa sobre essa Encíclica, em um motor de buscas da Internet – no setor de opinião de leitores –, para perceber a polarização de opiniões. Entre os internautas que se manifestaram, houve

¹ Este texto foi parcialmente publicado pela Editora *Fundação Fenix*, em 2020. Conferir: FERNANDES, R. M. “Povo de Deus Fraternal” em meio aos povos: *Fratelli tutti* em perspectiva eclesiológica In: BRUSTOLIN, L. A.; BAVARESCO, A. (Org.) *Fratelli Tutti*: Cenários sombrios e amizade social. 1 ed. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, p. 89-104. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/56-fratelli-tutti>

² Professor do PPG Teologia da PUCRS. Doutor em Teologia pela Pontificia Università Lateranense, Itália. E-mail: padrerafaelfernandes@gmail.com

³ O apelo de fraternidade possui alguns lampejos de universalidade no Antigo Testamento (cf. Ecl 18,13; Tb 4,15). No Novo Testamento, ganha universalidade por meio da proclamação da misericórdia de Deus em Jesus Cristo (cf. Mt 5,45; Lc 6,36;10,25-37).

uma maioria que recebeu positivamente a mensagem de Francisco. Contudo, também houve manifestações de desconfiança e mesmo de rejeição da Encíclica⁴. O motivo principal da rejeição seria a desaprovação da compreensão de fraternidade ali apresentada, de conteúdo muito vasto e diluído que, conseqüentemente, fragilizaria as fronteiras do povo de Deus. Por acaso, Francisco estaria propondo, por meio da *Fratelli tutti*, uma eclesiologia “líquida” para a Igreja do século XXI?

Em vista dessa problemática, o presente capítulo visa realizar um estudo eclesiológico sobre a *Fratelli tutti*, apresentando a teologia do “povo de Deus” como um pressuposto importante para a compreensão do lugar de onde Francisco profere os seus apelos de fraternidade e paz.

Neste estudo, iremos analisar o significado histórico da noção de “povo de Deus” na teologia latino-americana e a sua contribuição para a formação do pensamento eclesial do Papa Francisco. Em um segundo momento, iremos verificar o uso que Francisco tem dado à noção de “povo de Deus”, tanto em seu escrito programático (*Evangelii gaudium*), quanto em sua ação pastoral. Por fim, vamos estudar as implicações da teologia do povo de Deus, na encíclica *Fratelli tutti*, para a construção da civilização da paz.

1 A teologia do povo de Deus na América Latina

Redescoberta na Europa no final da década de 30, a categoria do “povo de Deus” proporcionou um salto de qualidade na reflexão eclesiológica que antecedeu o Concílio Vaticano II. Influenciou diretamente os Padres conciliares⁵ e o modo de configuração das Igrejas particulares latino-americanas nas décadas que se seguiram.

Nas Conferências do Episcopado Latino-americano de Medellín (1968) e de Puebla (1979), a noção de “povo de Deus” recebeu um lugar de primeira grandeza, no

⁴ Passado pouco mais de um mês da publicação da *Fratelli tutti*, (16/11/2020), 82% dos leitores, que se manifestaram no setor de opiniões do motor de busca da Google, disseram gostar dessa Encíclica. Cerca de 10% apresentaram uma opinião contrária, de rejeição a essa carta.

⁵ O capítulo II da Constituição conciliar *Lumen Gentium* tem o título de “Povo de Deus”. Para uma análise sobre a redescoberta desse conceito no século XX, ver: CONGAR, Y. La Iglesia como Pueblo de Dios, p. 11-16.

que diz respeito à elaboração de uma teologia da Igreja de traços genuinamente regionais. Em Medellín, a Igreja foi apresentada como o povo eleito, consagrado e enviado por Deus para ser sacramento do Reino de Deus no mundo⁶. O mundo foi caracterizado como o mundo desigual e violento da América Latina. Em vista dessa realidade, propôs-se a ampliação da missão da Igreja para os âmbitos comunitário, político e social, por meio da introdução do conceito de “libertação”⁷. Operou-se, a partir dessas reflexões, uma mudança de lugar eclesial em Medellín: passou-se de uma perspectiva sacramentalista da Igreja – ocupada quase que exclusivamente na salvação individual das almas –, para um olhar mais amplo e integral da missão eclesial – incluindo a salvação dos corpos e da sociedade –, possibilitando, a esse mesmo episcopado, inserir-se nas problemáticas sociais que afetavam a grande maioria da população. O surgimento da “opção pelos pobres” demonstrou essa mudança de perspectiva eclesial.

Puebla consolidou a imagem de Igreja como povo de Deus na América Latina, ampliando significativamente a reflexão, no que diz respeito aos aspectos culturais. Para realizar esse projeto, Puebla assumiu as contribuições da Exortação *Evangelii nuntiandi* (1975), de Paulo VI, e as reflexões dos teólogos argentinos da libertação, em especial, Lucio Gera. Esse último entendia que o acento social dado à categoria “povo”, presente na teologia da libertação em países como Peru, Chile e Brasil, era insuficiente, devendo ser complementado pelos aspectos culturais e religiosos latino-americanos. Isso ajudava a evitar derivas socializantes no uso dessa categoria. Para a redação do Documento de Puebla, as ideias de Gera acabaram sendo decisivas no capítulo sobre a *evangelização da cultura*⁸. Ali, há uma reflexão original sobre a missão da Igreja como um processo de encarnação do Evangelho

⁶ “Assim como Israel, o antigo Povo, sentia a presença salvífica de Deus quando da libertação do Egito, da passagem pelo Mar Vermelho e conquista da Terra Prometida, assim também nós, o Novo Povo de Deus, não podemos deixar de sentir seu passo que nos salva quando se dá o “verdadeiro desenvolvimento, que é, para todos e cada um, a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas” (MEDELLÍN, *Introdução às Conclusões*, 6).

⁷ A introdução do conceito de “libertação”, nas Conclusões de Medellín, estendeu o significado de salvação para além do plano espiritual, incluindo o mundo material. O mundo já não é fadado à destruição como supunha uma ótica dualista herdada da escatologia cristã dos manuais do século XVII, mas participante do processo de transfiguração operado por Cristo e, portanto, um mundo também destinado à glória de Deus. Sobre a superação dessa tendência dualista na Igreja por meio da eclesiologia do povo de Deus, observar: CONGAR, Y. *La Iglesia como Pueblo de Dios*, p. 17.

⁸ WHELAN, G. *Una Chiesa che discerne*, p. 142-148.

nas culturas latino-americanas⁹. O conceito de “libertação” – interpretado em setores eclesiais das décadas de 70 e 80 à luz da categoria “conflito de classes” –, foi complementado pela lógica da unidade, com a qual se privilegiava o diálogo entre Evangelho e culturas. Nesse sentido, Puebla avançou na recepção do Vaticano II, valorizando e aprofundando o significado da catolicidade do povo de Deus, afirmado em *Lumen gentium*, números 13 a 17.

Alguns anos mais tarde, o argentino Carlos María Galli, discípulo de Lucio Gera, aprofundou importantes aspectos da teologia do povo de Deus latino-americana em sua tese doutoral¹⁰. Ele ofereceu uma compreensão sistemática da catolicidade, do aspecto encarnatório do povo de Deus e de sua inter-relação com os povos do mundo. Para essa inter-relação, ele utilizou as preposições “e”, “de”, “para”, “em”, “entre” e “a partir”. Chama-se, aqui, a atenção para a expressão “povo de Deus *para* os povos” que explicita a dinâmica universal e missionária da Igreja, bem como “povo de Deus *nos e entre* povos”, determinante para o entendimento da dinâmica encarnatória do povo de Deus. Já a expressão “povo de Deus *a partir* dos povos” serve para descrever uma “maravilhosa troca” cultural entre povo de Deus e povos, alcançando a uma formulação eclesiológica mais compreensiva: “povo de Deus: povo de povos”¹¹. Essa teologia popular demonstra que a Igreja não perde a sua identidade ao entrar em contato com as outras culturas. Antes, ao acolher elementos dos diferentes povos, facilita o processo de inculturação do Evangelho. Deve-se dizer que vários aspectos da referida teologia já haviam sido esboçados no Vaticano II, de modo um tanto provisório e superficial, no capítulo IV da *Gaudium et spes*, que tratou sobre a relação entre a Igreja e o mundo. Contudo, o aprofundamento e sistematização da relação entre Igreja e mundo, em um contexto regional, foi uma novidade trazida pela teologia do povo latino-americana. Como se verá, Francisco, ao escrever a *Fratelli tutti*, se utiliza dessa teologia popular para elaborar a sua proposta de fraternidade e de paz.

Passadas algumas décadas, a Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho em Aparecida (2007) recuperou a categoria de “povo de Deus”. Isto

⁹ PUEBLA, n. 400.

¹⁰ GALLI, C. M. *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo*, 1993, apud SCANNONE, J.C. *Quando il popolo diventa teologo*, p.30.

¹¹ SCANNONE, J.C. *Quando il popolo diventa teologo*, p.30-35.

aconteceu, em boa medida, com a ajuda do Cardeal Bergoglio, futuro papa, que na ocasião foi o presidente da Comissão de Redação do Documento de conclusão dessa Conferência. A ótica popular ficou evidenciada no Documento de Aparecida por meio da valorização da opção preferencial pelos pobres, bem como pela ênfase nos aspectos culturais latino-americanos, como a piedade popular, e pela aplicação do método ver-julgar-agir em perspectiva argentina, valorizando o olhar da fé sobre a realidade¹².

2 O retorno do povo de Deus em Francisco

A eleição de Bergoglio, em 2013, como o primeiro papa latino-americano, propiciou um reflorescimento da teologia do povo de Deus também a nível da Igreja universal. Em seus pronunciamentos e cartas, ele ressalta uma imagem de Igreja profundamente inclusiva, centrada na misericórdia divina e encarnada na vida e nos valores dos povos. Em seu pensamento, a Igreja não é apresentada em separado dos povos.

Um olhar comparativo entre os papas João Paulo II e Francisco ajuda a perceber os diferentes pontos de vista desses pontificados. No que diz respeito aos sínodos, João Paulo II costumou convocar os bispos das diversas regiões do mundo para discutir questões relativas à identidade da própria Igreja, fragilizada frente às ondas da secularização e do relativismo moral. Assim, por exemplo, no sínodo extraordinário de 1985, destinado à hermenêutica conciliar, a reflexão concentrou-se sobre a compreensão de Igreja como “mistério de comunhão”; no Sínodo de 1987, debateu-se sobre o tema da identidade dos fiéis leigos; em 1990, teve lugar o tema da formação sacerdotal; em 1994, a vida consagrada; em 2001, a missão dos bispos. Com Francisco, os temas levados para o debate sinodal, até o presente momento, tiveram uma mudança substancial no enfoque, refletindo uma Igreja que se compreende a partir do *locus* popular: no Sínodo de 2015, refletiu-se sobre a família na Igreja e no mundo; em 2018, sobre os jovens; em 2019, houve um sínodo especial para os povos amazônicos. Esta suscinta comparação – para fins meramente

¹² WHELAN, G. *Una Chiesa che discerne*, p. 200.

didáticos – põe em evidência a atitude de Francisco de levar para a pauta do dia temas nos quais a Igreja está sempre inserida nos diferentes setores da sociedade (família, juventude, ecologia...), nunca se apresentando em modo separado. Uma clara evidência de sua compreensão teológica popular de matriz latino-americana.

A Exortação programática do pontificado de Francisco, a *Evangelii gaudium* (2013), confirma a visão popular da Igreja em seu pontificado: ele escreve dois capítulos (segundo e terceiro) sobre o caráter comunitário da evangelização; dedica o quarto capítulo para falar sobre a dimensão social da Igreja; e, quando aborda o tema da identidade eclesial, afirma uma Igreja missionária, voltada para as periferias existenciais e geográficas do mundo. Essa "Igreja em saída" (EG 24), composta por diferentes rostos culturais (EG 115-118, 220), propaga uma "cultura do encontro" que favorece o diálogo e a solidariedade entre os diferentes povos da terra.

3 Fratelli Tutti e a articulação entre povo de Deus e fraternidade universal

A publicação da *Fratelli tutti* vem corroborar a perspectiva latino-americana popular do pensamento de Francisco. Nessa Encíclica, ele aprofunda a dimensão social da evangelização, apresentando a Igreja inserida no mundo como mediadora da construção da fraternidade e amizade social.

A fraternidade é o objetivo e o método da *Fratelli tutti*¹³. O papa quer inculcar uma cultura de fraternidade que vá além de ações solidárias. Fraternidade diz respeito a um vínculo muito profundo entre as pessoas, experienciado por quem possui o mesmo sangue e origem familiar. Um vínculo sagrado, como foi mostrado no episódio bíblico de Caim e Abel, cuja quebra dos laços conduz à autodestruição da humanidade (FT 57).

Francisco é consciente de que a noção de "fraternidade" pode assumir contornos elitistas e excludentes entre os povos, especialmente em tempos de maior insegurança, como a provocada atualmente pelo ritmo acelerado da globalização. Sentimentos tribais primitivos, como o medo e o ódio, costumam aflorar quando as fronteiras demarcatórias entre os povos parecem ser ameaçadas. Nesses períodos,

¹³ PAROLIN, P. Conferenza sulla Lettera Enciclica "Fratelli tutti" del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale (04.10.2020).

os presumidos laços de sangue de um povo podem justificar pretensões de superioridade e sentimentos de repulsa a migrantes. Francisco desmistifica noções de povo baseadas em tais imaginários elitistas. Utilizando a sociologia, explica que povo é uma noção "mítica" e nem sempre o uso da lógica pode explicar o seu sentido. "Não se pode explicar o sentido de pertença de um povo" (FT 158). Na verdade, povo tem caráter histórico e é uma noção aberta para futuros desenvolvimentos. Portanto, essa noção popular não pode ser usada para alavancar o fechamento de nações em "narcisismos, obcecados pelo particularismo local" (FT 146).

A compreensão de "povo de Deus" é implícita nessa encíclica e não possui o sentido sociológico de povo acima explicitado. É uma categoria análoga, de natureza teológica. Nesta seção, irá se explicitar o significado de povo de Deus na *Fratelli tutti*, noção que faz emergir as condições necessárias para a realização de autêntica fraternidade e paz universais.

3.1 Vocação universal do povo de Deus para a fraternidade

Quando o papa argentino se dirige diretamente para os católicos, na encíclica em questão, salta aos olhos a vocação universal da Igreja para a edificação da comunhão entre os povos (FT 95, 276-278)¹⁴. A natureza dessa vocação é diferente de um pretense projeto de unidade cultural e social, como houve na cristandade. Trata-se do salto de uma reflexão simplesmente cultural para a teológica, a fim de alcançar o fundamento último de toda e qualquer realidade, isto é, o da paternidade de Deus: todos somos vocacionados para a fraternidade, porque temos um único Deus a quem os cristãos chamam de Pai (Mt 23,8; FT 46, 95, 272-276)¹⁵.

A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), que conduz a reflexão do segundo capítulo dessa encíclica, é um chamado radical à conversão do coração e da mente para perceber cada pessoa da face da terra, por mais diferente que seja em sua condição religiosa e cultural, como um irmão de dignidade inalienável:

¹⁴ "Chamada a encarnar-se em todas as situações e presente através dos séculos em todo o lugar da terra – isto mesmo significa 'católica' –, a Igreja pode, a partir da sua experiência de graça e pecado, compreender a beleza do convite ao amor universal" (FT 278).

¹⁵ "Como crentes, pensamos que, sem uma abertura ao Pai de todos, não podem haver razões sólidas e estáveis para o apelo à fraternidade" (FT 272).

ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o "amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família onde todos podemos nos sentir em casa (...). Amor que sabe de compaixão e dignidade" (FT 62).

E isto é um dom da fé:

a fé cumula de motivações inauditas o reconhecimento do outro, pois quem acredita pode chegar a reconhecer que Deus ama cada ser humano com um amor infinito e que "assim lhe confere uma dignidade infinita". Além disso, acreditamos que Cristo derramou o seu sangue por todos e cada um, pelo que ninguém fica fora do seu amor universal. E, se formos à fonte suprema que é a vida íntima de Deus, encontramos com uma comunidade de três Pessoas, origem e modelo perfeito de toda a vida em comum (FT 85).

O apelo de Francisco para a edificação da fraternidade universal põe em evidência uma tensão existente na própria identidade cristã. Joseph Ratzinger ajuda a compreender essa tensão, afirmando a existência de duas zonas de fraternidade. A primeira dá-se em um sentido próprio e é a fraternidade cristã que se concretiza ao redor da mesa eucarística. Mas esta primeira zona de fraternidade não visa criar um círculo exotérico, que tem um fim em si mesmo, pois está aí a serviço de toda a humanidade. A fraternidade do povo de Deus não é contra, mas a favor do todo. A eleição divina é sempre eleição para o outro. A partir dessa compreensão, pode-se falar, então, em uma segunda zona, que é a fraternidade com o "outro irmão", aquele para o qual a fraternidade cristã se direciona.¹⁶

A vocação cristã para a edificação da fraternidade, a nível social, supõe o enfrentamento dos conflitos (FT 245). Segundo Bergoglio, não basta alcançar um simples consenso baseado em relativismos, o que resulta na violação dos direitos humanos (FT 206, 209). Tal fraternidade deve ser construída a partir de uma escala de valores: a verdade, a dignidade humana, o diálogo, o perdão, a memória (FT 226-254). Aqui, os conflitos são aceitos, suportados e transformados em elos de um novo processo. É o que Francisco testemunhou em sua visita ao Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, em Abou-Dhabi, promovendo um acordo de princípios de fraternidade entre cristianismo e islamismo, em tempos de terrorismos justificados pelo nome de Deus.

¹⁶ RATZINGER, J. *La fraternità cristiana*, p. 94-101.

Eles afirmaram: “declaramos – firmemente – que as religiões nunca incitam à guerra e não solicitam sentimentos de ódio, hostilidade, extremismo nem convidam à violência ou ao derramamento de sangue” (FT 285)¹⁷.

A construção da fraternidade universal também supõe a conversão da mentalidade dos sujeitos eclesiais para perceber a beleza da pluralidade de culturas no mundo. Esse olhar enriquece a própria identidade da Igreja, abrindo novas e reais possibilidades de inculturação do Evangelho. Francisco valoriza as culturas locais (FT 134, 135, 151) e pede para que cada povo entre em uma dinâmica de amor, fazendo crescer a capacidade de abertura para a acolhida dos outros (FT 95). Ele acredita que é por meio do diálogo que os povos se renovam, enriquecem a própria identidade (FT 148), e evitam uma sacralização da própria cultura que, com efeito, é fator de fanatismos (FT 30). A imagem do poliedro reflete essa visão positiva da encíclica perante a diversidade eclesial e cultural. O Papa Francisco afirmou: o “poliedro tem muitas faces, muitos lados, mas todos compõem uma unidade rica de matizes, porque ‘o todo é superior à parte’” (FT 215). Com efeito, a comunhão eclesial e entre os povos, afirmada pelo papa, não admite a uniformidade no pensar e no fazer. Tal uniformidade poderia ser representada por figuras como o “círculo” e o “quadrado”, que não permitem linhas que expressem algum “desajuste” ou diferenças significativas entre si. Por meio dessa representação, percebe-se que a uniformidade não deixa espaços para a ação criativa do Espírito Santo. De outra parte, o poliedro representa a comunhão nas diferenças, a liberdade no amor, e a superação dos conflitos pela lógica da cruz de Cristo.

É indubitável que a promoção da vocação do povo de Deus para a fraternidade universal, presente na *Fratelli tutti*, ganhou ampla sustentação na teologia do povo latino-americana. O destaque bergogliano ao aspecto encarnatório do povo de Deus e de sua inter-relação com os povos do mundo é uma marca da teologia do povo argentino que Bergoglio carrega consigo, externando-a em suas mensagens para a Igreja universal. A próxima seção ajuda a esclarecer como se realiza essa vocação eclesial para a fraternidade.

¹⁷ FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum*, 21.

3.2 Fraternidade a partir das periferias

O *locus* eclesial de Francisco, que lhe permitiu enxergar melhor a diversidade das culturas locais, também lhe possibilitou escutar com mais força o clamor dos últimos da sociedade. Seguindo a reflexão teológica latino-americana, Francisco ofereceu destaque a vários rostos de excluídos que costumeiramente passam despercebidos na sociedade: primeiramente, os pobres; depois, os migrantes; em seguida, os idosos, os prisioneiros, os doentes, os escravos e as prostitutas. Esses são os primeiros irmãos da Igreja e a valorização deles é condição necessária para que se construa uma autêntica fraternidade no âmbito social.

Os pobres são citados 41 vezes na encíclica. A palavra “pobre” tem uma conotação ampla, tendendo a abarcar todos os excluídos da sociedade. A eles, o papa pede que se dê mais voz (FT 138), por meio de uma política de inclusão na qual possam ser sujeitos de transformação social (FT 169). Quanto aos migrantes, é conhecido o posicionamento do papa, que está a favor da acolhida deles pelas nações desenvolvidas, e o quanto esse posicionamento tem levantado críticas, sobretudo na Europa. Na Encíclica em questão, Francisco convida a ultrapassar reações primárias de medo, visto que a grande maioria dos migrantes saem de seus países de origem por causa da guerra e da fome (FT 39-41). Em relação a eles, o papa sugere a aplicação de quatro verbos: “acolher, proteger, promover e integrar” (FT 129). No que diz respeito aos idosos, vistos tantas vezes pela sociedade como um peso (FT 98), o papa pede que sejam observados pelos mais jovens como portadores da rica memória dos povos locais. A sabedoria deles evita que os jovens sejam manipulados por ideologias¹⁸. Por fim, vale a pena destacar o apelo de Francisco contra a pena de morte. Seguindo os ensinamentos de João Paulo II, afirma que essa pena “é inadequada no plano moral e já não é necessária no plano penal” (FT 263).

¹⁸ Segue um conselho do papa aos mais jovens: “Se uma pessoa vos fizer uma proposta dizendo para ignorardes a história, não aproveitardes da experiência dos mais velhos, desprezardes todo o passado olhando apenas para o futuro que essa pessoa vos oferece, não será uma forma fácil de vos atrair para a sua proposta a fim de fazerdes apenas o que ela diz? Aquela pessoa precisa de vós vazios, desenraizados, desconfiados de tudo, para vos fiardes apenas nas suas promessas e vos submeterdes aos seus planos. Assim procedem as ideologias de variadas cores, que destroem (ou desconstroem) tudo o que for diferente, podendo assim reinar sem oposições. Para isso, precisam de jovens que desprezem a história, rejeitem a riqueza espiritual e humana que se foi transmitindo através das gerações, ignorem tudo quanto os precedeu” (FT 13).

A grande visibilidade conferida aos últimos nesta encíclica é manifestação da opção preferencial da Igreja pelos pobres, opção muito valorizada pela teologia latino-americana, mas pertencente à Igreja universal e a todos os homens de boa vontade. Nesse sentido, Francisco recorda exemplos da tradição cristã, como São Francisco de Assis e o Beato Carlos de Foucauld, bem como os irmãos de outras religiões: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Mohandas Gandhi e outros. O elogio feito a Carlos de Foucauld, na conclusão da Encíclica, manifesta o núcleo cristão da fraternidade universal:

“Refiro-me ao Beato Carlos de Foucauld. O seu ideal dum entrega total a Deus encaminhou-o para uma identificação com os últimos, os mais abandonados no interior do deserto africano. Naquele contexto, afloravam os seus desejos de sentir todo o ser humano como um irmão, e pedia a um amigo: ‘Peça a Deus que eu seja realmente o irmão de todos’. Enfim queria ser ‘o irmão universal’. Mas somente identificando-se com os últimos é que chegou a ser irmão de todos” (FT 287).

3.3 A fraternidade promove a autêntica paz

A palavra “paz” aparece 64 vezes na *Fratelli tutti*, especialmente nos capítulos VII e VIII, que apresentam considerações práticas e pistas para o desenvolvimento da fraternidade e amizade social. A paz é apresentada como um processo ou um caminho que só terá o seu termo na consumação do Reino de Deus. Nesse sentido, o Papa Francisco convida a todos, católicos e não católicos, a serem “artesãos da paz” (FT 225, 228-235, 284). Ele tem consciência de que a realização da vocação da Igreja para ser sacramento do Reino de Deus no mundo, depende do trabalho dos cristãos, em unidade com as pessoas de outras crenças, para a edificação da paz. Isso acontece, porque a paz – um dos valores do Reino (Rm 14,17) – é o resultado da graça de Deus e dos esforços humanos. Todos são chamados a tomar parte no Reino de justiça e de paz.

Francisco afirma que é preciso desfazer uma concepção de paz baseada em falsa segurança, sustentada por uma mentalidade de medo e desconfiança entre as nações (FT 26). Segundo ele, a verdadeira paz é feita com verdade, justiça e misericórdia (FT 227). Essas três condições para a paz são inseparáveis. Quando a

verdade e a justiça são consideradas em si mesmas – sem o perdão – geram um ciclo ilimitado de violência. Assim, é necessário que a manifestação da verdade sobre a violação dos direitos humanos, como o assassinato de inocentes, seja acompanhada por um processo penitencial de cura das feridas, regido pela misericórdia e a justiça (FT 226).

O processo de conversão para a paz, além de exigir a verdade, a justiça e a misericórdia, pressupõe também a formação e o fortalecimento da “cultura do encontro”, na qual cada povo se sinta integrado na grande família humana¹⁹. Nessa cultura, os últimos ocupam a condição de sujeitos construtores da paz e do desenvolvimento humano (FT 233-235).

Conclusão

Ao final deste estudo, tem-se suficientemente clara a motivação eclesiológica de fundo da *Fratelli tutti*: a fraternidade universal almejada por Francisco não ocorre a partir de ideias abstratas de comunhão e de paz, mas se realiza na resposta à vocação do povo de Deus para a edificação da unidade de todos os povos na Santíssima Trindade, começando pelos últimos. Francisco é o representante desse povo fraterno e, por isso, assume na *Fratelli tutti* a tarefa de ser mediador da paz entre os povos. A garantia do cumprimento dessa missão eclesial, que é irrenunciável, não está na força dos seus membros, mas reside na presença de Jesus Cristo em meio à sua Igreja, na condição de Senhor e de irmão.

Como se verificou, há importantes elementos da teologia latino-americana que sustentam na *Fratelli tutti* a compreensão de Igreja como povo de Deus, sacramento da unidade entre os povos. Cita-se, nesse sentido, a valorização das culturas locais,

¹⁹ A cultura do encontro é bem expressa no parágrafo a seguir: “A paz social é laboriosa, artesanal. Seria mais fácil conter as liberdades e as diferenças com um pouco de astúcia e algumas compensações; mas esta paz seria superficial e frágil, não o fruto duma cultura do encontro que a sustente. Integrar as realidades diferentes é muito mais difícil e lento, embora seja a garantia duma paz real e sólida. Isto não se consegue agrupando só os puros, porque «até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos seus erros, têm algo a oferecer que não se deve perder». Nem consiste numa paz que surja acalmando as reivindicações sociais ou impedindo-as de criar confusão, pois não é ‘um consenso de escritório nem uma paz efémera para uma feliz minoria’. O que conta é gerar *processos* de encontro, processos que possam construir um povo capaz de recolher as diferenças. Armemos os nossos filhos com as armas do diálogo! Ensinemos-lhes a boa batalha do encontro!” (FT 217).

posta em uma dinâmica de encarnação, e a opção preferencial pelos pobres. O *locus* eclesial é o da periferia, que permite ver o mundo com um olhar mais próximo sobre o povo marginalizado. Assim, os povos dos recantos e do centro do mundo são visibilizados com seus projetos culturais e convidados a serem protagonistas de uma revolução fundada na fraternidade evangélica.

No que se refere aos questionamentos e rejeições de leitores em relação à *Fratelli tutti*, pergunta-se: o lugar eclesial no qual esses leitores observam a Encíclica não é um lugar diferente daquele *locus* de Francisco, o que lhes impede de enxergar com nitidez as realidades que o papa fala? De outra parte, o incômodo que Francisco provoca com seus posicionamentos não é o mesmo incômodo causado pelos discursos e obras de Jesus, o nazareno da periferia de Israel? É claro que a complexidade das questões sociais levantadas nessa Encíclica, como as migrações de muçulmanos para a Europa, deixa uma válida margem para o debate sobre o modo de resolução dos conflitos locais. Contudo, o que se defendeu neste estudo é que os posicionamentos de Francisco nos permitem identificar um núcleo eclesiológico bastante duro e salutar para a Igreja do século XXI. E isso nos desacomoda.

Referências

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968, Medellín.
Conclusões: A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. São Paulo: Paulinas, 2010.

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, Puebla.
Conclusões: Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1979.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E CARIBENHO.
Aparecida. *Documento de Conclusão.* São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen gentium.* In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II.* 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37-117.

CONGAR, Y. La Iglesia como Pueblo de Dios. *Concilium*, n. 1, p. 9-33, ene. 1965.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Evangelii gaudium* (24.11.2013). Disponível em:

<http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 25 out. 2020.

FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum*. Abu Dhabi (4.02.2019). Disponível em: <www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em 5 nov. 2020.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli tutti* sobre a fraternidade e amizade social (3.10.2020). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em 15 out. 2020.

IVEREIGH, Austen. *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*. London: Atlantic Books, 2017.

PAROLIN, P. *Conferenza sulla Lettera Enciclica "Fratelli tutti" del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale* (04.10.2020). Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/10/04/0505/01161.html>>. Acesso em 20 nov. 2020.

RATZINGER, J. *La fraternità cristiana*. Brescia: Queriniana, 2015.

SCANNONE, J.C. *Quando il popolo diventa teologo*. Protagonisti e percorsi della teologia del pueblo. Bologna: EMI, 2016.

SEGUNDO, J.L. *The Liberation of Theology*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1976.

WHELAN, G. *Una Chiesa che discerne*. Papa Francesco, Lonergan e un metodo teologico per il futuro. Trad. Fabrizio Iodice. Bologna: Dehoniane, 2019.

DINÂMICAS URBANAS E INTER-RELIGIOSAS E PROMOÇÃO DA PAZ¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-12>

Tiago de Fraga Gomes²

Jefferson Zeferino³

Introdução

A minha alma tá armada
E apontada para a cara do sossego
Pois paz sem voz, paz sem voz
Não é paz é medo
(O Rappa)

Contra uma falsa sensação de harmonia, às vezes ensaiada em belas celebrações ecumênicas e inter-religiosas, nota-se que o diálogo provoca, desloca, chama à abertura. O que está em jogo é a contínua construção das identidades em relação com as alteridades, não uma mera afirmação de si a partir daquilo que é tolerável e aceitável no outro somente enquanto reflexo de mesmidade. Em um país com crescente concentração demográfica nas cidades, bem como com uma população majoritariamente religiosa, tratar da questão do diálogo inter-religioso é, ao mesmo tempo, considerar sua incidência nas dinâmicas sociais.

Numa lógica simultaneamente crítico-analítica e crítico-propositiva, o presente texto se dedica à compreensão de dinâmicas religiosas e inter-religiosas, localizadas no contexto hodierno por meio de noções como a aceleração enquanto

¹ Publicado originalmente em: **REVER, São Paulo**, v. 22, n. 1, p. 25-45, 2022.

² Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

³ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pós-Doutor e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

elemento constitutivo de uma modernidade hegemônica que se espraia para as diversas dimensões da vida, inclusive a religiosa. Além disso, uma vez destacada a relevância das religiões, em especial dos cristianismos, para a tessitura social brasileira, elege-se o diálogo inter-religioso como prática que dá a pensar, uma vez que está baseada numa irreduzível abertura às alteridades. Este movimento, quando seriamente considerado, constitui aspecto fundamental para a vida comunitária e democrática. Se, como preconiza o movimento ecumênico, aquilo que nos une é maior do que aquilo que nos separa, há esperança de construção de relações outras entre religião, sociedade e política no horizonte da justiça, da paz e do bem comum.

Em diálogo com fontes oriundas dos estudos de religião e da teologia, objetiva-se refletir sobre o diálogo inter-religioso como prática de gratuidade que pode refletir uma lógica profética de crítica às religiosidades hegemônicas, totalizantes e enclausuradas em si mesmas. Como crítica a fundamentalismos e mercantilizações da fé enquanto sistemas autorreferenciais, a dinâmica dialógica se viabiliza como abertura às alteridades e, justamente por isso, possibilita um arejamento de práticas e convicções.

No tópico a seguir, em especial, a partir do pensamento de João Batista Libanio (2002), pretende-se apresentar algumas características que testemunham a complexidade da realidade atual no que concerne às dinâmicas urbanas, com o intuito de elaborar, ainda que brevemente, uma abordagem em relação à questão da fé na contemporaneidade.

1 Dinâmicas urbanas e a questão da fé na contemporaneidade

Em analogia com o estudo da mecânica, enquanto parte da física que investiga o comportamento dos corpos em movimento em virtude da ação de forças que produzem esses processos, compreende-se por "dinâmicas urbanas" o movimento interno inerente às cidades, responsável pelo estímulo e pela evolução de novos modos de vida, sendo que o interesse particular do presente estudo está nas vivências de fé.

Como reflexos da urbanização, o individualismo, o desenraizamento social e a ausência de espírito comunitário contribuíram para que, nas cidades, se fizesse sentir

com mais intensidade a privatização da vivência religiosa (cf. Vilaça; Osório, 2019, p. 99). A fim de buscar uma compreensão mais aguçada das dinâmicas urbanas e a questão da fé na contemporaneidade, é importante que se reflita sobre a complexidade das dinâmicas urbanas (cf. Souza, 2019, p. 29-30), impregnadas pelo tempo on-line, com novas sociabilidades e sensibilidades, as quais proporcionam um processo de amplas transformações socioculturais (cf. Moraes; Gripp, 2020, p. 147). As cidades globais atuais são lugares de transnacionalidade, marcadas pela mercantilização do trabalho e dos meios de produção, e por um fluxo intenso de capital. Nesse contexto, diversas formas de mobilidade se entrecruzam com múltiplas dinâmicas religiosas, influenciando em novas maneiras de viver a fé e a espiritualidade, não raro, centradas na subjetividade (cf. Vilaça; Osório, 2019, p. 100-101).

O século XX, enquanto século da urbanização por excelência, é a época da passagem da cidade situada no mundo para a cidade que passa a abrigar o mundo todo, ou seja, uma "cidade-mundo" ou "cidade mundializada". Essa é a cidade informatizada – globalizada e urbanizada –, a "cidade-rede" conectada com toda a "aldeia global", cujo território não tem limites nem fronteiras. Na fusão entre globalização e urbanização corre-se o risco da fragmentação dos processos do viver e do conviver, tanto de indivíduos, quanto de grupos humanos inteiros. As megacidades atuais são marcadas pelo individualismo, pela heterogeneidade, pela fragilidade e descartabilidade dos meios e pela plasticidade das identidades, em uma espécie de transitoriedade permanente (cf. Souza, 2019, p. 33-37).

A individuação, a emergência do subjetivo e a pluralidade caracterizam as dinâmicas urbanas que passam a influir diretamente na experiência religiosa hodierna, modificando a compreensão do sujeito sobre si mesmo, sobre suas relações com outros e com as instituições, bem como favorecendo uma pluralidade de itinerários para a prática da fé e para a vivência da espiritualidade. Contudo, a multiplicação das possibilidades de escolhas favorece a indecisão, a perplexidade e a relativização que pode reduzir a compreensão de mundo aos pontos de vista individuais expressos de maneira difusa sob a condição de composição dos sujeitos, com seus múltiplos itinerários de pertencas (cf. Souza, 2019, p. 39-40).

A prática da fé, marcadamente subjetiva, experiencial e emocional, constitui,

no contexto das dinâmicas urbanas atuais, uma nova sensibilidade que parece buscar responder a algo peculiar da cultura atual (cf. Souza, 2019, p. 41), a qual criou, positivamente, novas possibilidades de compartilhamento e de relação, com ampliação de informações e conhecimentos, e encurtamento das distâncias. Na metrópole comunicacional hodierna, é preciso respeitar a opinião alheia e o conhecimento recíproco. Além disso, se faz necessário um diálogo sociopolítico e uma nova docilidade e abertura ecumênica e inter-religiosa (cf. Moraes; Gripp, 2020, p. 160).

Sob o título *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, João Batista Libanio (2002) reflete acerca de diversas dinâmicas que constituem a complexidade da vida pública, bem como suas incidências e retroalimentações com os âmbitos das fés. Em sua análise da sociedade contemporânea, já distando algumas décadas de nosso contexto particular, o padre jesuíta dá atenção para um cenário de aceleração, pluralização e inovação, que comporta uma diversidade de movimentos, fazendo referência a uma crise de valores (axiológica), cercada por uma lógica de destradicionalização e relativização, por um lado, e de fundamentalismos (neofundamentalismo) de outro; às dinâmicas espetacularizadoras, massificadoras e globalizadoras presentes na sociedade, associam-se a mercantilizações e funcionalizações da fé que, não raro, podem tomar forma numa espécie de desenraizamento ou em um déficit de vida comunitária das práticas religiosas. De modo mais detalhado cada ponto é desenvolvido a seguir.

O contexto urbano atual possui algumas *dinâmicas aceleradoras*. Há uma aceleração do tempo. A sensação de que o tempo passa cada vez mais rápido, não tem a ver com o movimento dos astros e as mudanças nas estações; a aceleração não está nos céus, mas na terra, nas consciências agitadas pelo ritmo frenético da produção. As mudanças tecnológicas em curso geraram uma aceleração na percepção do tempo. Percebe-se isso na dinâmica da locomoção humana. Até 6.000 a.C. uma caravana de camelos conseguia fazer 12 km/h. Por volta de 1.600 a.C. o carro a roda atingia 30 km/h. Em 1880 a locomotiva a vapor chegava a 160 km/h. Em 1938 o avião alcançava 640 km/h. Em 1967 o avião North American X-15 atingiu a velocidade de 7.272 km/h. Quanto maior a velocidade alcançada, mais rápido se sente o tempo passar. Nas atividades cotidianas, quanto mais coisas se tem para

fazer em um certo intervalo de tempo, mais rápido o tempo passa, e assim, a superlotação do tempo torna o dia agitado, sendo ignorados os ritmos vitais da duração psicológica, os quais são arrastados pela correnteza da velocidade. O pensamento humano, em um ritmo cada vez mais frenético, entrou na velocidade dos eventos históricos, rareando o deleite com a inteligência da realidade (cf. Libanio, 2002). Hartmut Rosa (2019), dedica um extenso estudo ao tema. Nele, chega a falar em uma aceleração do ritmo da vida, com a pressão do tempo e a experiência pessoal do tempo acelerado, identificando a questão da aceleração como tendência fundamental no contexto moderno.

Notam-se, também, algumas *dinâmicas inovadoras*, muito presentes na sociedade hodierna. A inovação é o motor da história. A mentalidade da mudança faz parte da cultura atual. Em períodos cada vez menores de tempo, assiste-se a muitas novidades, sendo cada vez maior a sensação de transitoriedade e transformação das coisas. Tudo parece estar em mudança, e isso afeta os valores, a religião, as expressões de fé, os ritos e as práticas morais. Há momentos/eventos históricos que contribuem para uma percepção mais acelerada do tempo: a revolução na imprensa com Gutenberg, inaugurando a fase tecnológica europeia; a invenção do trem de ferro em 1830, que modifica a sensação de velocidade, intensificada em 1900 com o início da aviação; etc. Há inúmeros fatos ou experiências decisivas na mudança de consciência da percepção da rapidez do tempo e das inovações. Nada pode evitar que se viva nesse clima de velocidade, gerando uma sensação de fluidez. A sobrecarga de ações e a pluralidade de propostas e possibilidades estabelece um desequilíbrio entre ofertas infindáveis e as possibilidades de realizá-las. Quando não há prioridades e metas, sucumbe-se à tentação de querer abarcar tudo ao mesmo tempo, dando margem à sensação angustiante de premência do tempo. Com as mudanças cada vez mais aceleradas, tem-se uma sensação corrente de urgências e instabilidades (cf. Libanio, 2002).

É preciso ressaltar algumas *dinâmicas mercantilizadoras e funcionalizadoras da fé*. Na sociedade atual "tempo é dinheiro", "dinheiro é poder" e "informação é a chave". Essa trilogia comanda a vida social. Mesmo que em algumas tradições, se compreenda que a fé não é dinheiro, poder ou informação, mas gratuidade, serviço e compromisso, não se pode deixar de reconhecer que há processos de

mercantilização da fé onde ela se adapta a tais critérios. A mercantilização da fé ocorre quando seus sinais, ritos, símbolos e celebrações se transformam em produto de consumo. Quando as expressões de fé visam ao lucro econômico, então a religião submete-se à idolatria do mercado, respondendo a uma concepção de tempo pautada pelo lucro. O tempo do mercado é medido pelo que se produz nele. Ao inserir-se no tempo da produtividade, a experiência religiosa é deformada. Contudo, a religião, ao situar-se na dimensão contemplativa da vida, remete à uma lógica de gratuidade, o que nem sempre é compreendido diante de uma sociedade de consumo. A fé, quando tem como centro a dinâmica do dom, da gratuidade, proporciona um sentido que se realiza como expressão de amor ao próximo. A mercantilização da fé levanta um questionamento sobre sua funcionalização, algo que pode ser tensionado com a noção de contextualização. A contextualização significa que a fé deve responder ao momento presente, o que não significa acomodação, mas tomada de posição que implica discernimento. A funcionalização inverte o papel da fé, perverte sua atribuição crítica e submete-a a objeto de apropriação, manipulando-a segundo as necessidades do sujeito, perdendo sua autonomia e dimensão transcendental (cf. Libanio, 2002).

Paralelo a isso, cada vez mais, emergem *dinâmicas pluralizadoras*. Vive-se um pluralismo no modo de pensar, viver, agir e valorar. O pensamento clássico ama a estabilidade e a ordem, foge das surpresas, alegra-se com a tranquilidade. O pensamento moderno é dinâmico, errante, desejoso e curioso de novidades, impulsiona à mudança. No contexto atual, há uma pluriformidade de costumes, interesses, culturas, etc., que se intensificam cada vez mais. A cidade está imersa em duas tendências antagônicas: especialização/fragmentação do conhecimento. Contudo, ganha relevância a inter/transdisciplinaridade, como anseio holístico em virtude de uma multiplicidade de saberes a serem interconectados (cf. Libanio, 2002).

Outro elemento importante, são as *dinâmicas espetacularizadoras, massificadoras e globalizadoras* que atuam fortemente nos meios de comunicação digital. Uma cultura alienante da imagem, desconectada de uma reflexão crítica, alia-se a uma cultura de massa e do espetáculo. A cultura de massa, como produto da industrialização e da urbanização, tem como base o desenvolvimento tecnológico que ampliou as fontes produtoras e transmissoras da cultura: imprensa gráfica,

telégrafo, telefone, rádio, cinema, TV, internet. A cultura de massa é transversal: influencia outras culturas. A função que os santos exerciam no medievo, como modelos de vida, atualmente é exercida por influenciadores digitais (figuras de massa), que devido a sua superficialidade, são constantemente alternados e descartados, na expectativa do próximo “produto” no mercado. Por isso, o apelo à emoção e à novidade. A globalização brota da cultura ocidental, conquistadora, dominadora, colonialista, de tipo geográfico e mercantilista. As empresas transnacionais acumulam capital e tecnologia, ampliando o processo produtivo e o comércio no mundo todo (globalização do capital financeiro) (cf. Dowbor, 2017). O aprimoramento das tecnologias digitais de comunicação e informação intensificou ainda mais esse processo. Na cultura globalizada, há um pluralismo intercomunicativo com múltiplas influências. Há uma preocupação com a estética corporal e indumentária, facilmente transferida à celebração litúrgica, valorizando-se mais a performance em detrimento da interioridade. Nesse contexto, os cultos religiosos correm o risco de dramatizar muito e interiorizar pouco. Na civilização da aparência, presa-se pela espetacularização das liturgias, combinando um discurso apologético neofundamentalista com os recursos mercadológicos de comunicação de massa (cf. Libanio, 2002).

Há uma uniformização cultural pelos centros de dominação, no movimento oposto da inculturação da fé que respeita as diversidades, engendrando *dinâmicas desenraizadoras e descomunitarizadoras da fé*. Os ritos religiosos locais correm o risco de folclorizar-se e de caírem no ridículo, perdendo a sua relevância na transformação das pessoas e da sociedade. A globalização pode favorecer o desenraizamento da fé, perdendo seu húmus cultural, para tornar-se mercadoria, em um sincretismo *à la carte*. Cada pessoa escolhe o produto que lhe interessa construindo a religião à imagem e semelhança de seus desejos e “necessidades”, independente de qualquer coerência interna e prática comunitária. O efeito mais grave da cultura virtual é a descomunitarização da fé. A cultura virtual tem intensificado uma cultura da indiferença em relação às pessoas, banalizadas pela mídia. Contudo, essa é uma questão complexa. A fé religiosa não se encerra na informação, ela interpela por uma mudança de vida. A evangelização, concebida em moldes pós-conciliares (cf. Brighenti, 2006), não é apenas uma questão de marketing,

mas de resposta às questões existenciais mais profundas do sentido da vida. Nesse sentido, a fé possui uma força agregadora, é uma realidade pessoal e livre que se vive e se transmite no seio de uma comunidade, o que pode cooperar para a superação de uma perspectiva individualista da vida (cf. Libanio, 2002).

Transformações sociais podem levar também a um certo quadro de crise de valores. Essas *dinâmicas de crise axiológica* abalam as bases referenciais dos comportamentos individuais e coletivos. Os valores regem as decisões, são imprescindíveis para isso. Há uma crise de valores autônomos, que, no fundo, corresponde a uma crise de humanidade. Os valores autônomos são os valores que valem por si mesmos. Ultrapassam a contingência de uma determinada época e refletem uma espécie de *constante antropológica*. Nesse sentido, é preciso frisar, que o ser humano é um ser histórico e aberto às alteridades. Face a uma axiologia regida pela lucratividade, esse déficit de gratuidade pode ser traduzido em distintas inumanidades: estresse exacerbado, desgaste físico e psicológico doentio. Há tentativas de reação à essa lógica moderna que, por si só, também não fazem jus às angústicas existenciais do humano quando exaltam o hedonismo e o consumismo, buscando prazeres e gozos imediatos (cf. Libanio, 2002).

Um contexto plural comporta respostas diversificadas a determinadas questões. Com um pluralismo cultural e religioso, podem emergir tanto perspectivas relativizadoras como neofundamentalistas. As tradições religiosas e seus arcabouços de fé e sabedoria pode ser negligenciados tanto com uma aparente supervalorização, nos fundamentalismos, como com uma certa ojeriza. Por ser histórica, a fé cristã situa-se no contexto da tradição e perder a tradição implica em obnubilar uma referência histórica no que diz respeito a modos de compreender e viver a fé. A tradição, acessada de modo crítico e em relação com a situação contemporânea, pode ser fonte de sabedoria e ajudar a pensar a condição humana hoje (cf. Tracy, 2006). Onde há polaridade, tensão, oposição, jogos de interesses divergentes, cabe o discernimento. A vida pública é lugar privilegiado para tais tensões e oposições. Não se trata de reduzir a realidade a um dos polos em questão, mas de perceber a sua complexidade em escalas de cinza no concreto da vida (cf. Libanio, 2002).

2 Sobre a incidência pública dos cristianismos

A presença das religiões na vida pública é ambígua. Ao tratar do tema, Rudolf von Sinner (2015) indica uma presença que pode ser positiva, ambígua ou nefasta. Sobre o primeiro caso, trata-se de perceber a força das religiões na construção do bem comum, algo que veremos adiante com a discussão sobre a construção de uma cultura de paz e não violência. No que concerne à ambiguidade, para o teólogo suíço-brasileiro, isso se percebe quando uma mesma tradição religiosa se vê em distintos lados da história, algo percebido no período da ditadura militar no Brasil, no contexto do Apartheid na África do Sul e mesmo hoje quando claramente se percebem tanto apoios como resistências significativas ao atual governo e sua política de morte (cf. Py, 2020). A intolerância religiosa, a justificativa teológica de violências pontuais ou sistêmicas configuram o aspecto nefasto da religião. Em resumo, cabe notar, portanto, uma presença multifacetada das religiões, ora justificando violências e servindo como teodiceias que legitimam poderes políticos (cf. Santos, 2014; Villas Boas, 2016); ora lutando incansavelmente pela promoção da paz e contra os regimes de exclusão e violência, algo que, não raro, leva a um expressivo número de mártires dentre os quais, para citar somente alguns, poderíamos nomear a Irmã Dorothy Stang, Dom Oscar Romero, Dietrich Bonhoeffer e os padres jesuítas assassinados em El Salvador, entre eles Ignacio Ellacuría (cf. Zeferino, Fernandes, Pinto, 2020).

No Brasil, cerca de 92% da população indica possuir alguma identidade religiosa, sendo que quase 87% se definem dentro do espectro cristão, 22,2% de evangélicos e 64,6% de católicos. No contexto evangélico, se deve reconhecer a força do pentecostalismo, grupo demograficamente mais representativo e em constante crescimento (IBGE, 2010). Esses números nos ajudam a perceber que quando falamos da ambiguidade da presença das religiões no contexto brasileiro, estamos, mormente, falando da presença cristã na esfera pública. Como destacado acima, essa presença pode se dar de modo impositivo, emaranhado em dinâmicas econômicas e políticas que replicam lógicas de exclusão com perfil elitista; mas também podem acontecer de modo propositivo e à serviço do bem comum (cf. Sinner 2012; Zeferino, Andrade, 2020).

A sentença de que a religião se extinguiria ou que se recolheria resoluto ao âmbito privado, não se confirmou. Já no início dos anos de 1990, avaliando as movimentações religiosas da década anterior, José Casanova (1994) identificou o fenômeno da *desprivatização* que tomaria forma em religiões públicas, dada a presença marcante que os cristianismos seguiam configurando em países como Polônia, Brasil, Espanha e Estados Unidos. Com isso, tomar o dado religioso em conta nas análises científicas, não significa soerguer as crenças religiosas ao status de fala acadêmica, trata-se, isto sim, de perceber que, ao fazerem parte da vida das pessoas e da organização social, elas não podem ser negligenciadas numa abordagem que pretenda ser abrangente diante dos desafios contemporâneos. Em suas constantes movimentações e reconfigurações, as religiões seguem presentes e sua incidência pública não pode ser olvidada.

Na análise da religião, além das religiões particulares como o cristianismo, o budismo e o islamismo, que segundo David Tracy (1994) são um espaço privilegiado para a observação do fenômeno religioso como um todo, se devem investigar os indivíduos religiosos, suas adesões de fé, as experiências religiosas, a maneira que comunicam e interpretam suas crenças. Isso se dá, pois, as religiões não são, unicamente, ofertas de uma certa verdade, mas de modo lato, são ofertas de sentido. Os sujeitos religiosos, também em virtude da crise das instituições religiosas, são artesões de sua própria espiritualidade, algo que se percebe no fenômeno das múltiplas pertencas, na abertura a pluralismos, nas ressignificações de crenças (cf. Gabatz, Zeferino, 2017).

No dizer objetivo e certo de Faustino Teixeira “o que ocorre é que as religiões estão aí, e também as espiritualidades laicas que não se encaixam no tradicional perfil religioso”. Essas mudanças nas expressões de fé contradizem aquele veredito da diminuição das religiões, pois “o avanço da modernidade não produziu, na verdade, uma menor presença da religião, mas outra forma de dinâmica religiosa” (Teixeira, 2014, p. 35).

Um contexto religioso plural, por si só, confronta perspectivas religiosas exclusivistas. Por outro lado, é justamente esse quadro de pluralidade que faz com que algumas ofertas de sentido de perfil fundamentalista se entrincheirem ainda mais. Diante da pluralidade religiosa, vem ganhando força, no cenário brasileiro, os

assim chamados *sem religião* que, em 2010, chegavam a 8% da população. Contudo, dizer sem religião não quer dizer sem espiritualidade ou sem práticas religiosas (cf. Teixeira, 2014). No âmbito cristão, por exemplo, isso também pode ser representado pelos assim chamados *desigrejados*, pessoas que alimentam uma fé cristã, mas que não estão diretamente ligadas à uma determinada denominação cristã.

As religiões tradicionais, hoje, são ofertas de sentido que tomam lugar ao lado de tantas outras. Ainda assim, não se pode ser ingênuo e assumir um quadro de isonomia entre as religiões. Como apresentamos anteriormente, na prática, o Brasil ainda é um país majoritariamente cristão, a presença pública e o poder político do catolicismo é ainda muito expressivo e o poder dos evangélicos tem crescido consideravelmente. A expressão dessa força pode ser numericamente representada na estimativa de votos que os candidatos finalistas receberam nas últimas eleições presidenciais em 2018. Cerca de 29 milhões de católicos votaram em Bolsonaro, enquanto cerca de 28 milhões votaram em Haddad. Do lado evangélico, a distribuição ficou com cerca de 21 milhões de votos para Bolsonaro e 9 milhões para Haddad (cf. Alves, 2018). Os números revelam, portanto, que mais católicos que evangélicos votaram em Bolsonaro, mas a diferença de votos no setor evangélico pode ser considerada decisiva no contexto do último pleito eleitoral.

A presença pública e força política de grupos cristãos, como se vê, precisa ser considerada na análise da sociedade brasileira. Para refletir acerca da questão religiosa na situação contemporânea, cabe, justamente, olhar para outros aspectos que configuram a experiência humana nas primeiras décadas do terceiro milênio. Se os cristianismos são protagonistas em presenças diversas e ambíguas no espaço público, bem como se manifestam de modos variados na interação com diferentes aspectos da modernidade, como o fenômeno da aceleração e correlatas dimensões econômicas e sociais, há que se perceber que eles também têm desenvolvido uma particular escola de comprometimento com as dores do mundo, com a promoção de uma cultura de paz e com o diálogo inter-religioso.

3 Dinâmicas de alteridade e resolução de conflitos

Dentro da cidade, que é criação humana, está o ser humano, um ser *ontologicamente relacional*, que se realiza e amadurece em sua identidade pessoal através da experiência dialógica (cf. Rohden, 2002). O diálogo, como modo de existência, promove a superação do solipsismo e a afirmação da alteridade. Sendo assim, *todo diálogo, enquanto reconhecimento do outro como interlocutor, tem como condição fundamental a abertura à alteridade*, sem a qual, há apenas monólogo ou imposição de ideias. Nesse sentido, toda crença religiosa pode ser uma afirmação da dimensão dialógica do próprio humano com aquilo que o transcende e com uma comunidade crente, ou pode ser uma reafirmação/justificação das próprias ideias/ideologias. Por isso, "toda crença, na medida em que define e diferencia uma comunidade humana, pode servir de justificação a um conflito que opõe aquela a outros grupos humanos de prática religiosa diferente" (Meslim, 1992, p. 42). Infelizmente, percebe-se que, com frequência, a história do religioso é "a história da intolerância, do fanatismo, da exclusão, de práticas, às vezes, desumanas e do abuso de poder sobre as consciências. Mas é preciso acentuar a ligação muito particular entre a sacralização da verdade e a legitimação da violência" (Geffré, 2006, p. 325). Quando determinado grupo afirma sua identidade em relação ao outro em virtude de um antagonismo declarado, o outro passa a ser desqualificado, ou mesmo demonizado sistematicamente, e a religião passa a ser vivenciada belicamente, como uma manifestação violenta da solidariedade coletiva.

Uma possibilidade de enfrentamento dessa rigidez conceitual é a compreensão do discurso religioso enquanto *discurso-dom*, como *aceno à verdade*, sem pretensões totalizantes. A menor violência está no discurso menos potente e menos rígido logicamente. A dinâmica do discurso-dom compreende a realidade de um *discurso doado que apenas acena e sinaliza ideias*; ressalta o múltiplo, a diferença e a dinamicidade das interpretações, sem imposição. Na experiência religiosa, o discurso-dom emerge como proposta imersa em um emaranhado de possibilidades, como *exercício de comunicação na diferença* (cf. Oliveira, 2010). Nesse sentido, torna-se possível pensar em uma *economia de violência* (cf. Strummielo, 2001), pois o mesmo *logos* que se opõe à violência, nasce da violência,

numa espécie de *economia de discurso potente*; violência e diálogo se excluem, pois a pura violência é muda (cf. Arendt, 1999). Não se dialoga com uma pessoa inimiga, pois se o diálogo é possível, já não se é mais inimigo. Percebe-se isso no próprio substrato antropológico subjacente à dinâmica dialogal: a dimensão simbólica do diálogo remete a colocar (*ballein*) junto (*syn*), ao contrário do diabólico, como o que separa e desintegra, quebrando relações. O diálogo é, por isso, símbolo de uma unidade na diferença, onde o intuito não é a destruição do outro, mas a *edificação mútua* (cf. May, 1974). Sendo assim, o diálogo é o ato pelo qual alguém renuncia à violência para entrar em relação com o outro, sendo o seu exercício, o próprio acontecer da paz (cf. Lévinas, 1990).

Para empreender dinâmicas de alteridade e resolução de conflitos, é preciso evitar toda forma violenta de resolução de conflitos, pois "a violência provoca sempre a violência e gera irresistivelmente novas formas de opressão" (EN 37). Nesse sentido, a palavra "intolerância" desvela uma dinâmica bastante perversa. "A palavra intolerância vem do verbo latino *tolerare* (suportar, aceitar). O prefixo *in-* indica a negatividade, portanto, 'intolerar' significa não aceitar alguém ou alguma coisa em nome de uma verdade absoluta" (Passos, 2017, p. 13). Assim, se compreende como que "a intolerância é implícita na constituição das identidades fechadas" (Passos, 2017, p. 14). Por isso, o desejo de superioridade constitui um obstáculo para o convívio entre as pessoas e entre as diferentes culturas e religiões. Toda violência em nome de valores ou dogmas superiores, sejam eles ideológicos ou religiosos, acaba por ser excludente (cf. Schillebeeckx, 1997). Surge, assim, o desafio de ver o outro em sua diferença, não redutível à perspectiva do mesmo, pois, "temos o direito a ser iguais, quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza" (Santos, 2003, p. 458). A igualdade de dignidade e a diferença de identidades são fundamentais para o reconhecimento do ser do outro.

Contudo, é preciso ter claro que "compreender não é, em todo caso, estar de acordo com quem ou quem se compreende. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa pensar e ponderar o que o outro pensa" (Gadamer, 2000b, p. 23). Embora envolva interação, respeito e consideração pela opinião do outro, dialogar não significa simplesmente concordar. Porém, é preciso frisar que "o diálogo possui uma

força transformadora. Onde um diálogo é bem-sucedido, algo nos ficou e algo fica em nós que nos transforma. Assim, o diálogo encontra-se em vizinhança particular com a amizade" (Gadamer, 2000a, p. 135). Por isso, além de seu caráter teológico, o diálogo inter-religioso, tem um especial significado na edificação da nova humanidade (DAP 239), que favorece assumir a cultura da vida, gerando novas estruturas sociais; a radicalidade da violência só poderá ser sanada pela radicalidade do amor fraterno e reconciliador (DAP 543).

Entretanto, cabe ressaltar que o ser humano é naturalmente um ser de conflitos. Contudo, isso não significa que necessariamente deva ser violento, pois conflito não é sinônimo de violência. O conflito surge quando existem contradições em virtude de objetivos incompatíveis, e, nesse sentido, o conflito é tão humano quanto a própria vida. Os conflitos não podem ser evitados, mas a violência pode ser prevenida (cf. Galtung, 2000). Nesse sentido, a educação sobre os conflitos constitui um elemento essencial e indispensável para as dinâmicas inter-religiosas e a promoção da paz (cf. Guimarães, 2006).

4 Dinâmicas inter-religiosas e promoção da paz

Pensar a condição humana e a questão religiosa no contexto atual faz com que se considere o contexto amplo no qual pessoas e religiões desenvolvem suas relações, bem como demanda que se dê atenção a tradições e práticas particulares. Nesse sentido, uma vez apresentados aspectos gerais sobre as religiões e suas dinâmicas em contextos urbanos; apresentados dados que localizam a discussão no âmbito brasileiro; indicados os desafios dos fundamentalismos e relativismos; bem como afirmada uma possível via de equalização dessas questões por meio da abertura às alteridades desde uma perspectiva dialógica; cabe trazer o diálogo entre as religiões como lugar privilegiado para se pensar as dinâmicas religiosas de abertura e fechamento às alteridades.

Tendo em vista o conceito bíblico de paz como *shalom* ou *eirene*, atualmente reflete-se que é preciso conceber a paz em um sentido mais amplo, não simplesmente como ausência de guerra ou violência, mas implicando no *bem-estar integral* da pessoa humana (cf. Sinner, 2006; Castro, 2000; Gomes, 2017), e isso inclui

repensar as dinâmicas inter-religiosas de resolução de conflitos, sendo “imprescindível um diálogo inter-religioso pela paz” (Sinner, 2005, p. 13) como condição necessária e imprescindível para a paz no mundo (EG 250).

A cultura do diálogo entre as religiões é uma dimensão fundamental para a construção de um caminho comum para a paz a nível planetário. No entanto, este diálogo precisa ser um diálogo autêntico e edificante (cf. Sinner, 2019). O diálogo inter-religioso tem um potencial transformador que pode ser orientado para a construção de uma nova humanidade, no sentido de proporcionar caminhos inéditos de testemunho entre as pessoas das mais variadas crenças, sendo ocasião para promover e estimular uma colaboração para o bem comum (DAp 239). Contudo, para que isso aconteça, “o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito” (EG 226), precisa ser trabalhado. A melhor forma de enfrentar o conflito “é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo” (EG 227). Só será possível edificar uma “comunhão nas diferenças” se houver “a coragem de ultrapassar a superfície conflitual” (EG 228).

Em chave católica, por exemplo, na certeza de que a diversidade é uma riqueza, a promoção da paz não consiste simplesmente em uma negociação, mas em uma harmonização das diferenças (EG 230). Tendo por base o Evangelho da paz, cada um é chamado a “ser instrumento de pacificação e testemunha credível de uma vida reconciliada” (EG 239). Além disso, todas as pessoas são aliadas “no compromisso pela defesa da dignidade humana, na construção de uma convivência pacífica entre os povos e na guarda da criação” (EG 257). É necessário unir esforços para que a paz aconteça. O tempo atual exige uma especial habilidade para o diálogo e para a resolução de conflitos, com mútua abertura, confiança, respeito e capacidade de escutar em profundidade os outros. O pluralismo se insere em todas as estruturas sociais, sendo assim necessário maior tolerância e compreensão entre as religiões (cf. Vigil, 2006).

Falar a respeito da contribuição do diálogo entre as religiões para a paz e não violência, no fundo, tem a ver com o exercício da escuta na busca da verdade onde quer que ela se encontre (cf. Bingemer, 2001). A vida e a prática religiosa, assim como toda a vida humana, está imersa em conflitos, mas, nem por isso, está dispensada do desafio de *primeirar* (EG 24) – tomar a iniciativa – no testemunho da paz e não

violência. Os cristãos – seguindo a narrativa de Jesus como aquele que venceu a violência lançada sobre ele – com suas vidas, são provocados a ecoar no coração da humanidade o testemunho das dinâmicas de amor e gratuidade (cf. Bingemer, 2002). Nesse sentido, a tradição latino-americana, com Jon Sobrino (1990; 1991; 1982), fala em uma cristologia que conduz à uma *cristopraxis* como atualização e prosseguimento da práxis libertadora de Jesus que pode levar, inclusive, ao martírio. Em um sentido mais amplo, é comum que o diálogo entre as religiões evidencie a perspectiva de que o mistério divino se manifesta e se dirige a todas as pessoas, a fim de gerar mais vida, e que esse mistério quer ser dado à luz na consciência de toda a humanidade, pois todas as religiões têm algo a dar e a receber através do diálogo e da colaboração mútua (cf. Torres Queiruga, 2010).

Tendo em vista a práxis, o diálogo inter-religioso só tem sentido se estiver vinculado à vida e conduzir a um comprometimento com as questões sociopolíticas e econômicas, a fim de constituir uma rede de colaboração em prol do estabelecimento da justiça. O objetivo do diálogo entre as religiões não pode ser um narcisismo egoísta, voltado para si mesmo, mas precisa estar orientado para as grandes questões da humanidade e do mundo. Esse diálogo será inútil e até blasfemo se não almejar a edificação da vida humana e do planeta (cf. Aquino Júnior, 2019). Por isso, as religiões – com suas doutrinas e práticas – e a interação entre elas, podem ser fermento de uma cultura de paz, desde que não ignorem a necessidade de superar as estruturas de injustiça na sociedade. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso ganha cada vez mais relevo como uma urgência social e um imperativo religioso que considera as condições materiais e espirituais da vida, envolvendo bens materiais, exercício efetivo da liberdade e relações sociais irênicas (cf. Aquino Júnior, 2012). Há, em tradições teológicas presentes na bíblia, uma percepção da paz como algo ligado a um certo sentido de prosperidade, justiça, felicidade, bem-estar e qualidade relacional das pessoas entre si e com aquilo que compreendem como sagrado; tem a ver com integridade, totalidade e completude; particularmente a tradição profética, insiste muito na relação entre justiça e paz, afirmando que a paz é fruto da justiça (*Is 32,17*); justiça e paz são inseparáveis; a paz é um dos bens mais apreciados e desejados pela humanidade, mas, ao mesmo tempo, é um dos bens mais frágeis e ameaçados. Por isso, a busca da paz é inseparável da luta pela justiça

para que não seja uma paz sem voz (cf. Léon-Dufour, 2009, Ausejo, 1981; Gross, 1988; Kayama, 2004; Broer, 2000; Tamayo, 2009).

A dor e o sofrimento dos pobres e excluídos apontam para um novo desafio ou *kairós* hermenêutico para o diálogo entre as religiões, como uma urgência em prol da paz no planeta. Um dos resultados mais importantes e relevantes do diálogo inter-religioso é o empenho e a colaboração entre as religiões em favor da paz através da partilha das preocupações e das obras de mútua cooperação em prol de um mundo melhor e mais justo. As religiões têm muito a contribuir com seu potencial humanizador na edificação da paz mundial e de uma ética de superação da violência (cf. Teixeira, 1995; 2003; 2008).

O sentido do diálogo inter-religioso não está apenas nas discussões teológicas, apesar de serem benéficas, mas na sua relevância para a resolução de conflitos. Ao invés de focar no *diálogo direto*, centrado em problemas doutrinas, destaca-se o *diálogo indireto*, centrado em questões práticas, de especial candência humanitária, social e ecológica. Se as religiões realmente pretendem servir à vida humana e do planeta, precisam promover a paz (cf. Moltmann, 2004; 2008). Segundo Küng, os atentados terroristas, promovidos em várias regiões do planeta, perturbam e questionam a consciência coletiva a respeito das consequências ético-sociais das experiências de fé, justamente por estarem associados, em parte, às diferentes formas de extremismo religioso (cf. 2005, p. 253). Sendo assim, o grande apelo do diálogo inter-religioso não está propriamente no nível doutrinário, mas no ético, pois o encontro entre as religiões pode e deve ser uma ocasião para proporcionar mais justiça social e paz no mundo (cf. Küng, 2003). Küng defende que o diálogo entre as religiões que favoreça a edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência é uma tarefa urgente e necessária, pois dificilmente haverá paz entre as nações, sem um diálogo entre as próprias religiões (cf. 2004, p. 17).

O diálogo inter-religioso é sempre um desafio, pois situa-se no nível ético e axiológico, exigindo um sair de si mesmo para vislumbrar um além de si, que é o mundo do outro, em seus múltiplos aspectos, e em sua alteridade irreduzível (cf. Geffré, 2001). Ainda com Geffré (1989; 1993; 2013), por exemplo, é possível vislumbrar uma prática dialógica que colabore para a edificação de uma cultura de paz e não violência diante de intolerâncias, fanatismos e fundamentalismos cada vez

mais frequentes em um contexto polarizado por ideologias irreflexas, a fim de respeitar o outro em sua diferença constitutiva. O caminho de superação da violência não é o caminho da afirmação de si pela anulação do outro, mas sim, o caminho da conciliação da identidade na alteridade e da alteridade na identidade. Por isso, Geffré (1989; 2013) identifica critérios que podem ajudar a pensar um diálogo inter-religioso no horizonte da paz: (i) *ater-se ao essencial da mensagem e da prática* da religião, no caso do cristianismo, o Evangelho e a prática de Jesus; (ii) *não dissociar anúncio e prática*: coerência entre discurso e engajamento testemunhal; (iii) *mensagem humanista e humanizadora*: enfatizar valores e práticas que interpelam à edificação e à libertação da pessoa humana; (iv) *respeito pela liberdade do outro*: abster-se do proselitismo; (v) *consciência da natureza da fé e da verdade religiosa*: salientar que nenhuma religião possui toda a verdade e dispor-se a um aprendizado conjunto em busca da verdade sempre maior.

De acordo com Geffré, atualmente há uma espécie de consenso entre os representantes das grandes religiões do mundo de que é imprescindível superar uma cultura de violência disseminada sobre todo o planeta, a fim de projetar alternativas de paz. É urgente incentivar a resolução criativa e não violenta dos conflitos e a promoção dos direitos humanos fundamentais (cf. 1989, p. 289-290). Mais do que nunca, é preciso revitalizar o sentido sagrado da vida e da dignidade humana, esvanecidos pelo tecnocentrismo moderno e pela mercantilização das relações humanas. O ser humano atual está em busca de suas raízes, e diferente dos tempos da modernidade iluminista, já não percebe Deus como seu arquirrival, pois vê nas experiências religiosas, alternativas de resistência aos processos de desumanização fatalmente em curso (cf. 1989, p. 292-296). Geffré compreende que as religiões só poderão justificar eticamente a sua razão de ser perante a sociedade, na medida em que adotarem as grandes causas da humanidade hodierna, como uma via concreta de promoção da paz e não violência (cf. 1989, p. 188; 2013, p. 33). Na visão de Geffré, uma das causas da irrelevância pública das religiões é a incoerência entre seus ideais e sua eficácia prática no enfrentamento às injustiças socioestruturais (cf. 2001, p. 29; 2013, p. 334-335). Por isso, as religiões têm como vocação fundamental, diante da sociedade, o diálogo e a colaboração em prol das questões fundamentais ligadas à justiça, sem as quais, não há paz (cf. 2013, p. 247).

É preciso salientar que o diálogo entre as religiões em prol da edificação da paz, apesar de não fornecer um modelo social e econômico alternativo, exerce um papel de contracultura, pois, em geral, os valores religiosos vão na contramão das injustiças que geram um estado de violência estrutural permanente (cf. Geffré, 2013; Hammes; Gomes, 2019). As religiões, enquanto canais de interação, têm condições de ajudar as pessoas a interagirem com a diversidade de identidades que se entrecruzam no contexto urbano atual, com o intuito de colaborar com a promoção da paz (cf. Wilfred, 2015; Gomes, 2017; 2021).

Essa força das religiões para a promoção da paz é captada, inclusive, para além dos redutos religiosos. Eduardo Kobra, artista de rua brasileiro, que em seu instagram se define como ativista da paz, tem produzido diversas obras ao redor do mundo. Com seu estilo característico, retratou importantes momentos históricos, pessoas de diferentes etnias, pessoas com impacto no mundo das artes, dos esportes, bem como ativistas de diferentes áreas. No contexto da Pandemia de Covid-19, o artista teve a oportunidade de pintar um dos muros da Igreja do Calvário, em Pinheiros (São Paulo/SP).



Fonte: Instagram @kobrastreetart

O mural está acompanhado por uma placa com a seguinte inscrição:

Desde março de 2020, milhares de brasileiros de todas as idades, etnias, crenças e classes sociais perderam suas vidas para um mesmo inimigo: a covid-19. "Coexistência" é um trabalho que representa as diversas manifestações de fé da humanidade em uma única oração: em memória aos que se foram, que haja paz entre os que ficam. Inaugurado em 2021, este é um Memorial da Fé em honra a todas as vítimas da covid-19.

No site do artista, na apresentação desse projeto, lê-se o seguinte:

Vamos vencer isto juntos, mas separados. Ou separados – por isso juntos. Nestes tempos de necessário isolamento social, é preciso ter fé. Independentemente da nossa localização geográfica, de nossa etnia e de nossa religião, estamos unidos em uma mesma oração: que Deus inspire os cientistas para que encontrem a solução para esta pandemia – e conforte nossos corações para que tenhamos forças e sigamos juntos como humanidade.

O recurso às tradições religiosas se torna um apelo à humanidade. O mural retrata crianças, cada uma representando alguma das grandes religiões mundiais, elas usam máscaras e fazem suas preces. Com isso, elas simbolizam um recurso à religião que não negligencia a ciência. O mural olha o futuro, com esperança, mas também faz memória das vítimas, daqueles e daquelas que se foram. De certo modo, o mural também funciona como resposta aos modos de expressão religiosa que sistematicamente subestimam os riscos da doença, que minam e desacreditam os esforços científicos, não agindo com responsabilidade em relação às vidas das pessoas (cf. Sinner; Zeferino, 2022; Sinner, 2018).

Outro exemplo de recurso às tradições de fé para construção da paz pode ser tirado de dentro do próprio cristianismo, quando duas diferentes Igrejas, depois de conflitos bastante intensos, conseguem transformar suas relações. Com efeito, a cultura de encontro promovida pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso testifica a possibilidade de construção de espacialidades e temporalidades outras. Impensável em centenários anteriores, por exemplo, o diálogo católico-luterano, colhendo os frutos de meio século de atividades, mobilizou pessoas de fé em várias cidades ao redor do mundo, de Lund a Porto Alegre, para um testemunho ecumênico

de comemoração conjunta dos 500 anos da Reforma de Lutero. Com isso, católicos e luteranos estão aprendendo a contar a história não mais uns contra os outros, mas uns com os outros, o que implica uma nova atitude em relação ao passado, mas também face ao futuro que, cada vez mais, pode ser compartilhado na busca da paz e da justiça, algo sinalizado na comemoração da Reforma quando instâncias diaconais dessas duas Igrejas se comprometeram com a questão das pessoas refugiadas (cf. *Do Conflito à Comunhão*).

A mobilização das tradições religiosas para a construção da paz é um grande desafio. Como se vê, há esforços internos de grupos religiosos nessa direção, bem como existe uma certa confiança ou até mesmo uma esperança por parte da sociedade de que as religiões atuem nessa direção. A via ética, privilegiada por Küng em seu projeto ecumênico, efetivamente, pode visibilizar que já há frutos sendo colhidos, bem como indica um caminho de encontro e também de revisão de práticas religiosas. Os dois exemplos acima indicam práticas de diálogo que valorizam a diversidade, bem como elegem pautas comuns para uma vivência reconciliada. Em meio ao aparente tumulto das grandes cidades em seus ritmos cada vez mais acelerados, um olhar para o humano, para as pessoas que carecem de cuidado, pode ser um caminho de humanização de relações sociais e religiosas.

Considerações finais

Este estudo apresentou características da atual tessitura social e religiosa. A aceleração da vida e das inovações técnicas é sentida na experiência humana, mas de modos distintos em contextos variados. As dinâmicas das cidades, não raro, estão ligadas a uma percepção agitada do cotidiano em que o tempo foge do controle das pessoas cada vez mais atarefadas. Diante de uma hierarquia de valores em que o sucesso econômico dita regras na vida pública, também as organizações religiosas não passam ilesas. Considerando os cristianismos, essa mercantilização da fé é visível em distintas vertentes teológicas, recebendo particular desenvolvimento na assim chamada teologia da prosperidade. Não raro, essa mercantilização é acompanhada por uma certa espetacularização e por um consumo da fé que prima mais pela dramatização do que pela interioridade, bem como pode ser seguida por

uma descomunitarização das práticas religiosas numa vivência individualista da fé. Lógica essa que permite uma amálgama acrítica com a tendência econômica hegemônica hoje no Ocidente. Para resistir aos novos fundamentalismos que reduzem a complexidade do mundo e da questão de Deus à uma lógica hegemônica, superficial e unilateral, o reconhecimento da diversidade é parte integrante de uma abordagem menos lacunar da realidade. As pluralidades lembram ao humano e aos distintos saberes que a diversidade é constituinte da realidade. Há lugar hoje para distintos modos de ser no mundo, mas também para diferentes maneiras de conhecê-lo.

No caso brasileiro, a incidência pública dos cristianismos é marcante e ambígua. Há justificativas teológicas tanto para violências como para resistências às violências e para a construção de uma cultura de paz. Hoje, atinar às dinâmicas urbanas é percebê-las emaranhadas com movimentos variados que incidem sobre práticas e crenças religiosas, as quais, não são meramente passivas, mas são sujeitos ativos em suas relações públicas. A ilusão de seu retraimento ao espaço privado claudica diante das exigências para uma equilibrada análise dos fatos sociais, históricos e políticos. Como indicado anteriormente, no Brasil, onde cerca de 92% da população se identifica com alguma tradição religiosa e quase 87% das pessoas se declaram como cristãs, acessar a sabedoria das tradições religiosas para a promoção de uma cultura de paz e não violência, sobretudo apontado para as ações que já existem, permite ter esperança de um cenário religioso que não se caracterize pela amálgama entre poderes religiosos e políticos e pela imposição de pautas privadas, mas, pelo contrário, pela gratuidade e pelo amor. Essas constantes antropológicas comunicadas pelas religiões, juntamente com a lógica místico-profética que opera no interior de sistemas teológicos como os do judaísmo e do cristianismo, faz ver que outro modo de ser religioso é possível, acontece e está em tensão e disputa com teologias hegemônicas e totalizantes. Visibilizar essas resistências auxilia a corrigir a ojeriza ao religioso por vezes presente também no âmbito acadêmico. O saber teológico, assumindo as críticas que lhe são feitas por outros saberes, pode se colocar à serviço de uma produção de conhecimento engajada com o bem comum, refletindo a ética como teologia primeira, sendo que o diálogo inter-religioso pode ser espaço privilegiado para tal tarefa.

Referências

- ALVES, José Eustáquio Diniz. O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. 31 out. 2018. EcoDebate. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 15 jan. 2022.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 359-375, Jul./Dez. 2012.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- AUSEJO, Serafín de. "Paz". In: HAAG, Herbert; BORN, A. Van den; AUSEJO, Serafín de (Orgs.). *Diccionario de la Biblia*. 8. ed. Barcelona: Herder, 1981, p. 1465-1467.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Jesus Cristo e a prática da não violência. In: MIRANDA, Mário de França (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus: "quem dizem os homens que eu sou?" (Mc 8,27)*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 239-257.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Violência e religião: cristianismo, islamismo e judaísmo, três religiões em confronto e diálogo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- BRIGHENTI, Agenor. *A missão evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BROER, Ingo. "Paz". In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário bíblico-teológico*. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000, p. 313-314.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASTRO, C. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo/São Bernardo do Campo: Edições Loyola/Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- COEXISTÊNCIA. *Eduardokobra.com*. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://eduardokobra.com/projeto/6/coexistencia>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. Brasília: Ed. CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Libreria Editrice Vaticana, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GABATZ, Celso; ZEFERINO, Jefferson. As contribuições de Émile Durkheim para compreender a religião na contemporaneidade. *Correlatio*, v. 16, n. 2, p. 339-355, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo. Trad. Luiz Rohden. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de (Org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000a, p. 129-140.

GADAMER, Hans-Georg. Da palavra ao conceito. Trad. Hans-Georg Flickinger; Muriel Maia Flickinger. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de (Org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000b, p. 13-26.

GALTUNG, Johan. Transcend: 40 years, 40 conflicts. In: GALTUNG, Johan; JACOBSEN, Carl G. *Searching for peace: the road to transcend*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000, p. 101-121.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

GEFFRÉ, Claude. La teología europea en el ocaso del eurocentrismo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 32, n. 128, p. 286-299, Out./Dez.1993.

GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. Trad. Luís Marcos Sander; Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006.

GEFFRÉ, Claude. Un salut un pluriel. *Lumière et Vie*, Lion, n. 250, p. 21-38, Abr./Mai. 2001.

GOMES, Tiago de Fraga. Diálogo ecumênico, promoção humana e busca da paz. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 51-64, Jan./Jun. 2017.

GOMES, Tiago de Fraga. *O Logos hermenêutico em teologia: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã*. Porto Alegre: Edipucrs, 2021.

GROSS, Heinrich. "Paz". In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 823-827.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa: alternativas para a sociedade e para a educação. *Educação*, Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. 329-368, Mai./Ago. 2006.

HAMMES, Erico João; GOMES, Tiago de Fraga. Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré. *Pistis & Práxis*, Curitiba, v. 11, n. 3, p. 703-727, Set./Dez. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. *Atlas do Censo Demográfico 2010*. Diversidade Cultural. Religião. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_mi ss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

KAYAMA, Shinji. "Paz". In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses; et. al. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1364-1366.

KOBRA, Eduardo. "SP". 14 ago. 2021. Instagram: @kobrastreetart. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CSkiOVQrBKW/?hl=en>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4. ed. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2003.

KÜNG, Hans. *Religiões no mundo: em busca dos pontos comuns*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004.

KÜNG, Hans. Religion, violence and "holy wars". *International Review of the Red Cross*, London, v. 87, n. 858, p. 253-268, Jun. 2005.

LÉON-DUFOUR, Xavier. "Paz". In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 729-734.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Le Livre du Poche, 1990.

LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MAY, Rollo. *Poder e inocência: uma busca das fontes da violência*. Trad. Renato Machado. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

MESLIM, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia crista*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. Trad. Haroldo Reimer; Levy da Costa Bastos. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

MORAES, Abimar; GRIPP, Andreia. Ações evangelizadoras numa cultura urbana marcada pelo digital. *Fronteiras, Recife*, v. 3, n. 1, p. 145-167, jan./jun. 2020.

O RAPPÀ. *A minha alma*. 5:02min. Álbum Lado B Lado A. Rio de Janeiro: WEA: 1999.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do "saber": metafísica e discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Orgs.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. Puc Minas, 2010, p. 31-82.

PASSOS, João Décio. A intolerância religiosa: mecanismos e antídotos. *Rever, São Paulo*, a. 17, n. 3, p. 11-27, Set./Dez. 2017.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão: Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília, Edição conjunta Edições CNBB e Editora Sinodal, 2015.

PY, Fabio. *Pandemia cristofascista*. São Paulo: Recriar, 2020.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, n. 272, p. 168-185, 1997.

SINNER, Rudolf von. *As igrejas no espaço público: rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania* [2015]. Disponível em: <https://re-t.net/fix/files/von%20Sinner_teologia%20p%20FAblica_cidadania_%20in%20Portugues.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

SINNER, Rudolf von. Felizes os que promovem a paz: a contribuição do ecumenismo para uma cultura da paz. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 20, n. 40, p. 5-24, Jan./Abr. 2005.

SINNER, Rudolf von. Religião e paz: teses a partir de uma visão cristã em perspectiva evangélico-luterana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 17-30, Jun. 2006.

SINNER, Rudolf von. *Solus Christus* diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 1-14, Jan./Jun. 2019.

SINNER, Rudolf von. *Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises*. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012.

SINNER, Rudolf von; ZEFERINO, Jefferson. Pandemic Religion in Brazil – Temptation and Responsibility. *Religions*, v. 13, n. 58, p. 1-14, 2022.

SOBRINO, Jon. Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios. in ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 575-599.

SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA; Santander: Sal Terrae, 1982.

SOUZA, Flavio Fernando de. Pautas para a evangelização da cidade, hoje. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, a. 27, n. esp., p. 28-51, out./nov. 2019.

STRUMMIELO, Giuseppina. *Logos violato: la violenza nella filosofia*. Bari: Dedalo, 2001.

TAMAYO, Juan José. "Paz e violência". In: TAMAYO, Juan José (Dir.). *Novo dicionário de teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira; Antonio Efro Feltrin; Mário Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2009, p. 428-433.

TEIXEIRA, Faustino. Campo religioso em transformação. *Comunicações do ISER*, n.69, p. 34-45, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 71, p. 83-101, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, Jul./Dez. 2003.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota (Orgs.). *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 117-211.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia crista e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

TRACY, David. *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

VILAÇA, Helena; OSÓRIO, Maria. Jovens, urbanos e evangélicos: estudos de caso em duas Igrejas na cidade do Porto. *Rever*, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 99-115, set./dez. 2019.

VILLAS BOAS, Alex. Recuperar a lógica poética da revelação: uma contribuição do diálogo entre Teologia e Literatura. *Interações*, v. 9, n. 15, p. 61-86, 2016.

WILFRED, Felix. Religião e identidades conflitantes: dilemas e trajetórias de Paz. *Concilium*, Petrópolis, n. 359, p. 11-20, 2015.

ZEFERINO, Jefferson; ANDRADE, Rodrigo de. A tradução fundamentalista: equivalências hermenêuticas entre teologias exclusivistas e modelos democráticos elitistas. *Horizonte*, v. 18, n. 57, p. 1050-1081, 2020.

ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz; PINTO, Ana Beatriz Dias. Poesia, imagem e teoria: ressonâncias escatológicas a partir de Casaldàliga, Cerezo e Westhelle. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 3, p. 231-258, 2020.

KENOSIS COMO CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA PAZ¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-13>

Raphael Colvara Pinto²

Introdução

Conscientes das mudanças em cursos, já não podemos continuar os mesmos. Em primeiro lugar, é preciso aprender a enriquecer-se com a história. Em segundo lugar, há lições a concretizar.

(Agenor BRIGHENTI)

Cada crise coloca uma lupa nas contradições da realidade da vida. Com a queda do Muro de Berlim e a hegemonia do neoliberalismo fez-se acreditar que as fronteiras estariam desaparecendo, dando lugar a um mundo interconectado, uma cidadania global marcada pelos fluxos e redes (PINTO, 2021). Acreditava-se que havíamos chegado “ao fim da história” (FUKUYAMA, 1992) e de que agora, poderíamos dormir tranquilamente em berço esplêndido. Não obstante, tais promessas de um futuro promissor deram lugar a um pessimismo desconcertante e mordaz. Rivalidades religiosas, animosidade tribais e disparidades econômicas foram alguns dos elementos desses conflitos latentes.

Os sucessivos atentados terroristas, em diversas regiões do planeta (KÜNG, 2005, p. 253) chamaram a atenção para uma realidade perturbadora que está associada, em parte, às formas variantes de extremismo religioso: “numa sociedade assim, os sentimentos de insegurança existencial e os temores disseminados de perigos generalizados são, inevitavelmente, endêmicos” (BAUMAN, 2007, p. 63-64).

¹ Publicado originalmente na Revista Teocomunicação, v. 51, n. 1, 2021.

² Doutor em Teologia pela PUCRS. Professor Visitante no Boston College. E-mail: raphaelpinto962@hotmail.com

1 Experiência religiosa e patologia

Para uma parcela dos crentes, a questão chave é que a autoridade do texto (inerrância bíblica) passa pelo entendimento de que nenhuma estrutura interpretativa é necessária, isto é, o próprio texto fornece uma expressão clara, defendida pelos fundamentalistas como verdade. Tal postura compreende que só existe uma leitura interpretativa que é empreendida pelas lentes daqueles que, supostamente, se consideram detentores da verdade. A presunção fundamentalista é de que há apenas uma narrativa autêntica, uma maneira certa de interpretar e somente essa pode ser aceita.

Nos diferentes livros sagrados, em diferentes tradições, existem textos que, se interpretados literalmente, podem gerar celeuma e distorções. Essa é uma das razões pelas quais a religião pode tornar-se fonte de intolerância; sendo assim, tais ensinamentos legitimam direta ou indiretamente a violência estrutural. Por isso, o texto bíblico onde se lê: "eu vim trazer divisão" (Lc 12, 51) precisa ser interpretado à luz dos contextos históricos. Frente a isso, alguns estudiosos têm associado, de maneira indevida, terrorismo e religião, como se essas fossem constitutivas (CAVANAUGH, 2009).

Infelizmente, a criação de identidades binárias antagônicas transformou o discurso da violência em uma declaração de legitimação de apenas um lado. As inúmeras reivindicações fundamentalistas, juntamente com a utilização dos meios globais de comunicação, tornaram-se um ingrediente explosivo para difusão de tais posturas.

2 A politização do terrorismo³ e da religião

Eu imagino que uma das razões para as quais a pessoas se apegam a seu ódio, com tanta teimosia, é porque elas sentem, uma vez que ódio se foi, são forçadas a lidar com suas dores.

(James BALDWIN)

Os acontecimentos do 11 de setembro de 2001 emergiram como um tema central nas grandes discussões acerca do papel do terrorismo e da religião na atualidade (KÜNG, 2005, p. 263). O então presidente dos Estados Unidos, George Bush, qualificou os atos como uma "guerra de civilizações", declarando-os como "inimigos da liberdade humana". O risco e a insegurança tornaram-se uma realidade global e cotidiana. Na opinião do referido presidente, tratava-se de uma luta entre o "bem e o mal", entre o "fanático e intolerante" e o "bom norte americano". Essa suposta ocultação da alteridade reascende o debate sobre herança sanguínea e étnica, a fim de estabelecer as fronteiras entre "eles" e "nós", acarretando mudanças substanciais de direitos e deveres em relação ao papel daqueles tipos como "suspeitos" ou "indesejados". A supremacia militar estadunidense fez com que seus líderes pensassem que os mesmos gozam de uma posição incontestável de superioridade material e moral, simplesmente por seu poderio bélico hegemônico.

A luta unilateral de "guerra ao terror" tornou-se uma proposta atrativa para resolver os conflitos com o Iraque, invadindo o país e derrubando o regime de Saddam Hussein, sob pretensões de ajuda humanitária. Na mesma linha, uma série de acontecimentos históricos corroboram tal ideia, especialmente quando analisamos as sucessivas intervenções militares no Golfo Pérsico, desde 1945. Em 1950, o Canal de Suez era o principal e mais econômico acesso pelo qual o petróleo chegava à Europa Ocidental. A decisão de nacionalizá-lo foi um fator chave que suscitou a intervenção anglo-francesa contra o Egito. O imperativo de garantir livre acesso, evitando qualquer tipo de resistência, foi, sem dúvida alguma, uma das

³ O campo de estudo sobre o terrorismo estabeleceu-se rapidamente, a partir da década de 70, como uma área distinta de pesquisa. Os atos violentos nas Olimpíadas de 1972, em Munique, foi o evento que deu início ao que se chamou "terrorismo moderno". Na ocasião, o evento era transmitido para mais de 900 milhões de pessoas em todo o mundo, o que fez com que tivesse um impacto global.

estratégias utilizadas para apropriação indevida dos recursos naturais daqueles países.

O termo "terrorismo jihadista" foi usado, pela primeira vez, por fontes ocidentais para falar do contexto de guerra contra a União Soviética, no Afeganistão, nos anos de 1980, no período da "guerra fria". Naquele momento, a função do islamismo político no Oriente Médio não pôde ser ocultada; adquirindo sua dupla justificativa: lutar contra o Estado corrupto e a promessa de independência sob a égide da fé.

Como se observa, o problema não reside na falta de informação, mas no uso seletivo e sensacionalista dos grandes meios de comunicação, abordando o tema e difundindo o medo. Os referidos acontecimentos vão juntos com a crescente desistorização do terrorismo, resultando em um quadro altamente unilateral dos atos e razões que motivaram tamanha violência e, assim, a persistência do foco no terrorismo religioso islâmico tornou-se visível. Essa postura, que encobre inúmeros interesses, foi o que garantiu o passaporte para as potências ocidentais declararem "guerra ao terror", impingindo estereótipo para justificar as ações beligerantes.

3 A Kenosis⁴ de Jesus como horizonte para a paz

O triunfo da cruz é o fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna-se manifesto o que lhe interessa dissimular.

(René GIRARD)

Buscando entender os desafios que irrompem na atualidade, propomos um caminho que traz a complexidade da violência à luz do mistério da Kenosis de Jesus. Esta faceta revela um ponto de partida importante para reunir os vários fragmentos diante da crescente escalada de terrorismo mundial.

Como compreender a paz, sendo que o cristianismo histórico trouxe divisão, morte, imperialismo e destruição de culturas autóctones? A paradoxal resposta a

⁴ Palavra grega que designa auto esvaziamento em favor de outrem. Normalmente refere-se do texto da Carta de São Paulo aos Filipenses, onde o autor da Epístola aborda o processo de abaixamento de Jesus, assumindo livremente a morte de cruz.

essas questões passa pelo entendimento dos processos ambíguos da experiência religiosa (KÜNG, 2005, p. 258), pois a revelação divina acontece também nas fraturas das mediações histórico-culturais.

Jesus veio propor uma nova ordem, o Reino (*basileia*). Suas implicações políticas podem ser lidas como uma resposta não violenta à opressão romana: "Bem-aventurados os que promovem a paz" (Mt 5, 9). Esta mensagem revolucionária é considerada a "carta magna" do Evangelho: "Felizes quando por minha causa vos insultarem, perseguirem e, mentindo, disserem todo o tipo de mal contra vós" (Mt 5, 11). O texto segue contradizendo o preceito judaico, "olho por olho, dente por dente": "Eu, porém, lhes digo (...) se alguém lhe bater na face direita, ofereça-lhe também a outra" (Mt 5, 38-39).

Este fundamento cristológico permite um foco transformador: "o maior seja o servidor de todos". Por isso, a insistência de Jesus: "é necessário que o Filho do Homem sofra muito, seja rejeitado pelos chefes dos sacerdotes e doutores da lei; seja condenado à morte e ressuscite no terceiro dia" (Lc 9, 22). Jesus manifesta a vida recebida do Pai, que continua a ser dom sem reserva; por isso convida: "se alguém quiser me seguir, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me" (Lc 9, 23). Prossequindo diz: "abençoei aos que vos amaldiçoam, orai pelos que vos acusam falsamente" (Lc 6, 28). Isso nada tem a ver com passividade ou conformismo, mas confiança sábia no projeto salvador do Pai.

A morte e ressurreição de Jesus não ocultam as contradições e ambiguidades: "mostrou-lhes as mãos e o lado/as cicatrizes" (Jo 20, 25), mas as conserva como parte essencial de seu ministério, convidando os seus para assumirem a marginalidade voluntária como Ele abraçou: "Vós sabeis que os chefes das nações as oprimem e os grandes a tiranizam, mas entre vós, não dever ser assim: quem quiser ser grande seja o vosso servo" (Mc 10, 42).

Sua *Kenosis* não procura derrubar ou dominar, mas, sim, nos fala de libertação e solidariedade. Esta é a realização da ausência total: "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?" (Mc 15, 34) é o entrelaçamento do profético e do ético, pois, à medida em que a humanidade se abre ao sofrimento e ao amor, em simpatia com o *pathos* de Deus, torna-se capaz de se solidarizar com outros e se deixar tocar pelos seus problemas e limitações. Esta experiência de aparente fracasso abre um

caminho para uma trajetória original. O padecimento e a morte de Jesus constituíram uma *passio activa*, um ingresso consciente na *via crucis*, um assentimento para a morte (MOLTMANN, 2011. p. 94)

O Deus revelado, em Jesus, tornou-se uma realidade perturbadora, pois sua morte infame não foi um acidente ou um erro, mas foi uma execução política provocada pelo rompimento da ordem social. Sua pregação e denúncia o levaram a um lugar da condenação. No rosto do Deus escondido, que se tornou esperança em meio às desesperanças, vislumbrou-se a face da humanidade sofredora estampada no amor e na violência.

Na cruz, se tem uma dupla perspectiva. A primeira narra o profundo distanciamento entre o Pai e o Filho, a tal ponto que Jesus morre "sem Deus". Para Moltmann, o axioma da apatia na doutrina de Deus torna a paixão de Cristo um evento que não vai além de uma tragédia humana. Assim, os que reconhecem tão somente o sofrimento do Jesus histórico, sem um horizonte mais amplo, poderão reduzir a fé cristã a um relato de dor frio e masoquista. A segunda perspectiva, que é aqui assumida, compreende que o Pai e o Filho estão tão unidos que constituem um único gesto de entrega. O sofrimento de Cristo é o sofrimento do próprio Deus, pois quando se aborda tal realidade do ponto de partida, o *pathos* divino, então: "se pensa em Deus não em sua dimensão absoluta, mas como Ele é entendido na sua paixão e no seu envolvimento com a história" (MOLTMANN, 2011, p. 40). Como Pai, Ele padeceu "com" e "pelo" seu Filho. Isto não significou a morte de Deus, mas o começo de seu Espírito vivificante de amor, onde a sexta-feira não foi apenas a representação do desamparo de Jesus. E como afirma Moltmann: "a eterna beatitude de Deus não se baseia na ausência da dor (...), os padecimentos não são excluídos, mas sim assumidos e transformados em glória" (MOLTMANN, 2011, p. 40). Com isto, o autor encoraja os cristãos a aceitarem também o sofrimento na perspectiva de Jesus.

Com a crucificação de Cristo, abre-se no mundo o espaço para ver o amor *kenótico* do Pai revelado no Filho e: "então o autossacrifício do amor constitui a eterna essência de Deus. Nenhuma definição da essência divina poderá abstrair disso" (MOLTMANN, 2011, p. 40). A crucificação torna-se o local da revelação do amor *Ágape*, levado a sua plenitude, de tal maneira que o Evangelho de João afirma:

“Deus amou o mundo que lhe deu o seu Filho único, para que todos os que nele crerem não pereçam, mas tenham a vida eterna” (Jo 3, 16).

A cruz configurou-se como lugar do amor de Cristo pelo mundo, trazendo o lugar de Deus na história, que continua a sofrer ainda hoje nos mais variados contextos violentos. Este espaço aberto pelo mistério da encarnação e paixão de Jesus abraça as várias realidades presentes no mundo, sobretudo os que mais sofrem, pois: “O sofrimento imerecido é o sofrimento divino. E os padecimentos do Deus inocente trazem para a humanidade a redenção da dor” (MOLTMANN, 2011, p. 61).

O corpo de Cristo chagado é o mesmo de tantos injustiçados, ao redor do mundo, vítimas da violência. No foco do amor está a natureza transgressora da doação de Deus, como aquilo que excede toda barreira: “E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará o vosso coração e vossa mente em Cristo Jesus” (Fl 4, 7).

4 Pondo os pés nas pegadas do mestre

Derrubou dos tronos os poderosos e elevou os humildes
(Lucas 2,51)

“Dei-vos os exemplos, se Eu, que sou Senhor e Mestre, vos lavei os pés, da mesma forma, vós deveis lavar os pés uns dos outros” (Jo 13, 13-14). Esta linguagem teológica permanece desconcertante, estranha, perplexa, não somente para Pedro, como também para nós. O texto da Carta aos Filipenses é emblemático para contextualizar o que se está dizendo: “Jesus, embora fosse de condição divina, não usou de seu direito de ser tratado como Deus, mas se despojou, assumindo a condição de escravo, tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto humano” (Fl 2, 6-7).

A consumação deste momento é o esvaziamento do sacrifício do amor divino levado à plenitude e o paradoxo místico: morte e vida de Jesus. Ao dizer: “tudo está consumado”, significa que isto termina aqui? A resposta é sim ou não. Com a face envolta em trevas, o grito de Jesus na cruz serve para chamar aqueles que ainda não

encontraram a sua voz, as vítimas das quais foram roubadas as suas dignidades. Desta forma, tornamo-nos participantes do mistério de sua paixão-morte e ressurreição, e, portanto, coerdeiros de seu reino de justiça e paz.

A promulgação de viver a morte de Deus, na fé, é como o derramamento do Espírito de Jesus, como audição de uma fala profundamente silenciosa: "Deixo-vos a paz, minha paz vos dou" (Jo 14, 27). O mistério da encarnação é também encarnação *kenótica* da morte de Deus⁵. Sendo assim, o foco do evento Jesus serve como arquétipo para uma compreensão da paz que abraça a nossa vulnerabilidade para nos ensinar que isto não é tão somente uma metáfora descritiva, mas uma pedagogia que integra e escolhe o diferente: "Amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (Jo 13, 34).

Dessa forma, o sofrimento de Jesus é interpretado como um ato batismal (Lc 12, 50) aceito livremente, onde o Filho é imerso completamente na graça do Pai para salvação e paz ao mundo: "Por isso Deus o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome" (Fl 2, 9); sua vida inspira constantemente homens e mulheres para serem corajosos frente às ameaças de um mundo violento.

Um segundo aspecto a ser lembrado é que Jesus pediu aos seus discípulos para ficarem vigilantes em seus discursos religiosos, não politizando posturas violentas: "Guarda a espada! Pois todos os que empunham a espada, pela espada morrerão" (Mt 26, 52). As singularidades das experiências nem sempre podem ser harmonizadas, mas nem por isso precisam ser combatidas.

Finalmente, o objetivo de viver juntos: "para que que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti para que também eles estejam em nós" (Jo 17, 21) revela a capacidade colaborativa da religião de religar os diferentes aspectos da vida, que vai além de um simples reconhecimento do pluralismo, mas envolve as pessoas

⁵ Segundo Gibellini: "O Verbo que se fez carne precisa ser interpretado dialeticamente. O Deus transcendente desceu à carne do processo do mundo e morreu como transcendência vazia e isolada" (GIBELLINI, 2002, p.144). Deus, em sua relação amorosa com o Filho, deseja estabelecer uma relação de proximidade com o ser humano. Esse amor se desdobra na Encarnação do Verbo, como transcendência na imanência: "O Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1, 14). Desta forma, o divino experimenta a humanização em sua expressão mais radical. Isso só acontece porque Deus, por livre iniciativa, decide entrar em comunhão com a humanidade para redimi-la de sua dor e de seu pecado. Analogamente, podemos afirmar que a Encarnação *kenótica* é esse descer a todas situações e realidades desfiguradas que precisam ser tocadas pelo amor misericordioso de Deus.

em um diálogo profundo, que oportuniza um crescimento recíproco, pois o amor d'Ele em nós supera todo orgulho egoísta que possamos nutrir.

Conclusão

Então Ele (o Messias) julgará as nações e será o árbitro de povos numerosos. De suas espadas fabricarão enxadas e de suas lanças farão foices. Nenhuma nação pegará em armas contra outra, e ninguém mais vai se treinar para a guerra.

(Isaías 2, 4)

A visão reducionista, que vincula terrorismo à religião, não afeta apenas as relações humanas em geral, como gera desconfiança na maneira com que convivemos com o "diferente", gerando medo e políticas restritivas, constituindo-se em uma experiência catastrófica que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva. Para isso, uma releitura de cada uma das tradições religiosas torna-se indispensável. Do outro lado, a danosa mensagem passada por alguns países do Atlântico Norte, de que a cristandade deve responder com violência tais atos, é extremadamente prejudicial para a fé em Jesus e Sua verdadeira mensagem. Deveriam agir como exorta São Paulo, na carta aos Romanos: "Não te deixes vencer pelo mal, mas triunfa do mal com o bem" (Rm 12, 21). Por isso, *Kenosis* de Jesus revela-se ainda mais central para concretizar efetivamente a paz.

Como na sua época, ainda hoje existem pessoas que excluem automaticamente qualquer situação que pareça liberal ou que provoque alguma mudança ou outro entendimento, tornando um gatilho para relações explosivas. Refere a Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*: "Os desequilíbrios que o mundo contemporâneo sofre veicula-se àquele desequilíbrio mais profundo que está no coração humano" (GS n. 10). Esse tipo de atitude tem gerado a polarização e excluindo todo e qualquer pensamento divergente: "Por isso, sofre em si mesma uma divisão da qual provêm tantas e tão graves discórdias na sociedade" (GS n. 10). O diálogo faz-se necessário para criar os espaços públicos de interações construtivas; este é um elemento crucial para vencer a estigmatização. Desta forma, é preciso, um entendimento dos diferentes atores, sobretudo, no que diz respeito à cooperação

estratégica, em uma área economicamente importante. Sem essa clareza, todos os esforços não somente serão ineficazes, como também contraproducentes. É fundamental tomar consciência do papel que a religião pode assumir, tornando-se catalisadora das frustrações e dos anseios de liberdade e autonomia. À luz da radicalização das identidades, o cristão é convidado a promover a cultura de paz, onde os muros do ódio e da intolerância se levantam (EG n. 67).

Referências

BALDWIN, J. *The fire next time*. New York: Dial Press, 1963.

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

BAUMAN, Z. *Confiança e medo na Cidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

BAUMAN, Z. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

BRIGHENTI, A. *Reconstruindo a Esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GUADIUM ET SPES. *Documentos do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o último homem*. São Paulo: Rocco, 1992.

GIBELLINI, Rosino (org). *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.

GIRARD. René. *Eu via Satanás cair como relâmpago*. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

KÜNG, Hans. Religion, violence and "holy wars". In: *International Review of the Red Cross*, London, v. 87, n. 858, p. 253-268, Junho 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PINTO, Raphael. *Você tem medo de quê? A busca por segurança em tempos de mercados globais*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/611967-voce-tem-medo-de-que-a-busca-por-seguranca-em-tempos-de-mercados-globais-por-raphael-colvara-pinto>. Acesso em: 18/09/21.

QUESTÕES DE MÉTODO EM TEOLOGIA
QUESTIONS OF METHOD IN THEOLOGY

O PROBLEMA DA TEOLOGIA COMO SABER ACADÊMICO: A PROPÓSITO DE UMA HOMENAGEM A ERICO JOÃO HAMMES



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-14>

*Jefferson Zeferino*¹

*Alex Villas Boas*²

Prólogo

Entre essas figuras que vão se configurando como de alto apreço por uma significativa parcela de uma comunidade de investigação está Erico João Hammes, alguém que em seu profundo engajamento eclesial e acadêmico possui lugar de destaque na história da Teologia no Brasil. Como pesquisador, seu grande tema é a cristologia, algo que o acompanha desde seu doutoramento, mas isso não significa que não tenha abraçado outros desafios teóricos. Um estudioso arguto e apaixonado, dedicou-se com afinco na produção do conhecimento teológico, abraçando o diálogo como missão e tarefa como caminho para a construção da paz.

A questão epistemológica da teologia e seu lugar na universidade foi sua preocupação em diferentes momentos: indaga acerca da possibilidade da compreensão da teologia como ciência³; reflete sobre o diálogo entre teologia e ciências naturais considerando o âmbito da Universidade Católica, fazendo uso, inclusive, da noção de uma teologia pública⁴; interpreta com rigor o pensamento de

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pós-Doutor e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

² Coordenador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa e professor nos PPGs em Teologia e Ciências da Religião na mesma instituição. Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e no Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária da UNICAMP. Pós-Doutor e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pós-Doutor pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Livre-Docente pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

³ HAMMES, Erico João. Pode teologia ser ciência? *Teocomunicação*, v. 36, n. 153, p. 541-554, 2006.

⁴ HAMMES, Erico João. Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais. *Reflexão*, v. 40, n. 2, p. 155-166, 2015.

Rahner para a compreensão do conceito e da missão da Teologia⁵ e; em perspectiva latino-americana pensa a teologia como *intellectus amoris*, na esteira de Jon Sobrino⁶; e enfrenta o denso legado metodológico de Bernard Lonergan⁷.

Interessa-nos sua leitura latino-americana desse teólogo canadense, professor de Tracy na Universidade Gregoriana de Roma. Em seu método, de acordo com Hammes, Lonergan encara o saber teológico como plural e responsável, considerando seriamente o humano que produz teologia. Hammes, à luz da Teologia da Libertação, entenderá a Teologia como saber que nasce do ouvir sensível e atento às dores da humanidade. É no espírito de uma teologia responsável, plural e sensível que explicitamos nossa gratidão ao itinerário teológico de Hammes e oferecemos, a seguir, uma leitura de David Tracy⁸, alguém que tomou com seriedade o desafio de pensar a teologia em suas dimensões metodológica e epistemológica.

Considerações iniciais

“Se [...] amamos a Terra, o homem concreto e o futuro que pode ser criado, temos duas tarefas pela frente. Primeira, a de indagar sobre a veracidade da crítica que o humanismo político faz à linguagem da comunidade de fé. E, segunda, a de explorar os recursos positivos que a experiência histórica da comunidade de fé pode oferecer para o trabalho de libertação do homem” (Rubem Alves, [1969] 2020, p. 79).

Com a autonomia da área de Ciências da Religião e Teologia na CAPES, o campo de estudos de religião tem sido levado a refletir sobre seu lugar e papel no conjunto dos saberes, algo que, como veremos, tem instigado uma série de esforços, em livros, compêndios, dicionários, periódicos e projetos de pesquisa, para se pensar questões de base.

⁵ HAMMES, Erico João. Conceito e missão da Teologia em Karl Rahner. Cadernos Teologia Pública, v. 1, n. 5, 2004.

⁶ HAMMES, Erico João. Teologia como *intellectus amoris*. Teocomunicação, v. 28, n.122, p. 545-568, 1998.

⁷ HAMMES, Erico João. A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gestar o futuro. Perspectiva Teológica, v. 39, p. 165-185, 2007.

⁸ Este texto foi originalmente publicado na Revista de Cultura Teológica sob o título *Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos* (2022). Agradecemos à equipe editorial pela gentil cessão do material.

Nesse contexto, os estudos em teologia pública no Brasil têm se notabilizado pela preocupação com a cidadania acadêmica da teologia e consequente necessidade de uma linguagem apropriada a tal público (i); e pelo estudo das relações entre teologia e espaço público (ii)⁹. Dirk Smit¹⁰, de modo mais detalhado e a partir do contexto sul-africano, entende que teologias públicas têm lidado, sobretudo, com seis diferentes temas: O lugar e papel da religião na vida pública (i); O impacto da razão pública concernente à academia, a sociedade e a igreja (ii); A questão das teologias contextuais (iii); A correlação entre lutas sociais e movimentos sociais com a teologia (iv); O papel das religiões e da teologia em debates públicos sobre questões como gênero e ecologia (v); O ambíguo retorno da religião que pode ser visto em um crescente interesse em espiritualidade, mas também na efervescência de fundamentalismos e extremismos religiosos (vi).

Percebe-se, assim, que a emergência de uma teologia pública, como racionalidade crítica a sistemas de crenças¹¹, pode ajudar na compreensão do funcionamento de estruturas políticas, na leitura de discursos teológicos no espaço público, bem como a entender variadas formas de dar sentido à vida. Uma teologia crítica, desse modo, opera dentro de regras acadêmicas nas quais cada alegação de sentido e de verdade pode ser testada pela argumentação dentro de uma comunidade de investigação, o que requer uma racionalidade pública¹².

⁹ Ver ZEFERINO, Jefferson. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018b; ZEFERINO, Jefferson. A teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento. *Interações*, v. 5, n. 1, p. 90-107, 2020a; ZEFERINO, Jefferson. Estudos sobre teologia pública no contexto brasileiro: aspectos de um campo de pesquisa em construção. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, n. 36, p. 151-166, 2020b; JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 53-70; SINNER, Rudolf von. *Public Theology in the Secular State: A Perspective from the Global South*. Zürich: LIT Verlag, 2021; SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012a, p. 13-38.

¹⁰ SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology: Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias. (eds.) *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Münster: LIT Verlag, 2013, p. 11-23.

¹¹ VILLAS BOAS, Alex. Ideologia como sistema de crença. In: ZACHARIAS, R.; MANZINI, R. (orgs.). *A doutrina social da Igreja e o cuidado com os mais frágeis*. Coleção Fé & Justiça. São Paulo: Paulinas, 2018a, p. 329-346.

¹² TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975; TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981; TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51, 2012.

Ademais, a condição de um saber em âmbito universitário exige da teologia sua elaboração como sendo parte do conjunto de saberes que se denomina Humanidades. Nesse sentido, vale apontar para o questionamento feito por Michel de Certeau em que a emergência das chamadas Ciências Humanas se dá de modo litigioso com a teologia, na medida em que esta tem como primazia de significação de sua produção de sentido o "dogmático" e, ao passo que as também chamadas Humanidades tem sua primazia na significação ética, a fim de sustentar uma racionalidade pública, condição de possibilidade de um Estado laico para todos, e não somente para um grupo privilegiado. Nesse contexto:

há pelo menos dois tipos de enunciados teológicos no surgimento da Modernidade que devem ser distinguidos: 1) as teologias amalgamadas ao Antigo Regime, responsáveis pela elaboração de uma crítica antimoderna, enfatizando o rigor moral para com o indivíduo, diante de uma suposta decadência da sociedade que se distancia da fé e culpabiliza o liberalismo. Tais teologias, no entanto, não estabelecem uma crítica ao Estado e suas contradições decorrentes da Revolução Industrial, mas, antes, oferecem um suporte religioso por meio de justificativas divinas; 2) as teologias críticas se manifestaram taticamente resistentes às teodiceias, porém, não raro, mais pelas práticas sociais, notadamente pelo catolicismo social, do que pelos discursos teológicos¹³.

O longo caminho de ressignificação teológica desde os movimentos de renovação do âmbito da reflexão teológica que culminariam no Concílio Vaticano II, até a disputa por sua interpretação se inserem ainda no desafio que nasce no século XIX, a saber de pensar desde uma racionalidade compartilhada com a emergência de uma racionalidade pública em que a inteligência teológica é vista não como reflexão de um povo escolhido, mas como expressão de serviço à sociedade, podendo ser entendida como oferta de racionalidade crítica a um sistema de crença, demandando da teologia uma disposição interdisciplinar e autocrítica, para sair de sua autorreferencialidade¹⁴. Há ainda que se distinguir as teologias normativas, como forma legítima de produção de sentido em suas esferas confessionais, tradicionalmente conhecidas por doutrina, e no caso católico, conhecida por teologia

¹³ VILLAS BOAS, Alex; ZEFERINO, Jefferson; SERRATO, Andreia. Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, p. 214-241, 2021, p. 225.

¹⁴ cf. VILLAS BOAS; ZEFERINO; SERRATO, 2021.

magisterial e as teologias acadêmicas, que nessa condição são chamadas a interagir com a primazia de significação ética da racionalidade pública¹⁵. Certamente, a perspectiva interdisciplinar da Teologia com as Ciências da Religião, sendo ambas até mesmo entendidas como um conjunto constitutivo dos Estudos de Religião corrobora para esse movimento de saída da teologia, para entender a reflexão epistemológica no conjunto das demais áreas de conhecimento superando a tentação de ter razão sozinha, para um movimento de cada vez maior interação para abordar fenômenos cada vez mais complexos, como é o fenômeno religioso e a interpretação que o próprio fenômeno faz de si, como sua parte inerente e coincidente com expressões da teologia confessional.

Enfim, com o intuito de pensar a teologia como disciplina acadêmica que compõe as humanidades, bem como integra o conjunto dos saberes que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso, o texto aborda aspectos da configuração interdisciplinar dos estudos de religião no Brasil; avalia a conexão entre teologia e os estudos da religião; bem como reflete acerca de alguns possíveis critérios para a análise de construtos teológicos, desde a perspectiva da teologia pública, como pensada por Tracy.

1 Estado da questão da perspectiva interdisciplinar dos estudos de religião no Brasil

A complexidade das dinâmicas que envolvem o fenômeno religioso no Brasil exige uma reflexão por parte dos diferentes saberes que se ocupam dos estudos de religião, os quais, antes de serem oposições, podem se complementar em interpretações distintas, mas relacionadas¹⁶. Esta necessidade se dá pelo compartilhamento da religião como assunto, mas também em virtude da autonomia da área de Ciências da Religião e Teologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), conquistada em 2016. A área fazia, antes, parte

¹⁵ VILLAS BOAS, Alex. Teologia em diálogo com as ciências humanas: novos desafios epistemológicos. *Anais do I Congresso Internacional de Teologia do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR*, Curitiba, p. 3-16, 2019. Tal distinção é defendida inclusive por um nome insuspeito da defesa da Tradição teológica, nomeadamente aqui nos referimos à pessoa de Joseph Ratzinger.

¹⁶ cf. CAMURÇA, Marcelo. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das Ciências da Religião na França. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 12-28, 2011.

da Filosofia, como subárea. A autonomia proporciona a oportunidade de discutir a epistemologia da área, o que já vem sendo feito de várias formas¹⁷.

Historicamente, nota-se que, no contexto europeu do século XIX, a *Religionswissenschaft* nasce com o objetivo de estudar outras religiões, que não o cristianismo, configurando-se na aproximação das ciências empíricas e se afirmando na negação da teologia, em especial como razão de recusa da teologia hegemônica institucionalizada. No Brasil, diferente da Europa, na segunda metade do século XX, as Ciências da Religião emergem no contexto acadêmico em um período de renovação teológica, encontrando na teologia uma parceira. Tal perspectiva interdisciplinar é salvaguardada nos documentos da área, já em 2016, quando da conquista de sua autonomia como área de avaliação na CAPES e novamente no documento vigente. Essa via colaborativa¹⁸ é favorecida por empreendimentos teológicos críticos e investigativos, papel desempenhado pelas teologias das religiões e pela teologia da libertação já desde meados do século passado e, mais recentemente, pelos estudos em teologia pública, reforçando a racionalidade pública da teologia como disciplina crítica para a análise do fenômeno religioso. A área de Teologia e Literatura testemunha desse caráter dialógico, cada vez mais consolidada, ela tem contribuído na explicitação de um modo próprio de articulação de diferentes áreas de conhecimento¹⁹.

A relação crítica entre os diferentes saberes que se dedicam ao estudo da religião, auxiliam no processo de calibragem epistemológica, de tal modo que a teologia, por exemplo, amadureça sua presença pública, não cedendo à tentação de tentar se afirmar em virtude de uma certa autoridade eclesial ou divina, ou mesmo por sua presença de longa data na universidade. Uma tarefa para essa teologia

¹⁷ SOARES, Afonso M. L.; PASSOS, João Décio. (orgs.). *Teologia pública*. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011; PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013; USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola, 2022; SENRA, Flavio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. *REVER*, v. 15, n. 2, p. 196-214, 2015; VILLAS BOAS, Alex. Perspectiva interdisciplinar da teologia no Brasil: o debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. *Interações*, v. 13, n. 24, p. 260-286, 2018b.

¹⁸ CAMURÇA, 2011.

¹⁹ VILLAS BOAS, 2018b.

acadêmica é o mapeamento de distintos modelos epistemológicos da teologia²⁰.

Para colocar em curso tal tarefa, faz parte a compreensão das condições de possibilidade de construção do conhecimento em cada contexto. Um primeiro movimento de escavação via método arqueológico de Foucault²¹, nesse sentido, identifica diferentes modos de compreensão de Deus no renascimento, no iluminismo e na modernidade. No primeiro, Deus é reconhecido nas coisas do mundo; no segundo, Deus é transportado para os conceitos puros; no terceiro, uma analítica da finitude substitui a metafísica, o humano ocupa o lugar do absoluto. Ademais, uma vez que o conhecimento é limitado, não se torna mais possível um conhecimento total das coisas. Há, com isso, a percepção de rupturas e descontinuidades epistemológicas, mas há, também, por outro lado, a convivência de distintos modos de produção teológica que, não raro, não se conversam²². Cabe aqui ainda, como tarefa, uma análise comparada dos distintos métodos arqueológicos que se detêm sobre a questão religiosa, o que possibilitaria uma arqueologia do saber teológico em suas práticas discursivas e sociais no contexto das sociedades pós-seculares²³.

2 Teologia e Estudos de Religião

David Ford²⁴, ao escrever uma introdução à teologia, partindo do contexto do norte global de língua inglesa, identifica diferentes modos de relação entre teologia e estudos de religião que acontecem em diferentes tipos de instituição. Em instituições confessionais de formação pastoral, a ênfase tende a ser mais eclesial e ligada à mantenedora que as fomentam. Em instituições, como universidades, que oferecem estudos de religião (*religious studies*), é possível encontrar uma

²⁰ VILLAS BOAS, 2018b; VILLAS BOAS, Alex. *Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interfaces entre ciências da religião e teologia*. Curitiba: InterSaberes, 2020.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

²² cf. VILLAS BOAS, 2018b; SENRA, Flavio; PINTO, Helder de Souza Silva. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault. *Horizonte*, v. 8, n. 18, p. 27-64, 2010.

²³ Projeto em andamento coordenado por Alex Villas Boas no Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) na Universidade Católica Portuguesa, intitulado "Archaeology of the theological knowledge: theological-political discourses issue in post-secular societies".

²⁴ FORD, David F. *Theology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

abordagem mais ampla sobre diferentes religiões e a teologia configurará como parte da história de religiões particulares, não existindo um encorajamento para que estudantes produzam alguma espécie de teologia construtiva ou propositiva. Finalmente, também em universidades, a oferta de cursos de teologia e estudos de religião tende a possibilitar o estudo de diferentes tradições religiosas, bem como tematizar descritiva e construtivamente aspectos ligados à verdade, ao belo e à prática nessas tradições. Percebe-se, assim, não apenas a significativa relevância do encontro dos diferentes saberes que se dedicam ao estudo da religião, como a perspectiva de que o fenômeno religioso seja ele mesmo assunto de preocupação teológica.

No contexto brasileiro, para a perspectiva aqui desenhada, um autor que ajuda a pensar a relação entre teologia e estudos da religião é o teólogo luterano Eduardo Gross. Em um texto que já dista duas décadas, o autor faz um esforço para compreender o lugar da teologia na universidade, atuando, ele mesmo, como um teólogo dentro de um programa *stricto sensu* de Ciência da Religião. Em suas considerações, aponta para uma necessária diferenciação entre *teologia* e *teologia cristã*. Sendo, justamente, uma identificação indiferenciada entre elas, um dos motivos de recusa ao conhecimento teológico no diálogo dos saberes que se dedicam ao fenômeno religioso. As teologias particulares, teologia cristã, teologia judaica, teologia islâmica, entre outras, seriam, assim, objetos a serem analisados. Tal distinção poderia, inclusive, resguardar pessoas teólogas de determinados interesses institucionais. Gross não acredita, nesse sentido, na formulação de uma ciência asséptica como uma *teologia das teologias*, mas na pluralidade de interpretações das tradições religiosas particulares. A pessoa teóloga, portanto, seria uma especialista que maneja linguagem, mitos e conceitos de uma determinada tradição de maneira competente. Em seu horizonte está a construção de uma disciplina dialógica em que cada teologia particular seria analisada em sua capacidade de lidar com as reivindicações das outras teologias e mitologias²⁵.

²⁵ Para Gross, enquanto discursos produzidos no interior de uma religião particular, a teologia privilegia uma linguagem mais conceitual, enquanto a mitologia se caracteriza por uma linguagem narrativa, não existindo uma hierarquia entre elas. GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. in TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *A(s) Ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 323-346, aqui p. 331-337.

Entre as tarefas da teologia no contexto dos estudos da religião, Gross²⁶ enumera (i) a clarificação das terminologias de uma tradição religiosa particular; (ii) a explicitação crítica de elementos teológicos e religiosos pressupostos em discursos; (iii) a compreensão do caráter teológico da tomada de posição de recusa ao religioso, ao sagrado ou ao divino. Esses aspectos buscam auxiliar na superação de superficialidades na análise das religiões ou mesmo na autocompreensão das disciplinas acadêmicas.

Por fim, Gross²⁷ se ocupa em pensar o elemento propositivo da teologia. Reflexão que, segundo o autor, poderia ser considerada também pelas outras disciplinas que se ocupam com religião. A caracterização da teologia exposta por Gross é de perfil técnico, onde ela funciona como uma análise crítica de teologias e mitologias particulares. O caráter propositivo da teologia, por sua vez, se apresenta já em sua apreciação crítica das consequências práticas e impacto no mundo da constatação dos elementos teológicos de uma tradição particular.

Ora, qualquer proposta de reelaboração do universo simbólico de uma tradição religiosa dada, assim como qualquer questionamento da realidade a partir de uma tradição religiosa *é uma forma de teologia propositiva* – seja o estudioso da religião que faz tais propostas, teólogo ou não, seja crente ou descrente, seja confessionalmente engajado ou não²⁸.

Reconhece-se, assim, que uma teologia crítica não está assepticamente distanciada de seu objeto, mas busca avaliá-lo diante da sociedade concreta da qual ambos, pessoa pesquisadora e objeto investigado, participam. Tal avaliação propositiva faz parte do caráter hermenêutico da teologia e é ampliado pelo diálogo com os demais estudos da religião²⁹. Gross coloca em curso, assim, a problematização da disciplina teológica como disciplina acadêmica, levantando pertinentes questões para uma possível (re)elaboração desse saber. O caminho de preocupação metodológica exposto por Eduardo Gross dialoga com o modo de

²⁶ GROSS, 2001, p. 337-341.

²⁷ GROSS, 2001, p. 341-343.

²⁸ GROSS, 2001, p. 343.

²⁹ GROSS, 2001, p. 343-345.

compreensão do saber teológico conforme exposto por David Tracy.

3 A tipologia de David Tracy para os modelos teológicos

David Tracy, propõe uma tipologia de modelos contemporâneos de se fazer teologia que visam responder, cada um deles, a seu modo, aos desafios da modernidade. Essa tipologia terá nossa atenção adiante, antes disso, aprofundando a discussão do presente tópico, cabe ainda refletir sobre o elemento da religião como assunto da teologia. Sobre a conexão entre teologia e estudos da religião, vale situar aspectos sobre a teoria teológica da religião desenvolvida por este teólogo católico estadunidense. Com efeito, o modo como ele se dedica ao fato religioso em obras como *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (1975), *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, (1981), *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* ([1987] 1994), permite que se tirem algumas conclusões que podem ajudar a pensar a questão religiosa também no contexto brasileiro em que vai se afirmando uma perspectiva interdisciplinar nos estudos de religião. Sintetizamos aqui cinco pontos³⁰:

1. Cada religião particular funciona como espaço para o estudo do fenômeno religioso. Com isso, uma conceituação totalizante da religião é indesejável. Em virtude da complexidade da questão religiosa, as apreciações sobre tal fenômeno são sempre apenas relativamente adequadas. Uma via possível de análise é a preocupação com elementos comuns e compartilhados entre experiências religiosas e em modos de se tentar dar sentido à vida.

2. O tema do pluralismo é valorizado por Tracy. Isto se desdobra na percepção de uma pluralidade de religiões e de abordagens teóricas sobre a religião, bem como no reconhecimento das ambiguidades presentes nestes âmbitos. Nessa direção, o autor indica a impossibilidade de uma abordagem ingênua ou unidimensional do dado religioso.

³⁰ Para a discussão mais ampliada que leva aos cinco pontos aqui livremente reproduzidos veja: ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf von. A teoria teológica da religião de David Tracy. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 676-701, 2019.

3. Conflitos de interpretações, bem como *semelhanças-na-diferença* (analogias) estão presentes na análise da religião. Uma imaginação analógica, permite, por exemplo, que a teologia seja pensada em suas particularidades assemelhadas às particularidades de outros saberes.

4. Religiões particulares possuem interpretações que assumem o status de um clássico. Esses clássicos religiosos resistem à dominação, de tal modo que sempre de novo podem dar origem a desvendamentos de sentido. A conversação com os clássicos, assim, coloca em risco certeza pré-concebidas, bem como ajuda na valorização das diferenças entre distintas tradições e busca evitar reducionismos.

5. Uma dimensão ético-política compartilhada por distintas tradições religiosas como a judaica e a cristã comunicam de uma força autocrítica presente no próprio fenômeno religioso, informando a possibilidade de revisão crítica de distintas interpretações das religiões.

Os elementos de análise crítica do fato religioso, de hermenêutica das tradições religiosas e de conversação com os clássicos, já apontam para aspectos constituintes das reflexões metodológicas de Tracy que nos ocupam na sequência.

3.1 Aspectos do pensamento tracyano

David Tracy nomeia como suas grandes preocupações o pluralismo religioso e a secularização. Os desafios oriundos da modernidade, fazem com que um teólogo como Tracy não aceite nem, por um lado, uma diluição das religiões numa espécie de mínimo denominador comum, nem, por outro, uma resignação das religiões ao âmbito privado. Teólogos que não aceitam a questão do pluralismo, oferecem suas resistências de modo a ignorá-lo, afirmando, por vezes, toda sorte de sistemas fechados de crenças autorreferenciais. Para aquelas pessoas que assumem o desafio de pensar o pluralismo teologicamente, a questão do lugar das religiões e do próprio pensamento teológico no espaço público se torna um desafio. David Tracy está nessa segunda posição, alguém pertencente à uma determinada tradição religiosa, que faz opções teóricas a partir de dentro dessa tradição, mas que compreende a necessidade de uma publicidade do discurso teológico assumindo o pluralismo religioso como um enriquecimento da condição humana e da questão

religiosa na situação contemporânea. A ênfase na pessoa teóloga, é extraída do arcabouço teórico de Tracy, pois ele confere especial atenção ao sujeito pensante que entra no jogo de conversação dos saberes e das religiões.

Aqui, o interesse em Tracy se justifica tanto pela relevância desse autor para o desenvolvimento de uma teologia pública, bem como por sua constante preocupação com a construção de um modo próprio de se fazer teologia que seja adequado ao contexto acadêmico. David Tracy e suas obras principais são ainda desconhecidas de grande parte do público brasileiro³¹, porém, como apresentado no tópico anterior, seu pensamento pode auxiliar a pensar critérios de análise de discursos teológicos.

Desde sua tese doutoral, no final dos anos 1960, David Tracy tem se dedicado a questões de base hermenêutica, epistemológica e metodológica em teologia. *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970) é o livro resultado de sua tese, no qual se dedica ao pensamento de seu professor, explorando questões de método. Em 1975, com *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* e, especialmente, com *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981), o autor postula uma refinada hermenêutica teológica revisionista que concebe uma metodologia de correlação crítica entre a interpretação da condição humana e do fato religioso na situação contemporânea e a interpretação dos clássicos da religião, da arte e da razão. Essa base dialógica e interdisciplinar percorre outras produções do autor que seguem aprofundando elementos-chave de seu pensamento como em *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* (1983, com John Cobb, uma das principais referências da assim chamada teologia do processo), *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* ([1987] 1994), *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue* (1990) e em *On Naming the Present: God,*

³¹ Ao se buscar no catálogo de teses e dissertações da CAPES, encontram-se três teses que fazem referência ao trabalho de Tracy: HERRERA RODRÍGUEZ, Luis Augusto Dario Tomás. *Conversando com Qoyllurit'i: la hermenéutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural con los clásicos religiosos andinos*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2014; MELO, Evandro Arlindo de. *A bioética teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da teologia pública*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017; LOPES, Tiago de Freitas. *Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2019. Elas destacam o elemento da conversação com os clássicos religiosos, a apreciação tracyana sobre um falar de Deus e a possibilidade de se haurir da teologia tracyana para o diálogo com a bioética.

Hermeneutics, and Church (1994, uma coletânea de artigos anteriormente publicados na Revista *Concilium*, onde Tracy atuou de modo intenso durante décadas). David Tracy, como se vê, é um autor profícuo para se pensar uma teologia pública que abraça o desafio de uma racionalidade pública diante de um contexto multifacetado, fazendo refletir sobre respostas, linguagens e abordagens teológicas adequadas diante de sociedades plurais e com diferentes relações com a secularização.

Em sua busca por critérios públicos de argumentação, o autor oferece uma série de elementos que podem ser valiosos à pessoa teóloga interessada em referenciais para a análise do fenômeno religioso e de suas expressões teológicas. É possível afirmar que no edifício teórico tracyano há uma preocupação com a transparência dos processos de explicitação e publicização das alegações de sentido e verdade de uma determinada teologia. Mesmo a abertura ao pluralismo como enriquecimento, algo que poderia simplesmente se aceitar como algo dado, para Tracy, carece de que os critérios que suportam tal abertura sejam devidamente externalizados. Somente assim se está no âmbito de critérios teológicos públicos e não privados³².

Cada um dos públicos da teologia – igreja, academia e sociedade – possui suas estruturas de plausibilidade, ao explicitá-las a pessoa teóloga contribui justamente ao clarificar os termos utilizados em cada discussão. Sem ignorar conflitos ou contradições, a pessoa teóloga pode enfrentar as questões de sentido e verdade presentes nos paradigmas válidos nos discursos teológicos eclesiais, acadêmicos e presentes na sociedade. Efetivamente, para cada público teológico, David Tracy propõe uma disciplina teológica referencial. A teologia fundamental, cujo público referencial é a academia, se dedica à questão da verdade, a teologia sistemática, que possui como referência a igreja, ocupa-se da questão do belo, a teologia prática, que tem como primeira audiência a sociedade, desenvolve uma reflexão sobre o bem. Todos os públicos conversam entre si, existindo uma distinção referencial entre eles. Teologias fundamentais, na compreensão de Tracy, baseando-se naquilo que há de comum nas experiências humanas e nas disciplinas

³² TRACY, 1981.

acadêmicas, oferecem argumentos razoáveis para pessoas religiosas e não religiosas em um discurso público acessível a qualquer pessoa em virtude de sua referência à experiência, inteligência, racionalidade e responsabilidade humanas³³.

Tornados explícitos, os argumentos teológicos podem ser questionados ou mesmo refutados na conversação acadêmica. Com isso, esse modo de fazer teologia pública tende à interdisciplinaridade e à uma mais profunda percepção da teologia dentro do conjunto ampliado das ciências, em especial as humanidades. Para Tracy, a categoria privilegiada para essa abordagem interdisciplinar é aquilo que ele denomina de clássicos religiosos. Para ele, um clássico, que pode ser uma pessoa, um evento, uma pintura, uma música, um texto, comunica ao humano algo de sua própria humanidade. Ao se acessar o modo como determinada teologia interpreta clássicos religiosos, torna-se possível explicitar as alegações de sentido e verdade desta interpretação, sua epistemologia e sua ética. Outro ponto relevante, que coopera para o desenvolvimento de critérios de análise de modelos teológicos é aquilo que Tracy chama de constantes da fala teológica - a interpretação das tradições religiosas e a interpretação da situação contemporânea³⁴.

Esse tipo de teologia pública pode ajudar a clarificar as distintas formas em que as religiões e os discursos teológicos se desenvolvem dentro de diferentes âmbitos como o social, o eclesial e o acadêmico. Para dar continuidade a esta reflexão, que tem por base a possibilidade de uma teologia crítica acadêmica diante de um contexto de pluralismos, vale atentar para aspectos que compõem a teologia comparativa como disciplina operante no conjunto dos estudos de religião.

3.2 Sobre uma teologia comparativa

Em verbete escrito por Tracy para a *Encyclopedia of Religion*³⁵, o autor defende que enquanto disciplina que integra os estudos de religião, uma teologia contemporânea, independentemente de sua tradição, deverá ser uma teologia comparativa, assumindo o pluralismo religioso desde o início também para a

³³ TRACY, 1975; 1981.

³⁴ TRACY, 1975; 1981.

³⁵ TRACY, David. Theology: Comparative Theology. in JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Thomson Gale, 2005, p. 9126-9134, publicado original em 1987.

apreciação crítica de qualquer autocompreensão teológica. Mesmo que o termo não seja unânime, Tracy defende a validade do uso da teologia para indicar interpretações intelectuais de qualquer tradição religiosa, mesmo quando não se está tratando de uma tradição religiosa teísta. Parte-se da percepção de que uma noção ampliada do próprio termo *teologia*, como reflexão sobre Deus ou deuses, pode ser útil uma vez que a grande maioria das religiões possuem reflexões mais estritamente intelectualizadas de suas autocompreensões. Entre as questões que uma teologia comparativa levanta estão: o modo como uma religião se dedica à condição humana (como a questão do sofrimento) (i); o caminho de transformação que essa religião oferece, sua compreensão de salvação, libertação, iluminação, e como isso se relaciona com as propostas de outras religiões (ii); a compreensão que esta tradição possui de uma realidade última e como ela se relaciona com as compreensões de outras tradições, podendo ser noções como sagrado, vazio, divino, Deus, deuses, natureza (iii).

A teologia comparativa, desse modo, oferece uma interpretação da autocompreensão de uma determinada religião particular em um contexto de pluralismo religioso com atenção às principais questões e respostas elaboradas por essas tradições. Tracy oferece quatro premissas para o exercício da teologia comparativa: 1. A necessidade de reinterpretar dos símbolos centrais de uma determinada tradição religiosa para dentro do contexto de um mundo plural; 2. A interpretação de uma determinada tradição religiosa precisa estar em compasso com novas exigências epistemológicas que incorporam tanto a tradição como o cenário atual de pluralismo religioso; 3. Pessoas teólogas devem arriscar pensar o pluralismo desde bases explicitamente teológicas; 4. A interpretação das tradições religiosas deve passar por uma hermenêutica de resgate e uma hermenêutica de suspeita. Compreende-se que não há interpretação que seja inocente, não há tradição religiosa sem ambiguidades, assim como não há intérprete sem contexto. Desse modo, o exercício teológico assume o risco da interpretação dos grandes símbolos das tradições religiosas para dentro da situação contemporânea para, então, apresentá-la para a comunidade acadêmica ampliada dos estudos de religião. Esta percepção reverbera o método teológico conforme exposto em *Blessed Rage for Order*, a saber, que a teologia se dá na correlação crítica entre a interpretação da

situação contemporânea e a interpretação de uma tradição religiosa particular. O que, em *The Analogical Imagination*, recebe o refinamento da noção de clássicos em perspectiva interdisciplinar, na análise dos clássicos da arte, da razão e da religião.

O processo de interpretação aludido por Tracy aponta para um caráter central do fazer teológico no século XX em sua compreensão como ciência hermenêutica³⁶ e como exercício de compreensão, explicação e aplicação desta interpretação de uma tradição religiosa particular em uma situação particular. Daí que a primeira pergunta levantada pela teologia comparativa será propriamente teológica, sobre como uma determinada tradição lida com questões como o sofrimento, por exemplo. Isso permitirá que sejam explicitados os elementos normativos daquela tradição teológica, quais seus cânones, qual o lugar da tradição em sua fundamentação teórica, qual espaço as pesquisas científicas ocupam na formulação de sua argumentação. Cada tradição teológica, ao tentar pensar questões atuais, acessará sua tradição, bem como terá uma interpretação do tempo presente. O modo como esses recursos são feitos é central na análise do funcionamento desses modelos teológicos. A pessoa teóloga, aqui, deve ter em mente que nem sempre essas tradições religiosas conseguiram dar respostas adequadas às questões levantadas pela situação contemporânea. E que mesmo a percepção das demandas atuais pode acontecer de modo diverso.

Diante de sua explicação da disciplina de teologia comparativa, Tracy define a teologia como correlação crítica entre as alegações de sentido e verdade de uma tradição religiosa e as alegações de sentido e verdade presentes na situação histórica para dentro da qual aquela tradição religiosa está sendo interpretada. O autor ainda ressalta o ganho que a teologia obteve com a emergência dos estudos de religião, em especial da história das religiões, ao desafiar as teologias, não fundamentalistas, de diferentes tradições teológicas, a reconhecerem-se na relação com outras tradições teológicas.

³⁶ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

3.3 Sobre modelos teológicos

No segundo capítulo de *Blessed Rage for Order*, intitulado *Five Basic Models in Contemporary Theology*, o autor reflete sobre o uso de modelos para a análise teológica. A primeira clarificação do autor é sobre a opção por modelos de divulgação (*disclosure models*), pois o que está em jogo são modos de representação de Deus, da humanidade, do mundo, com diferentes graus de adequação, não imagens rígidas desses objetos. Os modelos de divulgação providenciam termos e relações básicas que ajudam a entender pontos de vista que tiveram lugar em situações históricas particulares. Em consonância, outra definição de saída feita por Tracy é sua atenção ao que chama de sujeito-referente e objeto-referente presentes nos diferentes modelos teológicos analisados, que são, para ele, termos e relações básicas para a compreensão do fenômeno. Ainda outra definição basilar de sua análise é o recurso às constantes da fala teológica, a saber, como que esses modelos teológicos fazem uso de sua tradição religiosa e como acessam a condição humana na situação contemporânea. Finalmente, o autor ainda indica que em cada um desses modelos, deve-se atentar para o modo como se dá a relação com a modernidade e com a tradição cristã. Assim, partindo do cristianismo, Tracy oferece uma abordagem de cinco modelos teológicos: o ortodoxo, o liberal, o neo-ortodoxo, o modelo da teologia radical e o revisionista.

1. No modelo da teologia ortodoxa a modernidade não desempenha um papel significativo em sua argumentação interna. O que está em jogo é uma adequada articulação das crenças da tradição eclesial da qual a pessoa teóloga faz parte. O objeto-referente, aqui, é uma compreensão sistemática das crenças de uma tradição eclesial, enquanto o sujeito-referente é um teólogo crente localizado dentro da tradição eclesial que estuda.

2. No modelo da teologia liberal, ou modernista, há uma genuína preocupação da pessoa teóloga cristã com as premissas básicas e com os valores éticos da modernidade secular. A atenção às novas disciplinas filosóficas, históricas e das ciências naturais fizeram com que fosse possível uma nova apreciação crítica da tradição cristã. Há, aqui, portanto, uma dupla fidelidade da pessoa teóloga liberal: com as compreensões e valores fundamentais da tradição cristã e com os valores e

compreensões fundamentais da modernidade – o que se traduz numa tentativa de releitura da tradição cristã à luz da modernidade. O sujeito-referente, portanto, é aquele cuja consciência está comprometida com os valores da modernidade, enquanto o objeto-referente é uma determinada tradição cristã repensada de acordo com as críticas da modernidade.

3. O modelo da teologia neo-ortodoxa, segundo Tracy, deve ser pensado no contexto maior da teologia liberal. Localizada já numa crítica à modernidade, mas não como recusa da modernidade nem como anti-modernidade. Sua crítica consistia, sobretudo, em não perceber a proposta liberal como adequada a aspectos negativos da vida, como a questão do sofrimento, bem como há uma recusa da interpretação liberal do evento de Jesus Cristo. Neste modelo, o sujeito-referente é alguém consciente dos limites do otimismo ilustrado e em busca de uma autêntica fé cristã na dialética relação com Deus, o que denota uma ênfase experiencial, diferindo do crente do modelo ortodoxo. O objeto-referente, por sua vez, é o totalmente Outro, compreendido como Deus de Jesus Cristo.

4. O modelo da teologia radical, cuja representante mais significativa é a teologia da morte de Deus, parte da premissa de que aquele Deus totalmente Outro outrora reivindicado não possui mais espaço, devendo sair de cena para que o homem livre possa viver. O sujeito-referente, aqui, é a pessoa teóloga comprometida com valores da intelectualidade secular, contemporânea e pós-moderna. O objeto-referente, por sua vez, é a reformulação do cristianismo tradicional à luz da morte de Deus, concebendo Jesus como paradigma ético de uma vida vivida em favor das outras pessoas, ou como modelo de uma humanidade autenticamente livre.

5. O modelo revisionista é aquele eleito por Tracy para sua própria proposta de teologia construtiva. Ciente dos limites, mas também dos alcances dos modelos liberal, neo-ortodoxo e radical, o modelo revisionista, à luz de avanços filosóficos e científicos mais recentes e que não estavam disponíveis quando da formulação de outros modelos, pretende uma reinterpretação da tradição cristã e da consciência pós-moderna. O sujeito-referente do modelo revisionista possui uma dupla fidelidade: com uma revisão dos valores e crenças de uma autêntica secularidade e com uma revisão dos valores e crenças de um autêntico cristianismo. Tanto cristianismo como secularização devem ser avaliados com base em critérios

públicos de argumentação acerca de suas pretensões de sentido e verdade. O objeto-referente, a seu turno, é a correlação crítica entre os sentidos manifestados nas experiências humanas comuns e os sentidos presentes nos temas centrais da tradição cristã.

Todos esses modelos teológicos possuem uma variedade de propostas teológicas particulares que podem atender seus escopos, bem como figuras referenciais como Friedrich Schleiermacher para a teologia liberal ou Karl Barth para o modelo neo-ortodoxo (que na versão católica, para Tracy, poderia incluir autores como Karl Rahner), John Cobb para a teologia do processo como exemplo do modelo revisionista, ou ainda Paul van Buren como representante da teologia da morte de Deus para o modelo da teologia radical. Esse exercício tipológico pode auxiliar na explicitação das bases epistemológicas de cada modelo, ainda por se aprofundar, contudo. Ainda assim, ajuda a oferecer uma visualização panorâmica das permanências e incidências desses modelos no contexto atual, bem como permite uma leitura crítica desses modelos a partir das semelhanças, tensões, diferenças e controvérsias existentes entre eles.

Como classificação elaborada por Tracy em meados da década de 1970, vale indicar a ausência, por exemplo, da teologia da libertação e de um possível modelo de teologias contextuais. Com Scannone³⁷, pode-se pensar numa classificação da teologia latino-americana em quatro ramos caracterizados pelo método indutivo: Teologia Pastoral; Teologia da Revolução; Teologia da Libertação; Teologia da Cultura (*Teología del Pueblo*). Rudolf von Sinner³⁸ detecta o que denomina de algumas tendências no cenário teológico latino-americano (não restrito ao âmbito acadêmico), no qual fala sobre uma teologia sob o signo da libertação, nomeadamente a teologia da libertação; uma teologia sob o signo da interculturalidade, com especial atenção às teologias das religiões; uma teologia sob o signo do Espírito, onde se destacam os pentecostalismos; e uma teologia sob o signo da prosperidade, dando ênfase para o fenômeno do neopentecostalismo e da

³⁷ SCANNONE, Juan Carlos. *La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas*. *Stromata*, ano 38, n. 1/2, p. 3-40, 1982; cf. VILLAS BOAS, 2018b.

³⁸ SINNER, Rudolf von. *Teología Pública num Estado Laico: Ensaio e Análises*. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

teologia da prosperidade ³⁹ . Percebe-se, assim, uma tarefa constante de compreensão e caracterização de movimentos teológicos que vão se afirmando tanto em contextos eclesiais, como acadêmicos.

Considerações finais

A epígrafe de Rubem Alves que saúda o leitor deste artigo é oriunda de sua tese doutoral, na qual critica os limites da linguagem teológica diante das demandas de uma humanidade que se compreende como histórica. Se a linguagem teológica afasta o humano da realização de sua liberdade, condenando-o à passividade diante de um Deus que a tudo justifica (teodiceia) e protegendo-o dentro dos limites de uma linguagem tradicional, ela se distancia do desejo incorporado por outros atores, como aqueles das ciências humanas e representantes de um humanismo político. Duas tarefas teológicas então emergem: considerar seriamente tais críticas e reler as tradições teológicas em busca de suas contribuições para ajudar a pensar o humano em seus processos de libertação oriundos das agendas do século XX, e sua crescente complexidade emergente no século XXI, em que o referencial dialético parece ser insuficiente. Poderíamos, então, indicar alguma aderência ao projeto tracyano?

A reflexão desenvolvida nas páginas anteriores, localizada no âmbito dos estudos de religião no Brasil, percebe a exigência de se problematizar o lugar e o papel da teologia no diálogo interdisciplinar, de tal modo que essa disciplina não se recolha emudecida em seu pátio particular protegida em sua autorreferencialidade, nem se imponha como *Regina Scientiarum* deixando afônicos outros saberes cuja interlocução só é permitida de modo ancilar uma vez reconhecido seu caráter *sui*

³⁹ Uma obra referencial de sistematização da então efervescente teologia da libertação foi a tese doutoral de Clodovis Boff em 1976, publicada em português em 1978 e com nova edição incluindo prefácio autocrítico em 1993, onde o autor comenta a possibilidade de se privilegiarem ainda outras mediações do que as ciências sociais, com especial destaque à mediação filosófica. Uma continuação dialógica do projeto tracyano na relação com a teologia latino-americana, poderia haurir de autores como C. Boff, mas também Juan Luís Segundo que, em obras como *Liberación de la Teología*, oferece uma apreciação crítica da teologia de Tracy. Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993; SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975; HAWKS, James. Juan Luis Segundo's Critique of David Tracy. *The Heythrop Journal*, v. 31, p. 277-294, 1990.

generis. Para tanto, ocupamo-nos do saber teológico em seu potencial analítico, a partir do qual pode desenvolver apreciações críticas em sua leitura de mundo, seja na investigação da condição humana e da questão religiosa na situação contemporânea, seja no recurso às tradições teológicas.

Ainda que com limites no que diz respeito à problematização de uma análise das condições de possibilidade da emergência de modelos epistemológicos, David Tracy oferece interessantes contribuições para o avanço do debate da teologia com a racionalidade pública. Em síntese, compreende-se a proposta tracyana de construção da teologia como a interpretação dos sentidos presentes nas experiências e linguagens humanas comuns em correlação crítica com a interpretação dos sentidos manifestados nos clássicos da arte, da razão e da religião. Nesse processo, ao máximo possível, devem ser explicitadas as estruturas de plausibilidade de cada objeto investigado, esteja ele no âmbito eclesial, social ou acadêmico. Por mais que o fato religioso seja algo mais amplo, os textos religiosos permitem uma abordagem significativa das pretensões de sentido e verdade de uma tradição religiosa particular. Esses textos religiosos, por sua vez, configuram-se em grandes desafios hermenêuticos para qualquer abordagem teórica, ao que o autor compreende ser necessária uma dupla apreciação de textos religiosos, fazendo com que se coloque em curso uma hermenêutica de resgate (revisionista) da tradição acompanhada por uma hermenêutica da suspeita (cf. RICOEUR, 1970). Uma teologia fundamental, nesse horizonte, pode operar como plataforma de testagem de hermenêuticas possíveis do fato religioso, de tal modo que é o próprio fenômeno religioso, em virtude de sua complexidade e caráter multifacetado, que se impõe como desafio às tentativas de interpretação. Essa mesma dinâmica metodológica, como indicado no tópico em que se refletiu sobre critérios para a análise de modelos teológicos, pode ser acessada como em um exercício de teologia comparativa em que, ao se dar um passo para trás, operacionaliza-se esse instrumental para a análise de teologias presentes e atuantes no contexto atual. Entretanto, o próprio modelo fundamentacional em que são elaboradas as teologias fundamentais também exige sua problematização após o estabelecimento da crítica ao modelo kantiano de fundamentação, modelo esse que incorre no risco de corroborar na autorreferencialidade das teologias fundamentais.

Entre as tarefas remanescentes, portanto, está ainda a problematização daquilo que se pode colocar em curso como *hermenêutica crítica* da situação contemporânea e das tradições teológicas incluindo seus sujeitos epistemológicos⁴⁰ para que as abordagens aos modos de construção de conhecimento e suas condições de possibilidade integrem a configuração de uma teologia crítica como disciplina acadêmica desde a interação com uma racionalidade pública, categoria que também demanda sua problematização, mas que, entretanto, Tracy aponta caminhos de aproximação.

Referências

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAMURÇA, Marcelo. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das Ciências da Religião na França. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 12-28, 2011.

CAPES - COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. *Documento de Área*. Área de Ciências da Religião e Teologia. 2016. Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/44_TEOL_docarea_2016.pdf. Acesso 07 jan. 2022.

CAPES - COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. *Documento de Área*. Área de Ciências da Religião e Teologia. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso 07 jan. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FORD, David F. *Theology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FREI, Hans. *Types of Christian Theology*. New Haven/London: Yale University Press, 1992.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni

⁴⁰ Em *Blessed Rage for Order*, Tracy apresenta a relevância tanto da fenomenologia, para investigar a experiência humana, como da hermenêutica, no trabalho de interpretação de textos religiosos. cf. FREI, Hans. *Types of Christian Theology*. New Haven/London: Yale University Press, 1992, p. 30-34.

Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. in TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *A(s) Ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 323-346.

HAMMES, Erico João. A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gestar o futuro. *Perspectiva Teológica*, v. 39, p. 165-185, 2007.

HAMMES, Erico João. Conceito e missão da Teologia em Karl Rahner. *Cadernos Teologia Pública*, v. 1, n. 5, 2004.

HAMMES, Erico João. Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais. *Reflexão*, v. 40, n. 2, p. 155-166, 2015.

HAMMES, Erico João. Pode teologia ser ciência? *Teocomunicação*, v. 36, n. 153, p. 541-554, 2006.

HAMMES, Erico João. Teologia como intellectus amoris. *Teocomunicação*, v. 28, n.122, p. 545-568, 1998.

HAWKS, James. Juan Luis Segundo's Critique of David Tracy. *The Heythrop Journal*, v. 31, p. 277-294, 1990.

HERRERA RODRÍGUEZ, Luis Augusto Dario Tomás. *Conversando com Qoyllurit'i: la hermenéutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural con los clásicos religiosos andinos*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2014.

JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 53-70.

LOPES, Tiago de Freitas. *Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2019.

MELO, Evandro Arlindo de. *A bioética teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da teologia pública*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy. An essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven/London: Yale University Press, 1970.

SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

SENRA, Flavio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. *REVER*, v. 15, n. 2, p. 196-214, 2015.

SENRA, Flavio; PINTO, Helder de Souza Silva. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault. *Horizonte*, v. 8, n. 18, p. 27-64, 2010.

SINNER, Rudolf von. *Public Theology in the Secular State: A Perspective from the Global South*. Zürich: LIT Verlag, 2021.

SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública num Estado Laico: Ensaio e Análises*. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology: Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias. (eds.) *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Münster: LIT Verlag, 2013, p. 11-23.

SCANNONE, Juan Carlos. La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, ano 38, n. 1/2, p. 3-40, 1982.

SOARES, Afonso M. L.; PASSOS, João Décio. (orgs.). *Teologia pública*. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011.

TRACY, David. *The Achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder and Herder, 1970.

TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

TRACY, David. *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990.

TRACY, David. *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll: Orbis Books, 1994.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51, 2012.

TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The

Seabury Press, 1975.

TRACY, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: The University of Chicago Press, [1987] 1994.

TRACY, David. Theology: Comparative Theology. in JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Thomson Gale, 2005, p. 9126-9134.

TRACY, David.; COBB Jr., John B. *Talking About God: Theology in the Context of Modern Pluralism*. New York: Seabury Press, 1983.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola, 2022.

VILLAS BOAS, Alex. Ideologia como sistema de crença. In: ZACHARIAS, R.; MANZINI, R. (orgs.). *A doutrina social da Igreja e o cuidado com os mais frágeis*. Coleção Fé & Justiça. São Paulo: Paulinas, 2018a, p. 329-346.

VILLAS BOAS, Alex. *Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interfaces entre ciências da religião e teologia*. Curitiba: InterSaberes, 2020.

VILLAS BOAS, Alex. Perspectiva interdisciplinar da teologia no Brasil: o debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. *Interações*, v. 13, n. 24, p. 260-286, 2018b.

VILLAS BOAS, Alex. Teologia em diálogo com as ciências humanas: novos desafios epistemológicos. *Anais do I Congresso Internacional de Teologia do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR*, Curitiba, p. 3-16, 2019.

VILLAS BOAS, Alex; ZEFERINO, Jefferson; SERRATO, Andreia. Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, p. 214-241, 2021.

ZEFERINO, Jefferson. A teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento. *Interações*, v. 5, n. 1, p. 90-107, 2020a.

ZEFERINO, Jefferson. Estudos sobre teologia pública no contexto brasileiro: aspectos de um campo de pesquisa em construção. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, n. 36, p. 151-166, 2020b.

ZEFERINO, Jefferson. Hermenêutica e teologia pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy. *Teoliterária*, v. 8, n. 15, p. 154-192, 2018a.

ZEFERINO, Jefferson. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018b.

ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária*, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020.

ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf von. A teoria teológica da religião de David Tracy. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 676-701, 2019.

VINHO NOVO EM ODRES NOVOS. CENÁRIOS NOVOS E NOVO OLHAR PARA UMA TEOLOGIA RELEVANTE: A QUESTÃO DOS PARADIGMAS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-15>

*Luiz Carlos Susin*²

"Ninguém põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, o vinho estourará os odres, e tanto o vinho como os odres ficam inutilizados. Mas, vinho novo em odres novos!"(Mc 2,22).

Nota sobre a aventura de ser contemporâneo

O professor Erico João Hammes e eu seguimos mais ou menos juntos pelos caminhos da teologia desde a década de setenta do século passado, seja na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, seja na teologia do Brasil, da América Latina e mesmo na Europa. Entre tantos episódios, lembro nossa presidência da SOTER no ano 2000, quando foram necessários nossos esclarecimentos e defesa da SOTER diante da iminência de intervenção do Cardeal Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. O presente texto, cujo original agora revisado e ligeiramente ampliado, tem a mesma data daquele difícil diálogo e de nosso esforço na busca de compreensão e produção da teologia em novos paradigmas, em novos contextos e com novos olhares. O professor Hammes assumiu sobre si, entre outros projetos, o diálogo com a ciência contemporânea, não só no âmbito das ciências humanas, mas as ciências da natureza em seu sentido amplo, incluindo o delicado e imenso desafio da

¹ O presente texto foi originalmente publicado como artigo na revista *Encontros Teológicos*, vol 15, 2000, p.73-94, do então Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), e hoje Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC), em Florianópolis. Aqui está revisado com algumas atualizações.

² Professor do PPG Teologia da PUCRS. Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela Georgetown University, EUA.

neurociência, em diálogo com o Instituto do Cérebro da nossa Universidade. Sobre esse diálogo e sobre a construção paciente de novos paradigmas recoloco este testemunho de um processo que ainda está em aberto.

Introdução: O problema está nos odres

O problema está nos odres, não no vinho. No início da proclamação do evangelho, há um chamado insistente, presente nos três sinóticos, sobre a necessidade do que poderíamos chamar de "troca de olhar" para poder acolher a novidade teológica cristã por excelência, o *Reino de Deus* anunciado por Jesus. Um novo olhar é reclamado pelo contexto novo, pelas circunstâncias novas, pela surpresa da novidade no tempo. Os novos cenários são os odres novos, paradigmas novos. Os odres são como os continentes que dão forma aos conteúdos, os horizontes que modulam a paisagem, a forma da luz que não se vê mas que, como sugere a etimologia mesma de *paradigma* ou *para-deiknumi*, "está posto para fazer ver", algo típico da luz que não se conhece diretamente em si mas está aí para "fazer conhecer", impregnando com sua forma e sua cor tudo o que se vê - na luz.

Mas porque o vinho novo não dá certo em odres velhos? Uma resposta simplicíssima é esta: porque tem grande força e vitalidade, é jovem, não descansa como o vinho velho. Fermenta, move-se, finalmente rompe o odre velho e acaba se perdendo junto com os cacos velhos. Vinho novo requer por isso odres novos. Ora, o que vem do Deus vivo é sempre vinho *novo*, é revelação. *Novum* é categoria de revelação, do que não estava na história, mas vem chegando com seus sinais. E revelação comporta intrinsecamente novidade, surpresa, incontinência em qualquer continente já posto. O nosso trabalho é, então, a metanoia dos odres. Nesse sentido, a inquietação por novos paradigmas poderia ser considerada algo intrínseco à experiência da fé, sobretudo da fé cristã. Deve estar presente na história da fé e na tradição, na espiritualidade e na teologia, que são o lugar para se conservar e verter sempre de novo o vinho novo.

Vamos abordar o desafio de novos paradigmas para a teologia em quatro ítems: 1. Seguindo de perto textos de membros da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, do Brasil, o paradigma visto, antes de tudo, como problema, pois se trata

de uma discussão com diversas interfaces. 2. As diferentes sugestões para se trabalhar dentro de certos paradigmas novos. 3. O próprio percurso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, como biografia por trás da bibliografia, que dá as razões de seu trabalho com novos lugares teológicos, com paradigmas e com interdisciplinaridade. 4. Uma proposta paradigmática que tenha fôlego suficientemente amplo para prosseguir o trabalho da teologia. Nossa tese aqui é de que odres novos precisam de um novo olhar, que os reconheça como lugares de vinho novo, de revelação.

1 Paradigma como problema

"Paradigma" não é palavra de tradição teológica, mas, em sua generalidade, perpassou ultimamente também o trabalho da teologia. Estaríamos correndo o risco de um "modismo"³? Ou estaríamos nos amparando na "eclosão de um conceito afortunado"⁴? O fato é que, nascido ou ressuscitado nas controvérsias recentes em torno do desenvolvimento e das revoluções da ciência, sobretudo do campo da teoria física, o conceito desbordou as discussões de Thomas Kuhn e de Karl Popper em direção às ciências sociais, à moral e à filosofia, e, o que nos interessa aqui, à teologia. Para exemplificar esta possível inserção da teologia na discussão sobre paradigmas, valho-me do comentário de Luís Araújo, que ilustra a história da filosofia ocidental em três grandes paradigmas: o paradigma do "objeto" (e do cosmo), que dá consistência ao pensamento clássico, antigo e medieval; o paradigma do "sujeito", que caracteriza a modernidade; e o paradigma do "verbo" que desponta em nossos dias. Por isso ele conclui:

"Estrutura-se, nesses moldes, um 'paradigma' que – para além do *sujeito* e do *objeto* – se propõe resgatar o conteúdo normativo da modernidade no potencial racional do *verbo*, apontando a categoria da 'comunicação' como eixo primário da 'identidade' moral e política contemporânea. Poderá a teologia, enquanto tentativa de articulação racional do

³ Cf PALACIO Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In:VV.AA. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.p77ss.

⁴ Cf ARAÚJO Luiz Bernardo Leite de. Considerações sobre o termo "paradigma, In: FABRI DOS ANJOS Márcio (org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter/Loyola, 1996. p16.

mistério profundo do *logos* divino, aceitar o desafio do diálogo (seja dentro de cada tradição religiosa, seja entre tradições religiosas diferentes, seja ainda com o pensamento secular) baseado neste novo paradigma em que ela, ainda quando não o saiba, também se encontra imersa?"⁵

Além de ser uma observação indisfarçadamente habermasiana em torno da razão comunicativa, essa inserção da teologia soa talvez demasiado otimista. A questão dos paradigmas é mais complexa e problemática, e as controvérsias em torno deles não nos permitem ainda chegar a uma conclusão consensuada. Somente para exemplificar o problema, confrontemos o pensamento científico com o pensamento cristão: Na área do conhecimento científico, o consenso da comunidade científica faz parte do estabelecimento de um paradigma. Enquanto para o pensamento cristão se impõe um desafio bem maior no coração mesmo do *consensus fidelium*: o escândalo – e a ruptura epistemológica que ele provoca – é intrínseco ao conhecimento teológico cristão que tem a cruz – a dor, a vítima – como integradora de sua especificidade de conhecimento, como bem mostraram ultimamente Moltmann e, de maneira extremamente contemporânea e conterrânea à América Latina, Jon Sobrino⁶. Como expressar o mistério cristão – “meta-paradigmático”, no dizer de Sobrino⁷ – dentro das formas e das regras de conhecimento geral de uma determinada época – um paradigma – sem que isso represente uma traição ao próprio mistério?

Se olharmos para o passado, é fácil convir que os grandes paradigmas são facilmente reconhecíveis quando já se tem distância histórica. “Um novo paradigma só pode ser reconhecido quando já bem estabelecido, ou seja, olhando em retrospecto”⁸ A *logomaquia* começa quando se trata de compreender a novidade como novidade, não integrando o novo ao velho, mas quando se pode fazer o contrário – integrando o velho ao novo tendo o novo como critério para o antigo, o que seria fazer justiça a toda a narrativa bíblica e cristã. E voltamos aos odres: para

⁵ Idem p33.

⁶ Cf MOLTSMANN Jürgen. *Der gekreuzigt Gott*. München: Kaiser, 1972. SOBRINO Jon. *Jesus, o libertador – a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁷ Cf *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Ed.Trotta, 1999. p17ss.

⁸ DA CRUZ Eduardo Rodrigues. Novas epistemologias científicas e Teologia. In: *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p. 69-70.

vinho novo, odres novos. Em termos de paradigmas, no entanto, é necessário confessar desde o início a impossibilidade de tê-los adequadamente novos para recolher a surpresa da novidade cristã. E, se não cremos na novidade e a desprestigiarmos, estaremos descrendo do evangelho e da possibilidade de revelação. Então diríamos, como velhos que se habituaram ao vinho velho: "o vinho velho é que é bom" (Lc 5,39).

O debate em torno de paradigmas novos, contemporâneos, sobretudo quando desbordam o âmbito das ciências e passam para a cultura, para a sociedade, para a filosofia e a teologia, começa pelos critérios para se estabelecer um paradigma. Thomas Kuhn aclarou esses critérios no campo da teoria científica, mas não se pode transpô-los e aplicá-los tal e qual em outros âmbitos da realidade. Carlos Palácio, por exemplo, antes de conceder a diferentes períodos da história da teologia o reconhecimento de que se trata de articulações da teologia cristã em diferentes paradigmas sociais ou culturais ou filosóficos, prefere radicalizar ainda mais: estamos vivendo o esgotamento de uma época que abrange praticamente vinte e cinco séculos de racionalidade ocidental, a racionalidade reflexiva e dicotômica inaugurada na Grécia. Não se trataria, pois, apenas de crise de paradigma, sobretudo não se trataria simplesmente da mudança do paradigma da modernidade com seus em torno de cinco séculos de ciência, de sociedade ocidental hegemônica e de cultura, mas do fim de uma *era*. Há uma mudança epocal de "racionalidade" e, no seu bojo, o fim de uma *era teológica*. A racionalidade grega, em todas as suas manifestações e realizações, já não dá conta do real. Pode-se reconhecer com certa facilidade a crise epocal que atinge todas as manifestações da vida humana e social, e não somente o conhecimento. Tornou-se um refrão afirmar que não estamos apenas em época de mudanças mas em uma decisiva mudança de época⁹. E, como em uma mudança radical, não temos ainda consenso porque não temos ainda configurações novas coerentes que permitam estabilidade suficiente para se afirmar consensualmente que começamos a habitar em novo paradigma, inaugurando firmemente uma nova época. Em síntese, o que Carlos Palácio afirma é que, por um

⁹ Entre tantas análises sobre a "crise" e a mudança de época, normalmente considerada a modernidade, veja-se, a título de exemplo, os primeiros artigos de AMERÍNDIA(org), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

lado, podemos banalizar a palavra paradigma quando a confundimos com problemas, assuntos e temas novos que também a teologia deve enfrentar. E, por outro lado, estaríamos vivendo uma situação que vai muito além de uma mudança de paradigma¹⁰.

O fim de uma *era teológica*, segundo Palácio, se manifesta sobretudo através da incapacidade de unificação da atual fragmentação de saber e de sentido, incapacidade também de superação de um pensamento débil, conseqüências últimas de um processo cujos pressupostos já estavam na racionalidade grega desde seu surgimento há vinte e cinco séculos. E, mais ainda, ampliando o espaço e o tempo, é o final de uma era iniciada no conjunto de atitudes tomadas dentro do "tempo-eixo", a *era axial* que teve um momento de mudança epocal simultaneamente: a) na reformulação da religiosidade oriental, com o hinduísmo vedanta e o budismo na Índia, o Taoísmo e o confucionismo na China; b) no surgimento do monoteísmo de caráter crítico-profético no Oriente Médio; c) na crítica à religiosidade mítica por obra da filosofia grega. As costuras e recosturas acabaram se esboroando no século XX. O primeiro sintoma de sua irreversibilidade, dentro do saber ocidental, estaria no "ocultamento de Deus" – ou o "eclipse de Deus", no dizer de Martin Buber - através de um alheamento cada vez mais transcendentalista, por um lado, e, por outro lado, a afirmação de uma natureza "pura", com dicotomia cada vez mais acentuada entre transcendência e imanência. Depois de uma violenta secularização, o religioso voltou também de forma violenta e revanchista, sem que se possa crer que signifique sinal de uma nova época, pois posturas reacionárias não trazem o *Novum* de revelação. Pelo contrário, estaria sinalizando apenas os estertores de um final. A proposta de Palácio é de que a teologia cristã assuma seu estatuto de saber "irredutível", com racionalidade e sensatez própria, sem demasiados empréstimos epistemológicos e metodológicos. Ela é, antes e depois de tudo, um discurso de reconstrução e de unificação de sentido a partir da narrativa bíblica, centrada em Jesus Cristo.

Eduardo Rodrigues da Cruz, distinguindo mas também relacionando epistemologia, teoria e paradigma, faz antes uma útil aclaração de termos, para pisar

¹⁰ Cf. PALACIO Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.78-79.

cuidadosamente no terreno da teologia. A epistemologia se refere aos processos, aos procedimentos e aos limites e condições de aquisição de conhecimento e à sua sistematização, aí incluída de modo muito central a sua linguagem. Ela começa normalmente na narrativa e desemboca em teoria. Embora a teoria tenha inicialmente um caráter hipotético, ela pode ir se consolidando e se tornando cada vez mais confiável, como conhecimento científico. E “do desenvolvimento bem sucedido de uma teoria surge um novo ‘paradigma’ ”¹¹. Diante da atual efervescência de conhecimentos, por um lado, e, por outro lado, da falta de consenso, desde problemas de ordem epistemológica, utilizar-se de “paradigmas” seria precipitado, ainda mais se se trata de extraí-los de desenvolvimentos recentes das ciências naturais. Ele sugere, por isso, que se empregue um sinônimo que tem um poder de enquadramento mais fraco, o “modelo”, que não deveria ser tomado simplesmente como sinônimo de paradigma.

Modelo seria algo precedente à teoria, apelando para uma intuição hermenêutica e sobretudo para uma experiência limitada, humilde mas segura para chegar a um conhecimento. Ajuda a entender a realidade, sem pretender fazer previsões estáveis sobre ela. Trata-se de uma representação simbólica, intuitiva, expressa analogicamente com referência a outros âmbitos melhor conhecidos da realidade. Permanece dentro de uma dialética com modelos mais antigos, pressupondo tradições: “Os modelos são construídos sobre uma tradição, e sobre evidências que não ficam cada vez de novo dependentes de um diálogo totalmente novo. O diálogo exige pressupostos”¹². Podemos assim falar, em termos de teologia, de um modelo pós-conciliar de fazer teologia, um modelo pós-conciliar de eclesiologia, etc. Ou, em âmbito de América Latina, pode-se ressaltar a importância decisiva de modelos associados aos termos “libertação” e “Reino de Deus”, o “reinocentrismo”¹³. E assim caminhamos para um possível paradigma.

Também Hugo Asmann adota uma reserva crítica em relação à utilização *urbi et orbi*, ligeira e festiva, de novos paradigmas. Reconhecendo que o assunto é corrente e, diante das mudanças que afetam globalmente o nosso tempo, é até

¹¹ DA CRUZ Eduardo Rodrigues. Novas epistemologias científicas e teologia. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.69.

¹² Idem p.72.

¹³ Cf ibidem 73.

irrecusável. Paradigmas, na sua definição, são como grades ou filtros pelos quais se vê e se organiza cognitivamente a realidade. Ele chama a atenção, no entanto, sobre a armadilha que uma transposição e um uso insuficientemente crítico de “montagens semânticas” e de “palavras-curinga” podem acarretar. Um bom exemplo é todo um mundo de problemas, de ideologia sorrateira que se esconde sob a novidade da chamada “Qualidade Total” na década de noventa do século passado. Além disso, o estabelecimento de novos paradigmas pode levar a uma ruptura e a uma idealização que, em última análise, serve ideologicamente ao *status quo*. Um exemplo disso é todo o pensamento em torno do fim da história na esteira de Fukuyama ou da pós-modernidade em geral. Se há algo que não é absolutamente “neutro” é exatamente o discurso sobre novos paradigmas.

Mesmo aceitando entrar no discurso sobre crise e mudança de paradigma, Hugo Asmann afirmou que “a noção de paradigma está ficando estreita demais para acolher a complexidade de mudanças que enfrentamos e que, por isso, talvez convenha nos acostumar, ao menos em certos assuntos, a enfoques epistemológicos mais abertos”¹⁴. Paradigma é uma necessidade de modelização para termos acesso à realidade, é uma grade ou janela com a qual temos um conhecimento coerente. Mas tem um caráter histórico e relativo: depende das perguntas que, num determinado momento histórico conseguimos nos colocar. Tem também um caráter de leitura que provoca inclusões e exclusões. Por isso todo paradigma tem uma dose de violência. Faz uma ponte entre saber e poder, é e serve a alguma forma de exercício de poder, integra interesses e incorpora confrarias, se compartimentaliza e se “territorializa”. Daí também, num segundo momento, sua resistência a mudanças, tentando antes toda forma de marginalização ou absorção de mais novidade, considerando “anômalo” o que encontra pela frente. É sintomático que cresça também sua dificuldade de comunicação com outros “campos semânticos” que provenham eventualmente de outro paradigma.

Diante disso, Asmann tem uma sugestão:

¹⁴ ASMANN Hugo. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro.opus cit.* p.42.

Já que não é possível, e provavelmente nem conveniente, querer abolir os paradigmas territorializados (...) devemos propiciar um chão comum de conceitos transversáveis capazes de inaugurar atitudes, teóricas e práticas, que busquem situar-se além das fronteiras dos paradigmas. Receio que não seja conveniente aplicar a esse novo patamar pós-paradigmático a terminologia de 'novo paradigma'¹⁵.

Enfim, Asmann se aproxima das constatações de Palácio, mas procura se adentrar na novidade, ao sugerir que se está chegando a uma transformação radical

depois de uma longa etapa evolutiva durante a qual a humanidade 'precisou' da crença na existência, em praticamente todos os âmbitos da natureza e da história, de supostas 'leis objetivas' que estariam garantindo a consistência do real, hoje, o próprio conceito de vida está sendo redefinido como algo que se dá sempre na fronteira entre ordem e caos, ou melhor: como interpenetração de ambas. (...) Por milênios vigorou uma espécie de obsessão pelos parâmetros ordenadores, tanto na concepção da natureza e da história, como na visão do corpo e das formas de ativação neuronal do cérebro denominadas 'mente'. As epistemologias articuladas a partir dessa ânsia de 'fixar o real' em formas estáticas de conhecimento estão sendo substituídas por uma visão epistemológica que tem como referência básica a *autopoiesis* – o auto-fazer-se – dos processos vivos, imersos interativamente em ambientações (ecologias cognitivas), propícias ou adversas. O processo de conhecimento começou a reconciliar-se com a maneira dinâmica na qual acontece a vida¹⁶.

Mas, como, apesar de tudo, mesmo com o conceito de matéria profundamente mudado pelo conceito de energia, continuamos a construir edifícios, Asmann concede à necessidade de organizarmos epistemologias, com seu caráter provisório, histórico, relativo. Por isso passa a falar de "novos cenários epistemológicos", tecidos de epistemologias "complexas". Complexidade, como auto-organização, provém de um campo interdisciplinar que não convém mais configurar como "paradigma", ao menos não no sentido aristotélico, por ser extremamente dinâmico. Os temas de fundo que provocam a necessidade de nova epistemologia - de caráter interdisciplinar - podem nos dar uma idéia da magnitude da tarefa à qual todos os saberes são convocados: desde os fascinantes segredos da vida, a auto-

¹⁵ Ibidem 46.

¹⁶ Ibidem 49-50.

organização dos sistemas vivos, a bio-psico-sociogênese do conhecimento humano; a coexistência de auto-organização e auto-regulação nos processos sócio-históricos; as teorias dos sistemas, abertos e fechados, dinâmicos e complexos; a biotecnologia e os sistemas aprendentes; a "mimética" como nova abordagem sociocultural das ideologias e do funcionamento dos consensos e dissensos coletivos, na linha de René Girard.

Tudo isso leva a pensar, se quisermos ainda pensar em paradigmas, no "paradigma da complexidade", que não é sinônimo de "complicado", mas é a indicação de uma definitiva superação do mecanicismo e dos saberes estanques, freqüentemente em conflito, em direção a cenários epistemológicos interdisciplinares. Nesses novos cenários é que se desconstroem e transparecem temas como o do sujeito histórico, da consciência possível, das relações coletivas, dos recursos, na direção do que mais desejamos antes ainda da teologia, como humanos e como cristãos: uma sociedade mais participativa e mais justa.

Manfredo Araújo de Oliveira, olhando para as ciências contemporâneas desde a filosofia, constata duas posturas contemporâneas sobrepostas: a "cientificação" da vida que caracteriza as sociedades modernizadas, mas também uma crítica cada vez mais radical às ciências, seus métodos e sua função na vida humana, permitindo assim abordar os objetos da ciência de nova forma. Isso leva a uma nova compreensão da totalidade da realidade, a uma *nova ontologia*. As características básicas dessa nova ontologia seriam: a) De uma concepção estático-determinística para uma compreensão processual-contingencial da realidade, desfazendo-se a ciência aristotélica e newtoniana em direção às teorias da relatividade e quântica. Portanto, de um cosmo fixo para uma cosmogênese com estruturas dissipativas e auto-organizativas; b) De uma concepção isolacionista para uma concepção integracional de todos os seres, superando a tendência à dicotomização, à especialização e à fragmentação do sistema aristotélico e cartesiano em direção às redes complexas; c) De uma consideração materialista para uma visão idealista-objetiva do universo. Nesse ponto, Manfredo de Oliveira utiliza Weizsäcker para afirmar que

o pressuposto materialista da física tradicional segundo o qual, primeiro existe a matéria e depois as leis da natureza, inverte-se em seu contrário, na física contemporânea, e é precisamente essa reviravolta que conduz à tese de que a matéria é espírito, enquanto ela se submete à objetivação, ou seja, matéria é espírito *compreensível*¹⁷.

Weizsäcker, segundo Oliveira, se aproxima conscientemente dos neoplatônicos para entender sobretudo a nova física que produz uma nova ontologia. A inclinação que se afasta de Aristóteles para se aproximar de Platão foi gradativa mas rápida, algo característico do século XX: à matéria se acrescentou o conceito de energia, depois se afirmou a coincidência de matéria e energia, e, finalmente, de energia e informação. O privilégio da informação, em conclusão, permite o nosso filósofo da SOTER a concluir por um universo e por uma ontologia de caráter mais platônico e algo de hegeliano, a ficarmos com o atual estágio das ciências contemporâneas¹⁸.

Em conclusão, "paradigma" tem problemas e limites, mas a sua utilização pode ser proveitosa. Por isso vale a pena lembrar, em síntese os princípios esclarecidos por Thomas Kuhn para uma teoria científica que tem chance de se consolidar em um paradigma. Será até fascinante o trabalho de verificar a utilização desses princípios para a teologia:

Ser o mais *exato* possível, aos menos em suas conseqüências, que devem ser matematizáveis e experimentalmente comprováveis.

Ser *consistente*, sem contradições internas, e entendível para a comunidade científica.

Ser *amplo*, permitindo assim generalizações e transitividade além de um campo restrito.

Ser *simples*, descomplicando o que parece complicado.

Ser *útil*, ser frutífero, em duas direções: ajudando com sua novidade explicativa a compreender melhor a realidade dos fenômenos, e ajudando a fazer uma ponte em direção à prática, como conhecimento aplicável¹⁹.

¹⁷ OLIVEIRA Manfredo Araújo de. A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op. cit. p37. (o grifo é meu).

¹⁸ cf Ibidem p38-39, especialmente seu último parágrafo.

¹⁹ As cinco condições de Thomas Kuhn postas para a validade de um paradigma estão exemplarmente resumidas em ASMANN Hugo. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos.

2 Teologia em paradigmas

Passando das ciências para o âmbito da história e da cultura e, especificamente, da teologia, poderíamos aceitar a funcionalidade da conceituação de Hans Küng, que organiza sua análise do cristianismo dentro de macro- meso- e microparadigmas²⁰. Esta é uma forma estimulante de abordar a questão de paradigmas, e João Batista Libânio o segue de perto em sua leitura de diferentes paradigmas na história da teologia, que poderíamos logo enquadrar dentro de períodos históricos conformados por paradigmas filosóficos, culturais, antropológicos, espirituais de maior ou menor proporção²¹. Mas Libânio não perde de vista a construção teórica e hermenêutica funcional que está na base de seu procedimento:

Os teólogos, em determinado momento, partilham uma constelação de regras, de esquemas, de estilos de formular a teologia. Com esse conjunto de elementos teóricos, eles dão conta das necessidades e demandas teológicas, ou de determinado momento histórico, ou de determinado lugar, ou de determinados interesses, ou de determinadas perguntas à fé. A isso chamamos *de paradigma teológico*²².

Libânio, conhecido entre nós como típico professor sistemático, extremamente didático, organizou a história da teologia dentro de paradigmas de fácil percepção. Os paradigmas: a) do sagrado; b) gnóstico-sapiencial; e c) do ser-essência, com suas teologias correspondentes, englobam tudo o que precedeu a modernidade. Com a modernidade, a teologia também se abriu nos últimos séculos para um quarto paradigma, o paradigma da subjetividade, da intersubjetividade e da existência; mas o que mais tem marcado ultimamente a teologia são outros quatro paradigmas: da história e da práxis, da linguagem e da narração; e, agora, na classificação de Libânio, o paradigma da *holística*, no qual se incluiria a ecologia e sua correspondente ecoteologia. O holismo seria ao mesmo tempo, por sua natureza,

In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p47-48.

²⁰ Cf KÜNG Hans. *Teología para la postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1989.

²¹ Cf. LIBÂNIO João Batista. *Introdução à teologia*, São Paulo, Loyola, 1996, p289-332.

²² LIBÂNIO João Batista. Diferentes Paradigmas na história da teologia. In: *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p.35.

o mais abrangente, o mais complexo, mas também o mais confuso e o mais problemático²³. É curioso e talvez sintomático que Libânio não consiga dedicar aos últimos a mesma quantidade de páginas que aos primeiros.

Libânio, ao abordar a teologia no plural – da teologia às teologias - prefere chamar de “enfoques” o que poderíamos chamar, a meu ver muito justamente, de “novos lugares teológicos” e que talvez outros pensassem como paradigmas. Assim, certas teologias que já foram chamadas de teologias *de genitivo*, com mais rigor devem ser chamadas de óticas teológicas, ou seja, um novo olhar em novos contextos: a teologia *meta-sexista* – no dizer de Libânio - especificamente a teologia feminista, a teologia de gênero e hoje a teologia *queer*; a teologia desde etnias, como o caso das teologias negra – afro-brasileira, em nosso caso - e ameríndia – ou teologia *índia* a partir do espanhol e *indigenous theology* em inglês. Mas pode-se considerar também entre nós o macroecumenismo, que reúne em si o sincretismo entre cristianismo e outras tradições religiosas, como também a teologia das religiões. Hoje cresce enormemente, dadas as circunstâncias e a nova sensibilidade e um novo olhar, a ótica holística da ecoteologia em tempos de eventos climáticos planetários cada vez mais extremos.

Libânio ainda considerou o enfoque geo-sócio-histórico, como as teologias continentais com suas especificidades²⁴. Clodovis Boff organizou o panorama da teologia atual de modo bastante semelhante.²⁵ Os lugares teológicos, as óticas e os enfoques, distintos e relacionados a paradigmas, uma vez que sejam bem considerados, ajudam a estabelecer diferenças e relações importantes no conjunto do conhecimento teológico, sobretudo no quadro de uma introdução à epistemologia e ao método²⁶.

No contexto latinoamericano da Teologia da Libertação, o caldo de fé cristã barroca e romanizada, os fragmentos e a emergência de culturas, o clamor da

²³ Cf Ibidem, 46-48, e mais aprofundado: LIBÂNIO João Batista. *Introdução à teologia*, São Paulo, Loyola.

²⁴ Cf Ibidem 245-284.

²⁵ Cf BOFF Cl. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p642-646.

²⁶ Honório Rito, em *Introdução à Teologia*, Petrópolis: vozes, 1998, p191ss., ao abordar “correntes teológicas contemporâneas e problemas atuais da teologia”, repassa com reflexões críticas cada uma das teologias, acentuando de modo especial os contextos (social, cultural, político e econômico ,eclesial), a originalidade e os limites ou desafios presentes.

condição social de injustiça, opressão e pobreza, os gritos por eficácia e por ações políticas públicas, a voz das mulheres - mais do que se amparar de um paradigma, desenhou um desafio e uma inquietude teológica crescentes, um "clamor cada vez mais complexo" em trono do reconhecimento de dignidade e direitos, de maior igualdade, o que exige renovação de fundamentos metafísicos, e, no caso do povo latino-americano, de uma metafísica religiosa. A esse clamor somaram-se as vítimas e os martírios em favor das vítimas, inclusive dos que se entregaram ao trabalho teológico nesse contexto explosivo, como é o caso de Ignacio Ellacuría. Talvez devêssemos falar simplesmente de "memória perigosa", memória sobre o abismo, aquilo que a teologia conseguiu de melhor nos últimos anos: a centralidade do Reino de Deus e suas conseqüências para a prática da fé no horizonte da Páscoa – cruz e ressurreição. Mas também, dentro de um programa para a vida nessa terra generosa e perigosa, a participação e a comunhão, a experiência democrática em comunidades eclesiais de base – ou simplesmente em comunidades populares com suas expressões religiosas centrais em suas culturas, com a concepção da vida terrena como missão, e a reserva da esperança simbolizada num imaginário religioso ao mesmo tempo tradicional e criativo, tudo isso veio caracterizando uma forma de pensar teologicamente.

Em termos "paradigmáticos", no contexto latino-americano, é necessário retomar, aqui, Gustavo Gutierrez, que, depois da teologia cristã como sabedoria, concretizada na patrística em contexto de gnose neoplatônica, e como saber racional, concretizada na Escolástica em contexto de filosofia aristotélica e, depois, em confronto com as ciências modernas, a teologia seria chamada, numa terceira grande onda paradigmática, a uma "reflexão crítica sobre a práxis", com a originalidade de que a teologia deveria se assumir claramente como "ato segundo". "A intuição metodológica de Gutiérrez aparece na anteposição da práxis histórica à reflexão crítica"²⁷, o que torna a teologia que se desenvolve na América Latina muito diferente da teologia moderna do Norte global.

Como bem sublinhou Sobrino, o que move a pensar, na Teologia da Libertação, não é, como na teologia exemplificada pela *Nouvelle Théologie*, simplesmente a

²⁷ RITO Honório. *Introdução à teologia*, op.cit. p276.

busca de sentido e de reconfiguração após a ruptura moderna entre imanência e transcendência – o que é também necessário e valioso – mas o que pode ser feito e transformado na experiência de miséria e cruz da realidade popular em direção à transfiguração da ressurreição e do Reino de Deus. A crueldade e a desumanização é o desafio real para a angustia e a falta de sentido. O escondimento e a morte de Deus não é cultural, é vivida na carne do povo. A teologia é, então, um pensamento que parte de uma *aporia* e de uma *ruptura epistemológica* impostas pela realidade histórica e popular, entre uma terra de sangue e lágrimas e a promessa de Novos Céus e Nova Terra, entre miséria e Reino de Deus. A *aporia* e a *ruptura epistemológica* dão o que pensar de forma dolorosa mas esperançosa porque o pensamento vai se apoiando em sinais mediadores e engajadores do Reino de Deus, que abrem um caminho real e vão costurando possibilidades novas. É uma teologia que libera conhecimento na medida do engajamento, teologia cristã do seguimento de Jesus e da missão no mundo²⁸.

A década de noventa – para não dizer de modo demasiado solene como “final de século” ou “final de milênio” – significou uma efervescência na recomposição de forças econômicas, políticas, culturais, tanto do ponto de vista internacional como regional. Parece casar perigosamente globalização com holismo, pluralismo cultural e político com pensamento único na área da economia e da tecnologia vngendida por corporações globais no *Global Market*. Nesse contexto, com a diminuição dos espaços públicos e do Estado, com o eclipse da grande ideologia socialista juntamente com o desastrado e trágico comunismo real, a Teologia da Libertação sofre de interpretações, sobretudo de endemonização, e na Igreja há interesse que esteja simplesmente morta. Ora, o verdadeiro problema dessa teologia, como lembra profeticamente Gutierrez, não é ela mesma, mas, lembrando a Lei no Êxodo, “onde dormirão os pobres”²⁹. O pensamento das culturas, das mulheres, da volta ao sagrado da ecologia, ou mesmo ao barroco do povo miscigenado na América Latina, terão recursos para criar um lugar, um “paradigma”, onde possam dormir os pobres? É o que pretendo sugerir no quarto ponto.

²⁸ Cf SOBRINO Jon. O conhecimento teológico na teologia européia e latino-americana. In: *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982, p17-47.

²⁹ Cf GUTIERREZ Gustavo. Una Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio. In: *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: Celam, 1996. P99-165.

3 Um caminho de busca

O itinerário da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), do Brasil, fundada em meados da década de oitenta, não pretende ser ou inventar um paradigma mas ser uma comunidade teológica na travessia em direção a novos paradigmas e no amadurecimento de um pensamento ao mesmo tempo comum e plural, contextual e relevante. Apresento este itinerário aqui a título de memória e provocação.

As circunstâncias de fundação da SOTER entram na sua biografia. No meio dos anos oitenta estalaram as tensões e discussões em torno da teologia que se produzia na América Latina, tanto a nível interno como internacional, sobretudo com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (SCDF), hoje Dicastério para a Doutrina da Fé (DDF). Foram tensos sobretudo os tempos do ato de fundação da SOTER por se exigir então uma forma de teologia engajada, em sua hermenêutica, com a opção preferencial pelos pobres como um novo e peregrino lugar teológico e com a categoria de libertação – ou o “princípio libertação” como princípio e critério de toda boa teologia – sem por isso renunciar seus aspectos acadêmicos. Pairava no ar uma certa ameaça de divisão entre os teólogos e de se confundir a Igreja no Brasil. Mas a intenção explícita da SOTER era exatamente evitar a dispersão e congregar os esforços. Em julho de 1988, o Congresso da SOTER sobre Teologia e Política, realizado no Espírito Santo, às vésperas da primeira eleição presidencial após a redemocratização no Brasil, significou o ponto crucial daquelas tensões, acrescidas da reação ao documento vaticano da SCDF sobre a vocação eclesial do teólogo. A reunião de teólogos em uma Sociedade, onde a Comissão Episcopal de Doutrina da CNBB normalmente marcava presença sem censuras desde o início, onde os teólogos mais produtivos e reconhecidos se enturmaram na busca de um senso comum, onde a proposta ecumênica significou também tolerância e paciência com as diferenças internas, evitou a dispersão e perda de energias. Mas nesse tempo surgiam novas preocupações – novos lugares teológicos, novos “enfoques” ou, talvez, se iria começar a ressituar a opção pelos pobres em novo paradigma.

Em 1988 se celebrou no Brasil o Centenário da Lei Áurea, que dava formalmente a liberdade a todos os negros escravos sem dar-lhes condições reais

de liberdade. A Igreja planejou a Campanha da Fraternidade, por ocasião do tempo quaresmal, em torno do assunto. O Movimento de Consciência Negra já vinha discutindo acaloradamente esta memória e, sobretudo, o presente da cultura negra no país, o que não deixou de afetar as discussões internas da Igreja, onde os Agentes de Pastoral Negros (APNs) mostraram grande vitalidade. Um dos frutos mais fecundos desse itinerário foi o Grupo Atabaque – Cultura Negra e Teologia, que tinha sua sede em São Paulo. Sua grande liderança, o orionita Antônio Aparecido, vulgo padre Toninho, era, nesse tempo presidente da SOTER.

Com toda a América Latina, caminhamos para 1992, para os 500 anos da chegada ibérica ao Continente. Desde Santo Domingo, abriu-se nossa reflexão teológica para o diálogo com as culturas indígenas e suas expressões religiosas, para as questões da inculturação do evangelho. Até meados da década de noventa a “cultura” ocupou o centro de nossas atenções e de nossos Congressos. Com a produção de dois textos coletivos, *Teologia da Inculturação* e *Inculturação da Teologia*, passamos pelos conceitos ainda genéricos e pelos critérios que serviram de prolegômenos, e descemos aos laboratórios de porão da teologia. Há uma mudança de nomes na área, que parece simples mas é sintomática: se falamos de inculturação da teologia – e não só do evangelho – e se, como indica a antropologia a partir de Durkheim, entendemos que toda cultura tem a religião como sua alma, encontrando na religião sua inspiração mais profunda assim como toda religião encontra na cultura sua expressão, então toda cultura tem seu pensamento religioso, sua teologia. “Desde” a cultura, então – não “sobre” a cultura - se passa a falar de “teologias interativas” como mais apropriado do que “inculturação da teologia”. Trata-se de um diálogo de culturas, de religiões e de teologias.

Interessa sublinhar aqui, conforme o itinerário feito, a coerência, a organicidade e a linha de continuidade entre a fundamental opção pelos pobres e as teologias das culturas negra e índia, seja por seu lado crítico e seja principalmente por sua rica contribuição para o posterior momento da teologia cristã do pluralismo religioso e teológico. A estranha afirmação de que se trataria de um sucedâneo e um álibi para a Teologia da Libertação, além de ser uma afirmação superficial, tem ressaibos de malícia. Pode-se dizer que então começamos uma nova etapa, que coloca a América Latina aberta para outros continentes cheios de recursos religiosos

e teológicos. O nome de Jacques Dupuis e o seu livro *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*³⁰ estiveram no centro de uma controvérsia muito significativa não apenas para a Ásia ou para a África, mas também para a América Latina, e de certa forma seu texto teve um destino parecido ao texto fundacional de Gustavo Gutierrez³¹. Há quem afirme aqui um “novo paradigma”, o do pluralismo religioso³². Talvez a palavra “enfoque” diga pouco. Talvez caiba ainda a afirmação de um novo “lugar teológico”, extremamente amplo e complexo em seu pluralismo, e fecundo em seus recursos. De qualquer forma, fomos chamados a pensar dentro do pluralismo “polifônico” desde América Latina.

A SOTER criou um “Espaço Mulher” para marcar decididamente a entrada até então tímida da teologia feminista, com seu duplo trabalho, o de crítica desconstrutiva e de criatividade típica de gênero. Foi fruto de um caminho e de uma presença crescente de teólogas na SOTER. O “princípio misericórdia” que se tornou caro à teologia em nosso continente encontra no útero e na sensibilidade feminina sua expressão mais alta. As mulheres teólogas têm sido uma fonte firme e suave ao mesmo tempo de ressensibilização e de correção para a nossa teologia ainda demasiado marcada por nosso patriarcalismo. Sabe-se que a teologia feminista não trata apenas de temas que dizem respeito às mulheres, nem quer ficar isolada ao tratar de questões de gênero. Como no caso da cultura, “gênero” não é reduzido a objeto de enfoques mas é “ótica” e, mais do que isso, é sensibilidade, sentidos e corpo, desde onde se pensa teologicamente. Depois de uma tradição de caráter patriarcal esterilizada por um racionalismo e um universalismo abstrato, as mulheres estão ajudando a recuperar a corporeidade e a relação de gênero que marcam e permitem a mística mais alta. Mas também nisso estamos começando, e a SOTER, se viu crescer a participação de teólogas, não dedicou ainda um Congresso inteiro à revolução das relações de gênero em nosso meio e suas implicações em nossa

³⁰ São Paulo: Paulinas, 1999. O texto original, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, foi publicado em italiano, pela Queriniana (Brescia), em 1997.

³¹ Sobre tal possibilidade, veja-se os comentários de GEFFRÉ Claude. *Professio Théologien – Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?*, Paris: Albin Michel, 1999. Também a apresentação e o comentário da controvérsia, em: TEIXEIRA Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 59, n.235, set. 1999, 591-617; Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In: FABRI DOS ANJOS Márcio (org), *Teologia e novos paradigmas*. Op. cit. P105-133.

³² Por exemplo, GEFFRÉ Claude, *op.cit*, p137-155.

teologia³³. De modo geral, se coloca como uma ótica ou até apenas um recorte em meio a outras hermenêuticas. Neste século XXI ascendeu também uma hermenêutica mais radical a partir dos estudos de gênero, a *teologia queer*, que começou a se desenvolver primeiramente no hemisfério norte, mas teve paulatinamente recepção em teólogos e teólogas da América Latina.

A ecologia, que tem hoje o nome de Leonardo Boff e suas já numerosas publicações como referencial no Brasil, contando também na América Latina desde poetas-teólogos da altura de Ernesto Cardenal e de Pedro Casaldáliga até o jornalista-teólogo Frei Betto e, na ponta mais acadêmica, Juan Luís Segundo, já é mais do que um tema emergente, é a pretensão urgente de ser um paradigma, o mais amplo paradigma, holístico por antonomásia, que abrange os confins do universo e o cotidiano de cada criatura numa "pericórese" vital.

Mas houve resistências e interrogações, entre as quais: a) O descortinar ao nosso pensamento de um universo de bilhões de anos-luz não seria uma forma de nos fazer voar do duro chão da economia e da política onde sofrem os pobres? b) Nesse paradigma, eminentemente holístico, não se agigantaria tanto a complexidade e a fluidez a ponto de nos entregarmos a uma "cosmoficação pantocrática", arrefecendo nossos engajamentos e nossas responsabilidades³⁴? c) Por outro lado, na outra ponta, o antropocentrismo, que veio seqüestrando a hermenêutica das narrativas da criação e nos desgraçando na inautenticidade, ainda se filtraria para dentro do novo paradigma através do resistente princípio antrópico e do *Intelligent Design*, que seriam um "ponto cego" e uma armadilha festivamente aceita pelo ecologismo cristão?³⁵

³³ Sobre gênero, teologia feminista e novos paradigmas, veja-se o *status quaestionis* por ocasião da virada do milênio em TOMITA Luiza Etsuko. Teologia feminista no contexto de novos paradigmas. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p141-154. Tb. ROSADO NUNES Maria José Fontelas. Gênero, saber, poder e religião. In: FABRI DOS ANJOS Márcio (org), *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p89-104.

³⁴ A expressão é de: MOSER Antônio. Mudança de paradigmas e crises na teologia. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.219. Parece, contudo, exagerada a afirmação de que "tal concepção choca-se com todos os postulados da responsabilidade humana na condução dos seus próprios destinos"(Ibidem).

³⁵ Veja-se as contundentes análises críticas de ASMANN Hugo, Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p192-208.

Leonardo Boff, em seus textos, trabalhou cada vez mais sistematicamente para que se entenda a ecologia como paradigma³⁶. O grito do oprimido e do insignificante e excluído de um sistema de globalização para privilegiados ganha, ao contrário, uma nova dignidade e novas possibilidades. Boff trabalha exatamente na direção de repensar o que veio antes a partir do novo. Evidentemente, há um esforço enorme de trabalho interdisciplinar, método próprio de uma nova condição paradigmática do atual estágio do conhecimento. Em direção a essa interdisciplinaridade é que caminhou ultimamente a SOTER.

A economia pensada inclusive com categorias religiosas e teológicas, exemplarmente representada pela publicação de *A idolatria do mercado* de Hugo Asmann e Franz Hinkelammert³⁷, representou um ensaio amadurecido e novo na Teologia da Libertação, que vinha até então se ocupando mais com os aspectos políticos da sociedade. Significou uma metodologia não só interdisciplinar mas *transdisciplinar*, fazendo transmigrar conceitos e categorias de uma área epistemológica para outra, em muitas direções, numa rede complexa mas também unificada³⁸. Apesar da estranheza, a intersecção de economia e teologia criou escola. Não se falou em “novo paradigma” nesse caso, mas em interdisciplinaridade e sobretudo transdisciplinaridade, o que, de certa forma, como já fiz alusão no primeiro item, desborda paradigmas instituídos ou a compreensão mesma de paradigma. O seminário que reuniu uma porção de teólogos latinoamericanos com René Girard em Piracicaba, São Paulo, em junho de 1990, incrementou a interdisciplinaridade e permitiu novos cruzamentos epistemológicos e novas hermenêuticas³⁹.

Os dois congressos da SOTER que se seguiram ao congresso sobre novos paradigmas foram exercícios eminentemente interdisciplinares. O primeiro se adentrando, desde diferentes olhares – sociológico, psicológico, antropológico,

³⁶ Desde o começo desta nova ótica, Boff insiste que se trata de um novo paradigma, que tem urgência. Cf. *Ecologia – grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo: Ática, 1995, especialmente p27-32. Tb. Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma. In: FABRI DOS ANJOS Márcio (org.), *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p75-88.

³⁷ São Paulo: Cesep/Vozes, 198 . Tb SUNG Jung Mo. *Teologia & Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁸ Sobre o assunto, veja-se ASMANN Hugo. Teologia e Ciências – interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. In: SUSIN Luiz Carlos (org), *Mysterium creationis – um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p85-102.

³⁹ O seminário foi publicado como: ASMANN Hugo (org), *René Girard com teólogos da libertação – um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, Vozes, 1991.

bíblico - para a experiência religiosa e para o fenômeno religioso do pentecostalismo⁴⁰. O segundo, talvez de maneira um tanto grandiosa e provocativa, pretendeu ser um exercício entre teologia e ciência em torno do universo e da vida, desde a teologia da criação até a espiritualidade, reunindo física e genética por parte da ciência, e budismo, judaísmo e cristianismo por parte das tradições religiosas. As conseqüências para uma antropologia teológica e para a bioética são tão complexas como o tema. Afinal, "um olhar interdisciplinar sobre o universo tem também um caráter eminentemente ético, ecológico, ecumênico, econômico – a casa da vida"⁴¹. O que realmente importa, talvez mais do que o imenso e complexo objeto, se é que ainda podemos chamar de "objeto", é o exercício interdisciplinar e a aprendizagem que comporta muita informação e, evidentemente, muita capacidade de diálogo. Mas é bom sublinhar: interdisciplinaridade e transdisciplinaridade não são paradigmas, são metodologias que supõem uma mentalidade talvez pós-paradigmática ou ao menos apontando para um paradigma da complexidade.

4 "Alteridade" como paradigma

"Alteridade", utilizada ainda timidamente entre nós, na América Latina, como uma categoria antropológica no tratamento da relação de gênero e sobretudo na relação de culturas⁴², na verdade é *uma proposta de paradigma*. Amadureceu com o pensamento judaico do último século, desde o clássico livro *A estrela da redenção* de Franz Rosenzweig, ainda sem tradução. Praticamente todos os grandes pensadores judeus da segunda metade do século passado se confrontaram com a *Shoáh*, a grande catástrofe (ou o holocausto) da Segunda Guerra Mundial, que obrigou a duas atitudes, uma de crítica global à civilização do Ocidente, e outra de

⁴⁰ A preparação e o próprio Congresso estão publicados em: FABRI DOS ANJOS Márcio (org) *Experiência religiosa – risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998; *Sob o fogo do Espírito*, São Paulo: Paulinas, 1998.

⁴¹ O Congresso está publicado em SUSIN Luiz Carlos. *Mysterium creationis – um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. Aqui, p9. Este livro mereceu o Prêmio Jabuti em 2000, na categoria "literatura religiosa". O prêmio Jabuti, concedido pela Câmara Brasileiro do Livro, é o mais alto prêmio literário no Brasil.

⁴² Enrique Dussel soube desdobrar o pensamento sobre a condição latino-americana apoiado na categoria de alteridade. Mas veja-se também os numerosos artigos de Paul Suess para pensar as culturas autóctones e de Maria Clara Bingemer para relações de gênero e espiritualidade.

volta às fontes e aos recursos de sua tradição. Com isso, prestaram um grande serviço a todos nós, que temos parte na catástrofe e temos em comum a tradição bíblica mas que dificilmente poderíamos nos relacionar com o texto da mesma forma com que se relacionam os judeus. Eles estão desde sempre mergulhados e identificados com o texto, praticamente em identidade com a sua narrativa. Afinal, a narrativa bíblica é a narrativa judaica. Nós outros a recebemos deles.

O diálogo entre judeus e cristãos acabou revelando, em última análise, um lugar teológico especial, diferente de outros diálogos inter-religiosos, que a tradição judaica significa para nós. A identidade cristã depende profundamente da identidade judaica, e ao mesmo tempo é em relação a ela que ganha sua distinção e singularidade. No concerto polifônico do pluralismo e do diálogo religioso, as categorias de alteridade e infinitude, por um lado, e de identidade até o risco de totalidade e totalitarismo, por outro, passando pelas categorias de sensibilidade, corporeidade, palavra, significação, bondade, compreensão e sabedoria, nos são servidas com rigor e abundância pela força do pensamento e da tradição judaica renovada.

Um dos últimos pensadores judeus do século XX, rigoroso e completo, é Emmanuel Levinas⁴³. Este pensador hebreu fez um percurso modelar de êxodo do Ocidente totalitário, cujo primeiro princípio é o dinamismo da identificação, o princípio lógico e ontológico da identidade, que é também última instância e princípio do totalitarismo. Lévinas, seguindo o caminho inverso – de Atenas para Jerusalém – traça a direção e o horizonte da terra prometido da alteridade e da infinitude, sob cujo horizonte a identidade em êxodo converte a ontologia em bondade e ética, a sensibilidade em vulnerabilidade, paciência e misericórdia, a economia em dom, a política e as instituições em responsabilidade, a poesia em oração, a totalidade e a identidade em expiação redentora e fidelidade.

O paradigma da alteridade é absolutamente aberto – ao infinito – para dar conta da complexidade, da processualidade, da mortalidade como da nascividade. E,

⁴³ A bibliografia de Emmanuel Levinas, que cobre o arco que parte dos anos trinta até os anos noventa, é extensa e, hoje, traduzida em muitas línguas. Como obras de maior referência podem ser citadas as seguintes: *Totalité et infini*, *Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff, 1961. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974. *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982. A primeira está traduzida em português e a segunda em espanhol.

ao mesmo tempo, absolutamente punctual no tratamento da nascividade e da mortalidade, da corporeidade e da consciência, da economia, da relação social, das instituições e da política, da teoria e da arte, enfim da mística. Se, como afirma Sobrino, "todo conhecimento sério avança em presença de uma aporia" e sofre uma ruptura epistemológica em seu caminho⁴⁴, o pensamento da alteridade, partindo de uma identidade naturalmente totalitária, idólatra e narcisista, se defronta com a mais ampla aporia e sofre a mais profunda inversão, pensando então, ao mesmo tempo, as feridas e as vozes que clamam por cuidado e pensamento e a revelação de alteridade que então se descortina debordando qualquer pensamento.

Para compreender mais facilmente a proposta bíblica do paradigma da identidade, é útil comparar à proposta grega da identidade. Esta, a identidade, pode ser narrada na viagem heróica de Ulisses, viagem de retorno a si mesmo, à sua origem, como epicentro de um mar em que todas as alteridades são vencidas e domesticadas - viagem traduzida pela filosofia em que o círculo do *autón* engloba o *héteron*, a ordem se enrijece diante da desordem, o cosmo luta contra o que lhe é negativo como caos, o cidadão contra o bárbaro. Ao contrário, na paradoxal e *metafenomenológica* experiência ou revelação de alteridade, a aventura de Abraão é viagem sem retorno, cujo epicentro está além de todo deserto em que a provisória tenda é lugar de hospitalidade e serviço a quem lhe surge desde além de todo horizonte, onde o *héteron* vocaciona o *autón* em êxodo sem fim.

Um paradigma sólido é o que não tem receio de se confrontar com a aporia nem de sofrer a ruptura epistemológica, que leva a sério a *pars destruens*, a crítica e a relatividade, e, se assim precisa, até a irrelevância. Mas somente pode fazê-lo desde a positividade construtiva que o institui como paradigma e permite abrir caminho em meio à aporia e à dor da linguagem. Em termos cristãos, podemos ver facilmente tal paradigma concentrado na Páscoa, na morte e ressurreição de quem fizeram bode expiatório mas foi revelado como Cordeiro de Deus. A assembleia dos bispos em Santo Domingo, 1992, se serviu da Páscoa para falar das culturas e da inculturação. No entanto, é perigoso, para o cristão, separar a Páscoa de Jesus do seu horizonte bíblico e do chão duro da história, uma armadilha que já conhecemos

⁴⁴ SOBRINO Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja*, op.cit. p42.

nos diferentes sincretismos da história do cristianismo. É precisamente este horizonte bíblico que aqui importa, o horizonte da alteridade, que conjuga a identidade com a primazia da alteridade, a totalidade com a primazia da infinitude, as coisas desse mundo com a ética e com as responsabilidades – políticas, econômicas, culturais, religiosas - “em face do outro”, que dá amplo respiro ao pluralismo sem decair na mais perigosa atitude diante do pluralismo, mais perigosa do que o temido relativismo, que é a indiferença⁴⁵.

O “outro”, em sua assimetria, não pode ser ideologicamente classificado em “Grande Outro” por um lado, e a dispersão de todos os outros, de menor importância, por outro lado. Ou entre Deus e o próximo, o Criador e as criaturas. Desde a condição de alteridade, a distinção entre um *Outro* em maiúscula e *outros* em minúscula se torna impossível, e sua tentativa é ideologicamente assassina. A alteridade do pobre, do humilde, e do Altíssimo sem nome, mantém uma aliança metafenomenológica no seu mistério de marginalidade e santidade⁴⁶. A alteridade do estrangeiro, da “outra cultura” e a alteridade doméstica, de gênero e de geração, são extremos de um mesmo “além de todo horizonte” inteiramente presente na fragilidade de uma paradoxal “presença como ausência”, como no pudor da luz na qual vemos bem todas as coisas, até mesmo as outras luzes, outros paradigmas – “na tua luz vemos a luz”(Sl 36,9).

O paradigma da alteridade, dando densidade ética e vocacionando à bondade, aclara e faz compreender de maneira coerente e estruturada, as coordenadas de tempo e espaço, a ecologia e a história, a diferença e a relação. Cura o mal do antropocentrismo recolocando a antropologia responsável no concerto de uma ecologia sem se encerrar num biocentrismo, e a subjetividade é firmemente fundada

⁴⁵ O Cardeal Ratzinger, diante do pluralismo mais radical, punha como problema maior o relativismo, a perda de uma significação que unifique. Sem retirar a seriedade de tal problema, há esse problema maior da indiferença, manifestado de modo mais trágico na indiferença ética, que é a indiferença diante do outro, que agora é um alerta recorrente do Papa Francisco. O que unifica não é estarmos todos sob o mesmo teto, mas o gesto de abrir espaço sob o meu teto ao outro. Cf. RATZINGER Joseph. Situação atual da fé e da teologia. *Atualização* n.263 (1996)543.

⁴⁶ É interessante seguir os recursos e a implosão da fenomenologia quando descreve a experiência religiosa no paradoxo do encontro de marginalidade e santidade – experiência-limite que permanece como *norma normans non normata*, tal como a Escritura. Cf HELD Klaus. *Ethos und Gotteserfahrung in phänomenologischer Sicht*. (Mimeo inédito, em que descreve fenomenologicamente a experiência-limite entre o judeu caído à beira do caminho e o samaritano que é movido pela compaixão, no evangelho de Lucas 10).

como plataforma de um mundo a servir, responsável desde antes de ser, chamada a ser para a responsabilidade. Dá significação e inspiração à ciência, excita a liberdade e a vontade, inverte o “amor à sabedoria” em “sabedoria do amor”, um desígnio de bondade nas geleiras da objetividade e da teorização. Por isso tem sido causa de espanto e de traumatismo não só em âmbito filosófico, onde se testam os conceitos, as categorias e os paradigmas, mas também nos mais diferentes âmbitos do conhecimento. Na atual emergência do diálogo das culturas, da relação de gênero, da voz da ecologia, num clima de pluralismo, é o paradigma da alteridade que pode organizar a polifonia de caráter ético, ecumênico, ecológico – em que, sob o horizonte da alteridade a identidade possa ser “casa para outro” – aberta para todos.⁴⁷

Examinando as cinco condições colocadas por Thomas Kuhn para uma boa teoria e para um paradigma confiável⁴⁸, elas se cumprem exatamente no paradigma da alteridade mas debordando o enquadramento científico e integrando o conhecimento no que é mais do que conhecimento – relação ao infinito - organizando-se em paradigma e permanecendo ao mesmo tempo meta-paradigmático. O paradigma da alteridade é:

Comprovável, não necessariamente em si mesmo, mas em suas consequências – e neste caso, exatamente e somente em suas consequências, sobretudo éticas e vitais, respeitando o seu mistério, o que o indica, para além da matemática, mais do que um paradigma *exato*, um *exato paradigma*.

Consistente, sem contradições internas e entendível, paradoxalmente entendível para além de um clero ou casta científica, para além de uma comunidade circunscrita, ao mesmo tempo conservando a inteligibilidade e a consistência de seu paradoxo jamais inteiramente resolvível.

Amplo, tão amplo e com possibilidade de trânsito entre diferentes campos, que é absolutamente aberto, lá onde firmamento infinito e horizonte se abraçam com a paisagem em sua totalidade e em seus detalhes dando-lhe infinição.

⁴⁷ Veja-se, a título de exemplo, o vigor desse “paradigma” em nosso meio: SOUZA Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*. Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. PELIZZOLI Marcelo. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁴⁸ Cf mais acima, no final do ponto 1.

Simples, revelando simplicidade, corpo e voz – na fragilidade das criaturas, na nudez do pobre, na carência do órfão, na súplica e no tremor da viúva, na visita do estranho – possibilitando buscas que se complicariam na abstração da teoria, da instituição, da política, da economia, do universal sem concretude.

Útil, nos dois sentidos requeridos: por unificar a dispersão de sentidos e de fenômenos, valorizando o pluralismo, iluminando a compreensão, e por ser mais do que uma ponte para o conhecimento aplicável, pois provoca uma conversão ineludível à ética e à bondade que decidem sobre o ser ou não ser. Por isso é ao mesmo tempo urgente e recusável, exigente mas livre.

ELEMENTOS PARA REFLEXÃO ENTRE “FAZER TEOLÓGICO” E ESTRUTURA ECLESIAL, A PARTIR DO REFERENCIAL DE FRANCISCO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-16>

Alzirinha Rocha de Souza²

Introdução

A necessidade de um referencial ético, ausente nos nossos dias, é quase que um imperativo. O exercício de ser no mundo na pós-modernidade tornou-se grande escala o exercício de ser em massa ou em repetição. Contudo, no exercício do ser teólogo (a) não deve (ou não deveria) existir essas vertentes. Teologia é por excelência o exercício do pensar e do partilhar de conhecimentos acerca de Deus, de modo a aprofundar sua compreensão nas diferentes épocas da história. Porém, nessa mesma história bem sabemos que nem sempre aqueles que assumiram esse exercício o fizeram por partilha, mas por exercício de poder e dominação. É o que o Papa Francisco por meio de seus gestos e posturas vem tentando desmistificar. Seu exercício teologal, na Cátedra de Pedro, passa antes por critérios claros de partilha, fraternidade, colegialidade, mesmo que alguns não aceitem ou percebam.

Nesse sentido, a proposta desse texto é resgatar elementos centrais do porquê do fazer teológico e como esses se intervenculam com os contextos pastorais. Uma teologia aprendida durante a semana nas academias que não é vivida nos finais de semana pastorais, serve a que e para quem? Qual é a função e o sentido do ensino teológico, a partir do papel que é próprio da Teologia a seus destinatários?

¹ Publicado originalmente em: *Revista Espaços*, São Paulo, v. 25, p. 53-64, 2017.

² Leiga, Graduação em Teologia pela PUCSP; Mestrado em Teologia na Universidad San Dámaso, Madrid, Doutora em Teologia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica e Pós Doutorado pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é professora e pesquisadora do Instituto São Paulo de Estudos Superiores - ITESP e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUCMinas.

Em vista do exposto, apresentamos nesse texto ampla reflexão sobre o vínculo entre o fazer teológico e postura eclesial a partir, sobretudo do pensamento de José Comblin associado a elementos eclesiais do atual pontificado, visando sobretudo oferecer aos formandos (as) em teologia elementos dessas duas noções importantes para aqueles que em sua maioria serão teólogos e assumirão a condução de comunidades.

A honestidade do pensamento teológico na academia

O próprio nome Teologia Acadêmica expressa e define bem sua função. É teologia aquela que presta serviço à Igreja e à comunidade eclesial oferecendo uma reflexão séria sobre o aprofundamento do mistério de Deus revelado na História na pessoa de seu Filho, o Cristo Jesus. Ora, se esse serviço acadêmico é essencial, creio valer a pena resgatar alguns elementos de seu desenvolvimento nesse ambiente.

Homens e mulheres se formaram constantemente dentro de uma ideia de Teologia acadêmica que encontrou sua expressão mais concreta nas faculdades alemãs do Século XIX. O mundo latino (península Ibérica) não havia chegado a aceitar essa ideia até o Século XX e ao que parece no XXI também não. Abriram a marcha para avançar teologicamente primeiramente *Leuven* na Bélgica e depois *Le Saulchoir* que foram influenciadas positivamente pelo modelo alemão e protestante onde a teologia acadêmica acabou por impor-se. Em momento bastante posterior, as faculdades do Sul (da Europa e do planeta) aderiram a esse modelo. Contudo quando chegava a triunfar o Concílio, a teologia acadêmica começa a declinar.

Segundo Comblin (cf. 1977, pp. 63-81)³, é bom que se diga que uma teologia acadêmica, dado seu histórico, em sentido estrito é a que está em diálogo, seja entre diferentes linhas teológicas, seja com o mundo e com a realidade. E não só isso. O pensamento acadêmico é aquele que é honesto isto é, que não se deixa manipular por interesses da instituição. Por isso, não é a instituição que comanda a teologia e sim a teologia que ajuda a instituição a ser cada vez mais instrumento de aproximação entre as demandas e a aproximação das pessoas a Deus. Nesse

³ Esse é o texto de base para este texto associado às minhas reflexões pessoais. Nesse sentido cada vez que cito Comblin estou referindo-me a esse texto o qual recomendo a leitura prévia.

sentido é obrigatoriamente desinteressada e, tendo sua justificativa em si mesma, não necessita andar buscando razões para existir, sobretudo razões institucionais. É igualmente contemplativa e crê no valor do pensamento e no dom da inteligência que nos foi dada por Deus.

Infelizmente, dirá Comblin, para nós católicos, ainda reina uma teologia com pretensões de ser crítica, mas que no fundo se mescla com a ilusão romântica do neo-tomismo. Essa se apresentava como uma supra-ciência invocada pela imutabilidade de ser uma ciência divina, para assim dispensar-se da necessidade de adaptar-se aos novos tempos. Fraca pretensão que engana somente aos teólogos atrasados ou mais dispersos. Esse processo que foi mais forte até a segunda metade do XX, agora insiste em retornar, e que colocou a Igreja a margem da história do mundo tentando fazer uma reconstituição anacrônica de um saber total, tentando fazer ressurgir um mundo medieval em plena sociedade técnica e científica.

Ao que parece, a Igreja desejada pelo Concílio Vaticano II e pelo Papa Francisco não comunga com esse abismo entre o mundo e o pensamento teológico. O fato é que longe de ser uma supra-ciência ou uma síntese superior, como crêem ainda hoje alguns, ela não é mais que uma infra-ciência no sentido de sempre estar em atraso em respeito às outras disciplinas das quais a própria teologia se permite tirar mais ou menos dados. A teologia, se quer ser contextualizada e fazer sentido na vida das pessoas sempre será discurso segundo frente à realidade que deve tomar em consideração.

Para que serve a Teologia?

Tomando em consideração os dados anteriores, podemos tomar a pergunta essencial de Comblin para essa reflexão, que trata diretamente do serviço e a utilidade da teologia (1977, p. 64).⁴ Poderíamos então nos perguntar: uma teologia não dialogante, feita para repetir o modelo institucional onde se encontra que desconhece o contexto, realidade e demandas de homens e mulheres que esperam respostas atuais da Igreja e que, por não obterem nenhuma, acabam por se afastar, serve para quê? A que serve uma Igreja que não compreende o papel da Universidade que entre outros é de formar profissionais, no nosso caso teólogos com capacidade

⁴ Outro autor que faz uma boa reflexão acerca do mesmo tema é: Henri BOUGELOIS, *Questions fondamentales de Théologie Pratique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.

crítica? A que servem teólogos que afastados do mundo concreto e pendurados na hierarquia eclesial não conseguem realizar a atualização da prática de Jesus no mundo onde homens e mulheres, e, sobretudo os mais desfavorecidos, encontram-se? Responderá Comblin, que nesse contexto a teologia se reverte em um conjunto de palavras desconexas, porque fazem sentido somente para os que a produzem.

Pois bem, resulta que a teologia fala de Deus e a teologia cristã fala de Jesus, razão pela qual não basta somente repetir a pregação apostólica: é necessário atualizá-la na história. Que a teologia como palavra humana está inteiramente condicionada pela porção do mundo onde é produzida é um fato. Por isso se esta não dialoga, e insiste em repetir o que é produzido, e mal produzido por alguns, que não permite o exercício próprio do pensar livre pelos teólogos que a produzem, é uma teologia que não tem a correção e o rigor da ciência dos ricos e nem serve aos pobres. Esta se revela como teologia monitorada instrumentalizada e interessada, que respeita mais as ordens a serem cumpridas do que a honestidade acadêmica da diversidade de pensamento. Ainda que veladas pelos revestimentos apostólicos falam para um grupo de interessados em ocultar o que é próprio do Evangelho e de direito de conhecimento de homens e mulheres fieis a Cristo. Torna-se uma teologia manipulada pelas palavras e que por elas insiste em manipular pessoas. Gera teólogos que, ao contrário de Jesus, insistem em fazer discursos tranquilizantes. O fato é que segundo Comblin, na melhor das hipóteses, essa nunca será uma teologia que se aproxime da real imagem de Deus, porque nela se mesclam elementos que não são próprios de Deus, tais como demasiadas ignorâncias e demasiados interesses ocultos debaixo de aparência de devoção e obediência, mesmo se essa for realizada em cima dos pilares da Sagrada Escritura, da Tradição e do Magistério.

Nesse sentido uma teologia produzida em perspectiva dialogante, é aquela que está sempre ao serviço da caridade vivida e ativa. Querer fazer da Teologia acadêmica a linguagem de revelação de Deus equivale a colocar o fundamento desta no privilégio de uma classe de mandarins e adivinhos, de um clero e reservado a escribas. Contudo, cabe sempre lembrar que a teologia é direito também de leigos (as) e um dever da Igreja em deixá-los formar-se, e em permitir que colaborem na construção e no avanço de seu pensamento. Da mesma forma que há a obrigação por parte da Igreja em propiciar espaços de formação para os leigos nos níveis

pastorais, litúrgicos, entre outros. Há muito não cabe mais deixá-los ao nível da devoção popular.

É certo que em pleno século XXI, aumentam o número de homens e mulheres, leigos e leigas, religiosos (as) e alguns clérigos que dedicam-se seriamente à teologia acadêmica como uma profissão. É certo também que não podemos e nem devemos generalizar a posição de pessoas. A demanda de leigos (as) formados devidamente é uma das demandas do Papa Francisco na Exortação *Amoris Laetitia*, 203, quando ressalva a importância da presença feminina na formação sacerdotal: "A presença de leigos e das famílias, em particular a presença feminina na formação sacerdotal, favorece o apreço pela variedade e complementariedade das diversas vocações na Igreja". Ora, se não há possibilidades concretas de formação como garantir suas presenças na formação?

Lamentavelmente, na maioria das vezes, o trabalho com a teologia de leigos (as) somente é reconhecido na prática pela Instituição Eclesial a partir da perspectiva de um serviço gratuito prestado à Igreja. De toda forma, estes continuam realizando-o com gratuidade, em solidariedade à seus pares na tentativa de suplantar uma teologia com características de repetição e dominação do conhecimento de consciência por parte de uma "casta" que a utiliza como instrumento de poder. Infelizmente a "surpresa" de uma teologia assumida como profissão é observada sempre no Sul, seja da Europa seja do planeta, onde historicamente a clericalização da teologia, em sua grande maioria, se mantém como a verdade reinante.

O próprio Papa Francisco em homilia⁵ na Casa Santa Marta, denuncia aqueles que fazem da teologia um exercício de repetição e poder do que chama "*teologia do pode ou não pode*". Com efeito, o fazer teológico é muito maior que dar regras à sociedade ou aos fiéis. A revelação de Deus encarnada na história não tem em definitivo um cunho moral, e sim um cunho amoroso que leva a uma nova postura de vida daqueles que a acatam. Logo, a essência do fazer teológico é antes ajudar homens e mulheres a aprofundarem o mistério da encarnação fazendo-o vida e vida plena em suas realidades.

⁵ Ver texto completo em: <http://br.radiovaticana.va/news/2017/04/24/>.

Nesse sentido, seja feita por leigos ou clérigos, o papel da Teologia é certamente liberar a Igreja das falsas teologias, que por resultado excluem, afastam pessoas porque não dizem nada a ninguém. Teologia falsa é aquela que insiste em mistificar e tornar cada vez mais complexa a linguagem cristã para garantir não compreensão de seus interlocutores e a manutenção do *status quo* do poder daqueles que a produzem ou indicam os que a vão produzir.

Por isso, dirá Comblin, dificilmente uma teologia verdadeira deve ser produzida somente por um grupo que se considera privilegiado por Deus. Este, em geral, é ocupado demais pelas preocupações com a ortodoxia, seus cargos, suas desintegrações afetivas e emocionais, e por seu paternalismo que suporta a manutenção do *status quo* e acaba por formar mal as pessoas e presta um des-serviço à universidade. Considerando tudo isso, é difícil supor que estes pensam de forma desinteressada na Teologia cristã.

Concepções eclesiológicas e teológicas: influências

Em geral, concepções eclesiológicas são suportadas pelos dois “fazer teológicos” que apresentamos anteriormente. A teologia fechada em si mesma (falsa) e a teologia dialogante (verdadeira). A primeira prima por interesses pessoais, políticos, financeiros refletem em geral estruturas piramidais, autoritárias, ao passo que a segunda reflete estruturas circulares mais próximas do Evangelho. Em suma: a primeira reflete o autoritarismo e a segunda a autoridade.

Autoridade e autoritarismo: conceitos

Basicamente o termo *autoridade* é definido por: “exercício de poder para fazer com que alguém obedeça. Esse conceito pode ser aplicado ao nível familiar, quando os pais querem que seus filhos lhes obedeçam, posteriormente ao nível escolar, quando se exige disciplina em prol da vida comunitária externa ao lar, posteriormente no trabalho, quando se exige disciplina produtiva” (HOUAISS, 2001). De fato, desde que nascemos estamos sob o poder da autoridade de alguém. À medida que ganhamos autonomia, essa vai se relativizando, e quando nos damos conta somos

nós que estamos exercendo a autoridade sobre outro alguém. Seguramente autoridade reflete também um exercício de domínio sobre o outro, à medida que esse se coloca dentro de nossa exigência.

Foucault reflete que o poder é um elemento que deve ser exercido. Ele existe, deve existir e não é problema. Alguém deve ser responsável pelas formas de organizações em que se vive comunitariamente. A questão central é: como deve ser o exercício desse poder? Pode ser por autoritarismo; quando a partir da posição em que ocupa se obriga ao subordinado a obedecer, e que deriva eventualmente em um controle de consciência, isto é, sem que o subordinado perceba que o que detém a autoridade o manipula a partir de elementos que ele mesmo lhe dá. E pode ser por autoridade, quando aquele que detem um conhecimento tão profundo de algo, somente por isso adquire o respeito e autoridade respeitosa daqueles que estão consigo. Nesse último, não existe claramente a divisão entre maior e menor, mas a autoridade do reconhecimento do menor ao maior e por isso a partilha do conhecimento do maior com o menor estando ao seu lado. A posição passa a ser indiferente, porque se compreende através do respeito quem é o responsável e que exerce essa responsabilidade de forma compartilhada.

Claro está que relações pessoais não são nada fáceis, e que nelas estão envolvidas, além da razão, também as emoções. Muitas vezes as distorções de concepção de autoritarismo aparecem inconscientemente advindas de questões emocionais. Em especial quando não se conhece a fundo as pessoas com as quais se lida. O anonimato neste caso favorece a dissimulação dos desequilíbrios emocionais. A ausência de aproximação e de convivência permite aos menores criarem uma imagem própria daquele que é maior e, por sua vez essa imagem vem carregada de simbolismos próprios que são transferidos a ele.

Propriedades do exercício de autoridade no cristianismo

Ora, em se tratando de ambiente religioso, a análise torna-se ainda mais complexa, porque há entre maiores e menores um *terceiro referencial* religioso que se segue. Em se tratando do Cristianismo, o seguimento do Cristo Jesus anula os degraus, as diferenças e abre-se à escuta de pessoas e processos. Perante Ele e por

adesão, em específico pelo Batismo, somos todos iguais em dignidade e diferentes em ações e vocações que se assumem nesse seguimento.

Afirmar-se seguidor de alguém, é afirmar por liberdade, convicção e fé, que sua vida, a partir dessa afirmação, será pautada por seus valores, conduta e prática. Nesse sentido, àqueles que se dizem seguidores do Cristo, somente cabe a terceira forma de exercício de poder: a autoridade por conhecimento. Dizem os textos sagrados que Jesus era aquele que "*falava com autoridade*" (cf. Lc 4,22) e todos ficavam surpresos com isso. E assim o fazia, não por que era melhor que os homens de sua época, mas porque se deixando mover pelo Espírito de Deus, e conhecendo sua própria tradição apreendida dos textos da Torá Rabínica. Ele a colocava em prática, o que lhe permitia sua releitura face aos que insistiam em guardar rigidamente as tradições e as compartilhava com seus interlocutores. O conhecimento de Jesus era necessariamente partilhado com todos, mesmo com aqueles que sabia ter outra compreensão das escrituras (cf. Mc 2,3-6).

A autoridade de Jesus é *Exousía* (ἐξουσία) e não *Auctoritas*. Se a segunda foi apropriada pela Igreja medieval com o conceito de obrigatoriedade a partir do domínio do conhecimento e poder; a primeira, a que foi exercida por Jesus, dava-lhe autoridade que expressava em sua prática, tais como, ensinar (cf. Mt 7,29; Mc 11,28; Mt 9,8; Lc 4,36), curar (cf. Mt 9,1-13), expulsar demônios (cf. Mc 3,15), e perdoar pecados (cf. Mt 9,6; Mc 2,10).

O que é *exousía*? Geralmente se traduz como "autoridade", e às vezes, como "poder". A origem da palavra está na idéia do "poder da escolha", a "liberdade de agir" e da "permissão". A partir disto vem a idéia do poder físico ou mental ou a habilidade ou força que se recebe que então exerce sobre outros. Logo, a *exousía* é "o poder de autoridade e de direito para realizar certos atos e decisões" e acaba sendo associada com o poder de governar, por exemplo, por oficiais dum governo ou até por seres espirituais invisíveis. Por derivação por se referir também a "*uma esfera onde o poder e a autoridade são exercidos*"⁶.

A autoridade de Jesus era evidente e, ao contrário de obrigar oferecia liberdade e verdade. Não precisava sacar nenhuma carteira de profeta, sacerdote. Não usava

⁶ Ver : <http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/exousia/9059/> . Acesso em 31/03/2017.

uniforme de pastor ou padre. Não havia certificado de ordenação ou diploma de bacharel em teologia no seu gabinete. Aliás, não tinha gabinete. A sua autoridade era de outra natureza, evidente, marcante, para todos verem. Não há nenhuma evidência de esforço próprio por Jesus no exercício da sua autoridade, o que demonstra claramente que além de conhecimento, a autoridade pressupõe derivação de uma fonte externa que é o próprio Deus, que exubera autoridade.

Seguramente a *exousía* é afirmada por reconhecimento. E lembremo-nos que era esse o caso de Jesus. Se por um lado, o grupo que era contra sua autoridade se revelava bastante maior que seus seguidores, e em certo aspecto entendiam e lhe davam crédito pela autoridade com que fazia suas críticas e afirmações; por outro lado os mais próximos e os que o acompanhavam mesmo sem conseguirem compreender a mudança de paradigma que Jesus propunha, davam-lhe crédito, dada que a mesma autoridade lhe fluía naturalmente. (cf. Mt 20,20).

A *Exousía* de Jesus revelou-se em última instância em *serviço gratuito*, àqueles a quem se dirigia. Certamente a tradução de textos e significados que mudam entre as línguas nos ajude a aprofundar alguns desses significados termos. Em português, se nós pedimos um serviço a alguém, nisso está embutido um pagamento. Muitas vezes ouvimos nas ruas “eu estava em meu serviço”, ou “atrasei-me para chegar ao serviço”. Na língua francesa, quando se pede um favor a alguém, isto é, uma atividade gratuita se pede “*un service*”. Por analogia, o que Jesus nos ensinou a sermos e a realizarmos são “*services*”, isto é, nos colocarmos em posição de abertura ao outro como bem lembrado por Paulo durante toda a Carta aos Tessalonicenses (cf. 1Ts).

Ora, sabemos que ao longo de dois mil anos, as primeiras comunidades de Jesus, por diversas razões e influências sociais e políticas, se configuraram no que temos agora. Sabemos também que muitas vezes o peso da estrutura institucional se impôs sobre seu fundamento primeiro e sobre sua razão ser: comunidades de seguidores do Cristo que o anunciam na história. Simples assim? Sim. Essa é a principal missão da Igreja no mundo: anunciar o Evangelho de Jesus, o Filho de Deus encarnado no seio de Maria, pelo Espírito Santo. O anúncio de um Deus Trinitário, que na plenitude dos Tempos (cf. Gal 4,4), e por livre vontade é enviado à história. A Salvação da história entra na história da Salvação. A transcendência que se efetiva

por seu livre desejo de proximidade de sua criação.

Esse dado tão simples e ao mesmo tempo tão profundo foi se configurando ao longo da história revestido de muitas expressões. Deus se esforçou tanto para aproximar-se da humanidade e algumas expressões e pessoas que se revestem dessa verdade revelada se esforçam mais ainda para afastá-lo do mundo. Como nos lembra Comblin, é necessário tirar do Evangelho e da Igreja as inúmeras capas que foram sendo colocadas, e recuperar sua pretensão de voltar a ser anunciante de forma simples, clara, com palavras e testemunhos da Boa Nova de Jesus. Essas capas foram criando uma Igreja institucional e refletindo em uma teologia, que a exemplo do Templo de Jerusalém e alguns de seus movimentos religiosos, excluía, dividiam, classificavam pessoas de acordo com os critérios que seguramente não eram instituídos por Deus (COMBLIN, 1977).⁷

Contudo, o Espírito de Deus sempre sopra onde quer. E não poucas vezes seu sopro mostrou a Igreja à necessidade de voltar às origens do anúncio e da vivência do seguimento de Jesus. E não faltam exemplos de pessoas que movidas por ele não só mostraram como concretizaram com seus testemunhos a volta à vivência do Evangelho. Assim nasceram as ordens mendicantes (Franciscanos e Dominicanos); assim nasceram todos os movimentos e confrarias que não se identificavam com o Evangelho encapuzado; assim fez Lutero com seu protesto que o levou ao afastamento de Igreja; assim fizeram muitos mártires por todo o mundo que deram suas vidas por causas que demonstrassem o verdadeiro sentido do Evangelho. Tudo na certeza de que o Evangelho é para ser luz do mundo, e não vela sob a mesa.

O grande evento de tentativa de tirar as capas do Evangelho que não eram suas foi o Concílio Vaticano II (1962-1965). Havia passado tempo demais desde a contra-reforma da Igreja e estávamos mais uma vez com a luz evangélica consideravelmente apagada. O mundo, a partir dos anos 60, rumou para um lado e a Igreja, não colhendo toda a riqueza das orientações conciliares, acabou rumando para o lado contra o que lutava e a afastava das demandas e do mundo concreto. Perdemos o diálogo com a modernidade e íamos perdendo o diálogo com a pós-modernidade. Perdemos o diálogo interno, caímos no ritualismo, e sem compreender

⁷ No mesmo sentido advogou Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé, 1974.

as mídias das grandes massas, as utilizamos para nos convenceremos que o caminho da "nova evangelização" nos levaria à "nova civilização cristã" segundo a visão de João Paulo II. Talvez, por esses e outros equívocos epistemológicos, também tenhamos chegado à renúncia de Bento XVI. E nesse processo obrigamos a teologia a repetir algo que o mundo não necessitava ouvir.

Felizmente mais uma vez o Espírito de Deus soprou como e onde quis, e saiu do Conclave, fortalecido por ele, um Papa Latino Americano. Certamente sua formação jesuíta, sua personalidade argentina e sua experiência do "chão da Igreja" imprimam o tom de seu papado. Porém, a compreensão de Ministério como serviço, o reconhecimento da necessidade de Igreja voltar-se ao seguimento de Jesus e à aproximação com o mundo, a partir da simplicidade, se destacam muito mais e efetivamente refletem sua Eclesiologia.

Nos dias de hoje, segundo o que demonstra o Papa, não cabe mais uma Igreja com pompas e circunstâncias, homilias perfeitamente teológicas que não dizem nada às vidas concretas das pessoas, ministros do altar coroinhas com roupas de luxo que se divertem pelas sacristias sem a menor compreensão do que fazem. Ainda que alguns ainda insistam em fazê-lo.

No alto de sua *Exousía*, Francisco percebeu que os gestos transformados em testemunho e diálogo franco que aproximam pessoas e minimizam diferenças falam muito mais ao mundo que as roupas, os báculos, os anéis, mitras, cátedras. Daí a razão de sua proximidade, de seu carisma pessoal que atraem não somente cristãos, mas que têm despertado em muitos que estavam afastados da Igreja e de outras denominações o desejo de voltar a estabelecer o diálogo.

Ao passo que muitos foram cooptados pelo poder, Francisco permaneceu Bergoglio. Sua noção de autoridade vem de sua experiência pessoal e não do posto que ocupa. Certamente é o primeiro da Igreja e sobre ela tem a responsabilidade. O primeiro em dignidade, já que opta por trabalhar em colegialidade. Como ele mesmo expressa em EG 24, ele "*primereia*" no diálogo, na proximidade, nas causas que assume que estão como chagas expostas no mundo e que são contra-testemunhos evangélicos. Valoriza certamente o ensino e os sacramentos, e não teria como ser diferente. Contudo, mostra que sem a experiência e gestos de testemunhos concretos, perdem seu significado.

Francisco escreve seu papado mais com gestos que com textos, e através deles nos diz a linha que a Igreja deve seguir em tempos atuais. Para entendê-lo não precisamos de grande cultura, mas de experiência de Deus, que olhou para seu povo aflito na escravidão, que olhou para humildade de sua serva. Deus olhou e viu a necessidade daqueles que estavam frente a Ele. Francisco, movido pelo Espírito Santo de Deus, olhou e viu a necessidade de em colegiado voltar-se ao concreto da história entendendo primeiramente quem são seus interlocutores. É o que nos pede o Papa hoje a partir de *Exousía*, que podemos afirmar ser demonstradas em três elementos centrais: Cristo, diálogo com o mundo e gestos.

Rafael Luciani (2017) fala da "nova forma de fazer teologia em diálogo com as culturas e os povos", realizada pelo papa Francisco. José Leonardo Rincón S.J. (2016) destaca que, como bom jesuíta, "o Santo Padre é 100% cristocêntrico", no sentido mais positivo possível. Francisco luta pela volta do fundamento cristológico como base para a ação humana. Suas ações evidenciam a pureza de sua formação teológica aí expressada, aliada à sua experiência com a chamada "Teologia do Povo", que, segundo Scannone, é a forma com a qual a Teologia da Libertação se enraizou no contexto argentino. Ressaltam-se ainda a sua proatividade e proposição além de otimismo em meio a um contexto globalmente delicado. Sua concepção de Igreja se dá em torno das definições conciliares de Igreja "Povo de Deus", que está na realidade da história e deve fazer face a ela e suas demandas.

Galli (2017) aborda de maneira mais ampla a análise sobre Francisco a partir de dois aspectos: o Espírito conciliar que toma novo impulso com esse papado e a ação do Espírito de Deus que se volta para as características da teologia latino-americana através da pessoa do papa.

Chinello (2017) por ocasião do Encontro Comunicação e Misericórdia, organizado em Roma no mês de junho de 2016, afirmava que somente com gestos o papa está escrevendo em seu pontificado a "encíclica dos gestos", aliada aos documentos formais. Afirma ela que, mesmo que ele não dissesse uma só palavra, somente em suas aparições já teria traduzido seu pensamento com a vantagem de que gestos não dão margem a falsas interpretações.

Certamente a experiência do Deus que olha seu povo, se dá de formas distintas para cada um de nós, à medida que cada um de nós lhe permite acontecer.

Afortunadamente, Deus não nos obrigada a nada, e sabiamente ele espera paciente e misericordiosamente que superemos nossos limites e nossas dificuldades. E quanto mais fazemos sua experiência, mais crescemos em experiência e graça, isto é, em *exousía*. Para a *Nova Evangelização*, para a Teologia, não precisamos de grandes sinais, de grupos que se fecham em si mesmos para reforçar sua identidade, de grandes cruces no peito e nem teólogos de repetição. Esse é um caminho bastante estreito para estabelecer diálogo com o mundo.

Sair de nossa autorreferencialidade, olhar para fora de si, superar as projeções psicológicas que temos de nós e do poder, para poder olhar o contexto onde estamos e chegamos, a história que por ali passou antes de nós para não feri-la, a realidade que nos abraça e aos nossos interlocutores colocando-nos a serviço, esse conjunto de atitudes é o maior exercício de autoridade que podemos oferecer não à nossa altura, mas à altura daqueles que servimos. Aí está a origem da nossa autoridade do teólogo, daí que nasce a teologia verdadeira, lícita e na qual acredito.

Conclusão

Nesse texto o nosso objetivo foi retomar a reflexão sobre o fazer teológico e como este pode ser utilizado para justificar diferentes concepções eclesiais. As demandas para repensar o fazer teológico não são novas, mas nem por isso deixam de valer a pena serem repensadas. A libertação da teologia que deve levar seus destinatários à libertação, ainda é tarefa que está por ser cumprida, que por vezes as limitações humanas (e por vezes acomodação) constantemente não deixam que ela avance.

Ao final deste texto, deixo aos alunos (as) de teologia e a todos aqueles que trabalham com a arte de aprofundar a reflexão sobre a revelação de Deus na história, a exortação ao pensar e repensar constantemente a função, importância e sentido dessa ciência hermenêutica, que deve prioritariamente ser serviço de caridade para homens e mulheres dispostos a entrarem na dinâmica de Deus e na colaboração de fazer emergirem, no processo da história, os sinais de seu Reino.

Referências

BOURGEOIS, H. *Questions fondamentales de Théologie Pratique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.

CHINELLO, M. A. Disponível em: <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/i-gesti-di-papa-francesco>. Acesso em 29/01/2017.

COMBLIN, J. *Teología. ¿Qué clase de servicio?*, In: GIBELLINI, R.(org.), *La nueva frontera de teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 63-81.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANCISO. Homilia Casa Santa Marta 24/04/2017. In: (<http://br.radiovaticana.va/news/2017/04/24/pap>). Acesso em 24/04/2017.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* . In: www.vatican.va.

_____. Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*. In: www.vatican.va.

GALI, C. *Francisco: una nueva hora de la Iglesia Latinoamericana*. Disponível em: Teología Hoy <http://www.teologiahoy.com>. Acesso em 29/01/2017.

HOUAISS, A. e VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LUCIANI, R. Entrevista a ACI Digital disponível em: www.periodistadigital.com/religion/america/2017/01/23/rafael-luciani-uno-de-los-objetivos-del-encuentro-es-apoyar-el-proceso-de-cambios-que-el-papa-lleva-adelante.shtml#. Acesso em 31/03/2017.

SEGUNDO, J. L. *Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé, 1974.

TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-17>

Francisco de Aquino Júnior¹

Introdução

Enquanto *intellectus fidei*, a teologia é inseparável da fé. É o desenvolvimento da dimensão intelectual da fé que se dá tanto de modo simbólico-narrativo, quanto de modo teórico-conceitual. De uma forma ou de outra, é inseparável da fé: é um momento da fé (dimensão intelectual) e está a serviço da fé (dimensão sócio-ecclesial).

Na medida em que a fé diz respeito à entrega confiante a Deus e ao fazer a vida de acordo com o dinamismo de Deus e seu desígnio para a humanidade e na medida em que esse dinamismo e desígnio de Deus se mostram na história de Israel e na vida de Jesus Cristo como dinamismo-desígnio salvífico-libertador, a fé tem um caráter-dinamismo essencialmente salvífico-libertador. Enquanto tal, ela introduz no mundo um dinamismo libertador e se constitui como poder de libertação: Um Deus libertador exige uma fé libertadora. E é esse caráter-dinamismo salvífico-libertador da fé judaico-cristã que confere à teologia, enquanto *intellectus fidei*, um caráter-dinamismo salvífico-libertador no duplo sentido de *inteligência* de uma fé libertadora e de *serviço* a uma fé libertadora. Por mais irreduzível que seja enquanto atividade intelectual, o poder de libertação da teologia é inseparável do poder de libertação da fé, da qual constitui uma dimensão: sua dimensão intelectual. Daí o vínculo indissolúvel: Deus libertador – fé libertadora – teologia libertadora.

Por essa razão, antes de explicitarmos o poder de libertação da teologia, temos que explicitar o poder de libertação da fé, da qual a teologia constitui sua dimensão intelectual. Desta forma, a teologia nem perde sua especificidade

¹ Professor de Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do PPGTEO da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte/CE, Brasil. Doutor em Teologia pela Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Alemanha.

intelectual nem compromete seu caráter de *momento* da fé.

1 Fé e Libertação

Já que a teologia não é algo independente da fé, mas constitui seu momento ou sua dimensão intelectual, o que seja a teologia depende em última instância do que seja a fé. Só uma fé libertadora que introduz um dinamismo libertador e conecta com processos concretos de libertação no mundo possibilita e exige uma teologia libertadora que seja sua expressão intelectual e esteja a serviço de seu dinamismo histórico. Daí a necessidade de começarmos nossa reflexão tratando do caráter libertador da fé, isto é, mostrando como a fé (e falamos aqui concretamente da fé cristã) introduz no mundo um poder/dinamismo libertador e conecta com poderes/dinamismos libertadores os mais diversos atuantes na história.

Enquanto entrega confiante a Deus e configuração da vida a partir de seu dinamismo e de seu desígnio para a humanidade, a fé está constitutivamente referida, determinada e configurada pelo jeito de ser/agir de Deus. E Ele se revela na história de Israel e na vida de Jesus de Nazaré como um Deus *presente e atuante na história* (por mais transcendente que seja: transcende *na* história e não *da* história) e *partidário dos pobres e marginalizados*: pobre, órfão, viúva, estrangeiro... (por mais universal que seja em seu amor e em seu desígnio salvífico). Essa é sua marca ou sua característica mais fundamental, a ponto de ser nomeado e conhecido como Deus libertador, como Deus dos pobres e marginalizados².

No *Antigo Testamento*, Deus liberta o povo da escravidão e no contexto dessa libertação dá-se a conhecer: "na ação mesma de salvar a seu povo Deus diz quem ele é e o diz justamente salvando"³. A revelação do nome de Deus (Ex 3,14) é inseparável do Êxodo e, por isso mesmo, deve ser lida a partir e em função do Êxodo. No *Novo Testamento*, a revelação de Deus é inseparável da ação salvadora de Jesus.

² Cf. PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2002; FABRIS, Rinaldo. *A opção pelos pobres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1991; GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1992; MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1989; FELLER, Vitor Galdino. *A revelação de Deus a partir dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995; MUÑOZ, Ronaldo. *Trindade de Deus Amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2002.

³ GONZÁLEZ, Antonio. *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA, 1994, 59.

A “palavra” que Deus “comunicou” (At 10, 36), diz Pedro, não é outra senão “o que aconteceu por toda Judéia, começando pela Galileia” (At 10, 37): “Deus ungiu com Espírito Santo e poder a Jesus de Nazaré, que passou fazendo o bem e curando todos os possuídos pelo diabo, porque Deus estava com ele” (At 10, 38).

Enquanto salvador, o Deus bíblico se manifesta como um Deus partidário dos pobres e marginalizados (Cf. Jd 9, 11), a ponto de se identificar com eles (Cf. Mt 25, 31-46). Como tem insistido Jon Sobrino, “a relação de Deus com os pobres deste mundo aparece como uma constante em sua revelação [...] não é apenas conjuntural e passageira, mas estrutural. Existe uma correlação transcendental entre revelação de Deus e clamor dos pobres”⁴. Isso é constitutivo da revelação, algo que diz respeito ao Mistério mais profundo de Deus. Revelar-se no processo de libertação do Êxodo (e não no processo de dominação do Faraó) e na práxis libertadora de Jesus de Nazaré (e não na práxis dominadora de César) não é mero detalhe, acidente, casualidade ou roupagem, mas algo essencial, algo que tem a ver com o Mistério mesmo de Deus que não pode assumir a “forma” de um Faraó ou de um César (tirano) sem se negar a si mesmo (Libertador – Pai). O Deus bíblico é, portanto, *em si mesmo, essencialmente, constitutivamente*, um Deus partidário dos pobres e marginalizados.

E ele continua agindo na história através de seu Espírito. Mas não se deve esquecer que o *Espírito de Deus*, presente e atuante na história, não é outro senão o *Espírito de Jesus Cristo*. Sua missão, como lembra o Evangelho de João, é ensinar e recordar tudo o que Jesus disse (Jo 14, 26), dizer e explicar o que ouviu/recebeu de Jesus (Jo 16, 13-14), dar testemunho de Jesus (Jo 15, 26). E, assim, é inseparável de Jesus de Nazaré, a ponto da vida/carne de Jesus ser tomada na Escritura como critério fundamental e definitivo de discernimento dos espíritos (1Jo 4, 1-3; 1Cor 12, 1-3): É de Deus se faz em nós o que fez em Jesus de Nazaré. O Espírito Santo é o Espírito de Jesus de Nazaré; o Espírito que o ungiu, o conduziu e o sustentou em sua missão de anunciar Boa Notícia aos pobres (Lc 4, 18s; At 10, 38). Como afirma Congar, “o *Pneuma*, tal qual nos é dado, é totalmente relativo a Cristo [...] não há autonomia nem muito menos disparidade de uma obra do Espírito em relação à de

⁴ SOBRINO, Jon. “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”. In: *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992, 47-80, aqui 55.

Cristo"⁵. Não por acaso, o Espírito é invocado na Igreja, em um hino muito antigo, como "Pai dos pobres". E os estudos pneumatólogicos na América Latina⁶ têm insistido muito que "o Espírito do Senhor atua a partir de baixo", para usar uma expressão muito cara a Victor Codina⁷.

Essa forma de ser/agir de Deus é determinante da fé. Se fé é adesão confiante e fiel ao Deus que se revelou na história de Israel e na vida/práxis de Jesus de Nazaré, ela está constitutivamente referida, determinada e configurada pelo jeito de ser/agir desse Deus. Não se pode compreender a fé cristã senão a partir e em função do Deus de Israel e de Jesus de Nazaré. E a fé num Deus libertador dos pobres e marginalizados implica e se efetiva como participação em sua ação salvífico-libertadora. Por mais que não se reduza a isso, essa é uma de suas marcas ou características fundamentais. Como bem afirma o Papa Francisco, "existe um vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres"⁸. Fora desse dinamismo salvífico-libertador não se pode falar propriamente de fé cristã, uma vez que ela não pode ser vivida nem pensada independentemente nem muito menos em contraposição ao dinamismo salvífico que se historicizou em Israel e definitivamente na vida de Jesus de Nazaré. E aqui se pode compreender a insistência profética de Sobrino de que "fora dos pobres não há salvação"⁹. Afinal, se a fé é entregue a um Deus salvador dos pobres e marginalizados, ela se insere necessariamente em seu dinamismo salvífico em favor dos pobres e marginalizados. A tal ponto que isso se torna sinal, critério e medida da fé (Cf. Lc 10, 25-7; Mt 25, 31-46).

Se tem algo que não se pode negar nem ofuscar na Sagrada Escritura é a centralidade dos pobres e marginalizados na história da salvação. Deus aparece (revelação) como *Go'el* que resgata seus parentes da escravidão, como *Rei* que faz

⁵ CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005, 61.

⁶ Cf. PIXLEY, Jorge. *Vida no espírito*. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997; CODINA, Victor. *Creio no Espírito Santo*. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997; IDEM. "Não extingais o Espírito" (1Ts 1, 19): Iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010; IDEM. *El Espíritu del Señor actua desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015; COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. Obra póstuma. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012; BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁷ CODINA, Víctor. *El Espíritu del Señor actua desde abajo*. *Op. cit.*, 187.

⁸ PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, n. 48.

⁹ Cf. SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Pequeños ensayos utópico-proféticos. Madrid: Trotta, 2007.

justiça aos pobres e oprimidos, como *Pastor* que apascenta suas ovelhas e as protege dos lobos, como *Pai* que cuida de seus filhos e os socorre em suas necessidades. E a relação com ele (fé) passa sempre pela observância e defesa do direito do pobre e marginalizado, pela proximidade ao caído à beira do caminho. Todas as imagens ou metáforas que a Escritura usa para falar da ação e interação entre Deus e seu povo (Go'el, Rei, Pastor, Pai, etc.) revelam a centralidade dos pobres e marginalizados, de modo que a salvação deles constitui o coração da história de Deus com seu povo.

Neste sentido, a fé se configura como um modo de vida que introduz no mundo um poder/dinamismo libertador dos pobres e marginalizados: seja denunciando as mais diversas formas de injustiça e opressão, seja defendendo o direito dos pobres e marginalizados. É a dimensão ou o caráter libertador da fé que, de alguma forma, conecta – fortalecendo, justificando, purificando e/ou alargando – com os mais diversos processos históricos de libertação.

É verdade que o povo de Israel e as comunidades cristãs nem sempre foram consequentes ou mesmo manipularam, perverteram e recusaram esse modo de vida, assumindo e fortalecendo processos históricos de dominação e opressão. Isso se pode verificar tanto na Sagrada Escritura como em toda história do judaísmo e do cristianismo. E é algo muito presente nos tempos atuais. Basta ver como os grupos e os governos de extrema direita na América Latina, nos EUA e na Europa se reconhecem como “cristãos” e se apresentam como defensores da “tradição cristã”, justificando “religiosamente” sua política econômica neoliberal, sua aversão aos direitos humanos, suas mais diversas formas de preconceito e racismo e até mesmo seu caráter e suas práticas fascistas e/ou nazistas. O governo de Jair Bolsonaro e o movimento bolsonarista que o legitima e o sustenta são o exemplo mais claro e transparente de perversão e manipulação da fé cristã: “Brasil acima de tudo; deus acima de todos” e que morram os pobres, os negros, os indígenas, os sem terra, os homossexuais, os encarcerados, a natureza etc. E, o mais escandaloso, com o apoio e a cumplicidade de amplos setores das Igrejas e de seus ministros...

Mas não se deve esquecer que na Escritura essa manipulação e perversão da fé – verdadeira idolatria¹⁰ – sempre foram denunciadas e combatidas pela profecia e pela sabedoria de Israel: “Ai dos que promulgam leis iníquas, os que elaboram rescritos de opressão para desapossarem os fracos do seu direito e privar de sua justiça os pobres do meu povo, para despojar as viúvas e saquear os órfãos” (Is 10, 1-2); “Como quem imola o filho na presença de seu pai, assim é o que oferece sacrifício com os bens dos pobres. Escasso alimento é o sustento do pobre, quem dele o priva é homem sanguinário. Mata o próximo quem lhe tira o sustento, derrama sangue o que priva do salário o diarista” (Eclo 34, 24-26). Jesus se insere nessa tradição profético-sapiencial de defesa dos pobres e marginalizados: anuncia a Boa Notícia do reinado de Deus aos pobres (Cf. Lc 4, 18-19; Lc 6, 20-26; Mt 5, 1-12), faz da causa dos pobres o critério e a medida da fé (Cf. Lc 10, 25-7; Mt 25, 31-46) e, *por isso*, é crucificado e ressuscitado (Cf. Fl 2, 9-11; At 10, 36-43). E, em sua tradição, como suas testemunhas, encontram-se todos os que assumem a causa dos pobres e marginalizados, defendem e lutam por seus direitos, chegando até a prova maior do martírio como Oscar Romero e tantos e tantas que deram a vida por causa os pobres... Mártires dos pobres! Mártires do Reino! Eles desmascaram e denunciam a perversão e instrumentalização da fé pelos grupos dominantes da sociedade e seus aliados e revigoram/dinamizam fiel e criativamente o potencial salvífico-libertador da fé, fortalecendo, sempre a partir das necessidades e dos direitos dos pobres e marginalizados, processos históricos de libertação. E, aqui, a fé aparece sempre de novo como uma fé libertadora que introduz um poder/dinamismo libertador e conecta com processos concretos de libertação no mundo¹¹.

2 Teologia e Libertação

É o caráter e/ou dinamismo libertador da fé que em última instância possibilita e exige uma teologia libertadora que favoreça e fortaleça processos históricos de libertação. Certamente, uma fé libertadora não produz automaticamente uma teologia libertadora. O fazer teológico enquanto desenvolvimento da dimensão

¹⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida. Op. cit.*, 75-93.

¹¹ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas, 2018.

intelectual da fé tem sua especificidade e seu aprofundamento exige saberes, conhecimentos, hábitos, métodos etc. que lhe conferem certa autonomia e irredutibilidade. Mas, enquanto *dimensão* da fé, só existe e só pode ser desenvolvido como um momento da fé, da qual recebe sua última determinação epistemológico-teológica. Se é verdade que uma fé libertadora *não produz automaticamente* uma teologia libertadora, também é verdade que só uma fé libertadora *possibilita e exige* uma teologia libertadora¹².

Ao falar de *teologia libertadora*, falamos de uma teologia que se constitui diretamente como *intelecção* de uma fé libertadora (dimensão intelectual) e como *serviço intelectual* a essa mesma fé (dimensão eclesial) e, indiretamente, através da fé, como colaboração com os mais diversos processos históricos de libertação (dimensão social). Isso garante ao mesmo tempo a *especificidade intelectual* da teologia e seu *caráter de momento* da práxis eclesial e da práxis social mais ampla.

a) Momento da fé

É preciso insistir no fato de que uma teologia só é autenticamente libertadora enquanto momento de uma fé libertadora. É o caráter/dinamismo libertador da fé, enquanto modo de vida, isto é, ação/práxis libertadora, que em última instância confere à teologia – *intellectus fidei* – um caráter/dinamismo libertador. Por mais avançada, progressista ou revolucionária que seja uma teologia, se não estiver ligada a dinamismos ou processos concretos de libertação não passa de discurso ou teoria ineficaz. É o risco academicista de muitas teologias progressistas e dos modismos teológicos na Europa, nos EUA e mesmo na América Latina: teologias sem “cheiro de povo e de rua”, diria o Papa Francisco¹³; teologias “docetistas”, diria Jon Sobrino¹⁴.

¹² Cf. ELLACURIA, Ignacio. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 163-185; IDEM. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. In: *Op. cit.*, 235-245; AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teoria Teológica – Práxis Teológica: Sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

¹³ Cf. PAPA FRANCISCO. Carta ao Cardeal de Buenos Aires por ocasião dos cem anos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Argentina (03/03/2015). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

¹⁴ Cf. SOBRINO, Jon. “Teología desde la realidad”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O Mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, 153-170, 168.

Só na medida em que é produzida a partir e em função de processos concretos de libertação e/ou é apropriada em processos concretos de libertação uma teologia se constitui como poder de libertação que favorece crítica e criativamente processos de libertação. O que Ignacio Ellacuría dizia da filosofia¹⁵, vale, *mutatis mutandis*, para a teologia: Ela só poderá desempenhar uma *função libertadora* se estiver visceralmente ligada a práxis de libertação.

A teologia latino-americana¹⁶ é o exemplo mais claro de uma teologia que se constitui como teologia libertadora e/ou da libertação precisamente por estar vinculada visceralmente a uma fé vivida como e em processos de libertação. Sabe que não é suficiente e que por si só e automaticamente não produz libertação e por isso nunca se reduziu a uma *libertação da teologia* (Juan Luis Segundo). Ela se compreende como "momento do processo através do qual o mundo é transformado, abrindo-se [...] ao dom do Reino de Deus" e, assim, como *teologia da libertação* (Gustavo Gutiérrez)¹⁷.

Só se pode compreender o impacto profético da teologia da libertação na Igreja e na sociedade se se considerar que ela se constitui como inteligência de e como serviço a uma fé libertadora. Sem essa ligação visceral com uma fé libertadora vivida em e como processos de libertação, seria, na melhor das hipóteses, mais uma teologia progressista, dentre as muitas que se produziram e se produzem na Europa e nos EUA – sem maiores impactos na Igreja e, sobretudo, na sociedade. Nunca seria objeto de investigação do Conselho de Segurança dos Estados Unidos¹⁸ e de perseguição sistemática pelos setores dominantes e seus aliados na Igreja e na sociedade. Nem seus teólogos seriam difamados, perseguidos e até martirizados – como Ignacio Ellacuría¹⁹...

¹⁵ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". In: *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA, 1993, 93-121.

¹⁶ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco. "Questões fundamentais de teologia da libertação". *Perspectiva Teológica* 48 (2016) 245-268.

¹⁷ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. "Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina". In: *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 313-345, aqui 316; ELLACURIA, Ignacio. "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación". In: *Op. cit.*

¹⁸ Cf. COMITÉ DE SANTA FÉ. "Documento secreto da política de Reagan para a América Latina". *Vozes* 75 (1981) 755-756.

¹⁹ SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*: Depoimento. São Paulo: Loyola, 1990.

b) Momento intelectual

O fato de ser um momento da fé vivida como e em processos de libertação não compromete o caráter e a especificidade intelectual da teologia. É um *momento* da fé, mas um momento *intelectual*. E é como tal que se insere no contexto mais amplo da fé no duplo sentido de *intelecção da fé* e de *serviço intelectual à fé*.

Enquanto *intelecção da fé*, a teologia só é possível no contexto mais amplo da fé²⁰. Sem fé não há teologia em sentido estrito. É o caráter essencialmente confessional-ecclesial da teologia enquanto *intellectus fidei*. Não se faz teologia sem fé, nem apesar da fé nem muito menos contra a fé. Outra coisa bem diferente é a reflexão e o debate crítico sobre a fé e seus processos históricos de reducionismo, manipulação e mesmo perversão, a ponto de a fé se constituir como poder-dinamismo de dominação e, assim, como negação prática de Deus e seu desígnio salvífico-libertador para a humanidade. Mas essa crítica só é possível na Tradição profético-sapiencial de Israel e de Jesus Cristo, a partir de onde a manipulação e perversão da fé aparecem como tais. E, aqui, o fazer teológico implica e exige tanto *abordagem ampla e profunda da Tradição cristã* que tem na Sagrada Escritura sua referência primeira e seu "cânon" permanente, quanto *lucidez e criticidade com relação aos processos históricos de vivência da fé* e sua possível/real instrumentalização e perversão no passado e no presente.

Enquanto *serviço intelectual à fé*, a teologia desempenha uma função crítica e uma função criativa no processo mais amplo de vivência da fé. *Crítica* tanto em relação a qualquer tipo de reducionismo da fé, quanto em relação às mais diversas formas de instrumentalização e perversão da fé na Igreja e na sociedade, quanto ainda em relação aos mais diversos processos históricos na sociedade, na medida em que eles se configuram, para além de qualquer intencionalidade e/ou pertença/confissão ecclesial, como negação (pecado) ou como mediação (salvação) do desígnio salvífico-libertador de Deus para a humanidade. *Criativa*, no sentido de ajudar os cristãos a discernirem os desígnios e os apelos de Deus nas situações e nos contextos em que estão inseridos e a assumirem com fidelidade criativa esse

²⁰ Cf. ELLACURIA, Ignacio. "La teología como momento ideológico de la praxis ecclesial". *Op. cit.*

desígnio e esse apelo, buscando os meios e as mediações necessárias, não obstante seus limites e suas ambiguidades.

É esse caráter crítico-criativo que faz da teologia, enquanto *intellectus fidei* ou momento/dimensão intelectual da fé, um poder de libertação que favorece e fortalece processos históricos de libertação. Desvinculada de uma fé salvífico-libertadora, a teologia "além de despotencializar a práxis teologal requerida, deixa de ser um *intellectus fidei* para ser um estudo de inoperatividades"²¹, quando não se transforma numa oposição e negação práticas da fé, para além de toda aparência, verniz ou roupagem devocional-religiosa.

Conclusão

Se quiser ser consequente com seu caráter de inteligência (*intellectus*) de uma fé salvífico-libertadora (*fidei*), a teologia tem que estar visceralmente ligada a essa fé no duplo sentido de *intelecção* da fé e de *serviço intelectual* crítico-criativo à fé e, assim, constituir-se como poder de libertação no mundo.

O risco e a tentação constantes da teologia é fechar-se sobre si mesma, constituir-se como teoria de teoria, criar um mundo à parte, deixando de ser *intelecção* da fé e *serviço* à fé – uma fé que se vive em processos históricos de libertação. Daí a advertência do Papa Francisco para se "evitar uma teologia que se esgota na disputa acadêmica ou que olha para a humanidade [a partir] de um castelo de vidro". A teologia, diz ele, deve estar "radicada e fundada na Revelação, na Tradição", mas deve "também" acompanhar "os processos sociais e culturais" que experimentamos na "Igreja" e no "mundo". Não podemos nos contentar com uma "teologia de escritório". O lugar da teologia são as "fronteiras" da vida. E "os bons teólogos, como os bons pastores, têm o odor de povo e de rua e, com sua reflexão, derramam azeite e vinho sobre as feridas dos homens". O teólogo que a Igreja e o mundo precisam não é "um teólogo de 'museu' que acumula dados e informações sobre a revelação sem, contudo, saber verdadeiramente o que fazer deles nem um 'balconero' da história". Deve ser "uma pessoa verdadeiramente capaz de construir

²¹ ELLACURIA, Ignacio. "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación". In: *Op. cit.*, 241s.

humanidade ao seu redor, de transmitir a divina verdade cristã em dimensão deveras humana e não um intelectual sem talento, um eticista sem bondade nem um burocrata do sagrado"²².

Não aconteça que, ocupados com suas pesquisas e disputas acadêmicas, os teólogos passem à margem do Senhor que está caído à beira do caminho (Cf. Lc 10, 25-7). Importa fazer teologia como serviço intelectual à fé que se vive como participação e colaboração no desígnio salvífico-libertador de Deus para a humanidade e que tem nos pobres e marginalizados sua medida e seu critério escatológicos (Mt 25, 31-46).

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teoria Teológica – Práxis Teologal: Sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. "Questões fundamentais de teologia da libertação". *Perspectiva Teológica* 48 (2016) 245-268.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas, 2018.
BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CODINA, Víctor. *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*. São Paulo: Paulinas, 1997.

CODINA, Víctor. *"Não extingais o Espírito" (1Ts 1, 19): Iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CODINA, Víctor. *El Espíritu del Señor actua desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. Obra póstuma. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

COMITÊ DE SANTA FÉ. "Documento secreto da política de Reagan para a América Latina". *Vozes* 75 (1981) 755-756.

²² PAPA FRANCISCO. Carta ao Cardeal de Buenos Aires por ocasião dos cem anos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Argentina (03/03/2015). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

ELLACURÍA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". In: *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA, 1993, 93-121.

ELLACURÍA, Ignacio. "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial". In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 163-185.

ELLACURÍA, Ignacio. "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación". In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 235-245.

ELLACURÍA, Ignacio. "Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina". In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 313-345.

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

FABRIS, Rinaldo. *A opção pelos pobres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FELLER, Vitor Galdino. *A revelação de Deus a partir dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.

GONZÁLEZ, Antonio. *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA, 1994.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1992.

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MUÑOZ, Ronaldo. *Trindade de Deus Amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2002.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAPA FRANCISCO. Carta ao Cardeal de Buenos Aires por ocasião dos cem anos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Argentina (03/03/2015). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

PIXLEY, Jorge. *Vida no espírito. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador: Depoimento*. São Paulo: Loyola, 1990.

SOBRINO, Jon. "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'". In: *El principio—misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos

crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992.

SOBRINO, Jon. "Teología desde la realidad". In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O Mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, 153-170.

SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Pequeños ensayos utópico-proféticos. Madrid: Trotta, 2007.

QUESTÕES DE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA
QUESTIONS OF CHRISTOLOGY AND PNEUMATOLOGY

JESUS CRISTO: O HOMEM HISTÓRICO E O SER DIVINO



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-18>

Clécio José Henckes¹

Introdução

O ser humano tem sede de Deus! "O Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14). O ser humano quer saber quais são as verdadeiras razões do seu ser, do existir e do seu agir. Para Paul Tillich (1886-1965), "ser religioso significa abordar apaixonadamente sobre o sentido da existência"! Ludwig Wittgenstein (1889-1951), escreve: "Acreditar em Deus significa ver que a vida tem um sentido". A autoconsciência humana, desde que não seja reprimida, remete sempre para uma transcendência. A pessoa religiosa não é primordialmente aquela que aceita determinadas verdades ou que realiza determinadas práticas, mas aquela que vive sua vida em abertura e referência ao *Mistério*, em atitude de reconhecimento, de louvor e de entrega.

Se com Kierkegaard (1813-1855), pode-se dizer que diante do *Absoluto cabe o silêncio* (*Deus absconditus-escondido*), com Gabriel Marcel (1889-1973), pode-se aprender do *processo de amorização*. Amor é um sentimento a ser aprendido: é tensão e satisfação, é desejo e hostilidade, alegria e dor, uma dimensão não existe sem a outra! "Aquele que não ama não conheceu a Deus porque Deus é Amor" (1Jo,4,8)! Se Deus é AMOR, tem que ser relação, alteridade, Pessoa! Pessoa é vida no amor. O amor é a realidade mais fundamental no mistério da Santíssima Trindade.

Conforme Giuseppe Segalla, os estudos tradicionais tendem a dividir a historiografia sobre o Jesus histórico em três etapas: a "Primeira Busca pelo Jesus Histórico" (séc. XVIII até a primeira metade do séc. XX), a "Segunda Busca pelo Jesus Histórico" (segunda metade do séc. XX), e a "Terceira Busca pelo Jesus Histórico"

¹ Mestre e Doutorando em Teologia pela PUCRS.

(final do séc. XX e início do séc. XXI).² Dessa forma, todas as obras produzidas seriam classificadas a partir desses recortes cronológicos, prevalecendo apenas o período de sua produção. O elemento novo é que obra de Segalla faz a análise da historiografia sobre o Jesus histórico a partir de pressupostos teórico-conceituais, fustigando sensivelmente o fator cronológico. Segalla então divide o estudo dessa temática em três grandes grupos, aos quais ele nomeia de “Paradigma Iluminista da primeira pesquisa”, “Paradigma Querigmático da nova pesquisa”, e “Paradigma Judaico pós-moderno da terceira pesquisa”, tendo havido entre os Paradigmas Iluminista e Querigmático um período intermediário. Fugindo das análises que levaram em conta apenas o período de produção da obra, sem considerar seus pressupostos teóricos, Giuseppe Segalla define como “Paradigma Iluminista da primeira pesquisa” não apenas as primeiras obras produzidas sobre o Jesus histórico ao longo dos séculos XVIII e XIX, mas sim aquelas obras cujas bases teóricas estavam e estão assentadas em um racionalismo que considera ser capaz de chegar ao verdadeiro Jesus histórico, puro e livre de qualquer tipo de influência religiosa. Dessa forma, nomes do início da pesquisa sobre o Jesus histórico nos séculos XVIII e XIX, como Albert Schweitzer e Herrmann Reimarus, fazem parte de um mesmo grupo conceitual que inclui pesquisadores do século XX e início do XXI, como Gerd Theissen, Richard A. Horsley e John Dominic Crossan. O período intermediário que procede o Paradigma Iluminista e precede o Paradigma Querigmático é definido por Segalla como intermediário por ser tratado pelos estudos tradicionais como um período na primeira metade do séc. XX onde não teria havido nenhum tipo de pesquisa ou publicação relevante sobre o Jesus histórico.

A partir de 1970 houve novos avanços na pesquisa do Jesus histórico através da Arqueologia moderna, da pesquisa histórico-crítica da literatura rabínica da época e dos escritos encontrados em Qumran e no Egito.³

Entre as cristologias mais recentes que se desenvolveram na segunda metade do século XX e ganharam força após o Concílio Vaticano II, está a cristologia da libertação, a qual nasceu no seio da Teologia da Libertação (TdL). O método da

² SEGALLA, Giuseppe. *A Pesquisa do Jesus Histórico*.

³ Para maior aprofundamento ver: DUNN, James D.G. *Jesus em nova perspectiva*. O que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. 1. ed., São Paulo: Paulus, 2013. Em 11 cavernas da região de Qumran foram encontrados 930 manuscritos antigos entre 1947 e 1956.

Teologia da Libertação recebeu apoio decisivo de alguns biblistas europeus e norte-americanos. Estes passam também a utilizar a contribuição da sociologia, da antropologia e de outras ciências em suas pesquisas bíblicas e teológicas. A questão sobre o Jesus histórico tornou-se interdisciplinar, recebendo um impulso adicional vindo de novas descobertas arqueológicas que desvendam o contexto mundial do século I d.C. Neste sentido, agora se enfatiza Jesus enquanto judeu e vê-se a necessidade de compreendê-lo no contexto do judaísmo do primeiro século. Por causa disso, a atenção focaliza o mundo sociocultural da Palestina do século I.

1 Cristologia a partir do Jesus histórico

Como falar de Deus? O que podemos esperar após a morte? Como podemos crer? Qual a relação entre Cristologia e Escatologia? Jesus realmente existiu ou foi uma invenção dos discípulos? Quais as novas problemáticas da teologia em relação ao desafio hermenêutico? Teólogos como Claude Geffré e David Tracy aprofundaram a teologia hermenêutica tratando da questão da linguagem, do significante e do sentido: o discurso sobre Deus se faz discurso sobre a linguagem sobre Deus, e a interpretação bíblica e teológica se faz plural, contextual e intercultural. Na interpretação neotestamentária de Jesus encontra-se o "círculo hermenêutico", e é por esse processo que se desenvolveram as respostas da fé, rumo à proclamação de Jesus como o Filho de Deus. A teologia de modelo hermenêutico é, por isso, também, produção criativa de linguagem inédita, um critério dinâmico de interpretação criativa.⁴

Como compreender Jesus Cristo: o homem histórico e o ser divino? Existe a necessidade de uma teologia dialogante, e a mesa de diálogo são as religiões. A Teologia é a ciência ou a inteligência da fé - *intellectus fidei* - que engloba a Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério. A Cristologia trata da interpretação da fé a partir do evento salvífico, Jesus Cristo, homem de Nazaré e Filho de Deus (Mt 16, 16). Jacques Dupuis, teólogo belga e jesuíta (1923-2004), fala que esse caminho pode ser feito por uma cristologia vertical ou descendente ou de forma horizontal ou

⁴ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer Teologia hoje: hermenêutica teológica*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 30-62.

ascendente. A cristologia "para o alto", animada pelo dinamismo da fé, levou à cristologia "para baixo", partindo do Ser eterno do Filho com o Pai, para chegar a seu fazer-se homem, na missão dele recebida, e a seu retorno à glória do Pai, por meio do mistério pascal. Não se quer dizer, porém, que a cristologia descendente tenha substituído a ascendente, como se a tornasse ultrapassada. Pela pluralidade de cristologias na unidade da fé, muito bem testemunhada pelo Novo Testamento, pode-se prever que os estudos cristológicos, para fugir a qualquer rumo unilateral, deverão sempre respeitar esse caminho duplo "do alto" e "de baixo", ou, o que é a mesma coisa, partindo da soteriologia, se chegará à cristologia e vice-versa.⁵

O Concílio Vaticano II (1962-1965) é considerado um dos maiores eventos da Igreja Católica no período contemporâneo, cuja formulação de fé é verdadeiramente uma *theologia mundi*. A Teologia passou a estar aberta ao diálogo com o mundo contemporâneo, assumindo uma metodologia que exige escutar e ter atenção para afirmar uma palavra de fé viva. O Concílio Vaticano II assumiu a primazia da Palavra de Deus revelada na história; compreendeu que o mistério da fé é um mistério-sacramento e, portanto, somente pelo caminho da História torna-se possível compreender a presença de Deus e seu significado à vida humana. Permite compreender a realidade histórica contemporânea, interpretá-la à luz da fé e da revelação e encontrar horizontes de ação que apontem para uma utopia histórica. A teologia conciliar possui um estado de espírito dialógico e iluminador e abriu novos horizontes à produção teológica, por ter aguçado à ciência teológica a sensibilidade histórica e existencial.⁶

Na esteira do Concílio Vaticano II (1962-1965) e com evidente demonstração, a teologia contextual de maior importância nas últimas décadas tem sido a Teologia da Libertação (TdL), Latino-americana que assumiu os pobres como *locus theologicus* a ser articulado com a fé positiva. Nessa articulação, a TdL objetiva explicitar Deus como libertador dos oprimidos, conceituar a libertação em sua integralidade e impulsionar os pobres a utilizar sua força histórica para a transformação da sociedade e implantar novas estruturas sociais, efetivamente

⁵ DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*, São Paulo: Loyola, 3. ed., 2003, p. 78-79.

⁶ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. "A teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências na emergência da teologia da libertação", in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes – BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 69-94.

justas e fraternas. Sua formulação na qualidade de complexo teórico foi classificada como um sistema teológico que assume a perspectiva dos pobres na elaboração de todos os tratados teológicos.⁷

As reflexões cristológicas que foram feitas na América Latina nos últimos cinquenta anos inserem-se formalmente no processo de voltar ao Jesus histórico, embora com diferenças nas razões e na compreensão do histórico de Jesus. Teólogos como Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luís Segundo, João Batista Libânio, Jon Sobrino e muitos outros contribuíram para uma cristologia crítica no sentido de que não se use o mistério de Jesus para sustentar a injustiça.

Conforme Jon Sobrino, quem com mais radicalidade conceitual propôs a necessidade e significado de voltar ao Jesus histórico foi Ignacio Ellacuría, a partir de uma leitura situada historicamente. Em termos teológicos, a vida histórica de Jesus é a revelação mais plena do Deus cristão.⁸

A importante obra de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, publicada em 1972, marcou o início de um caminho novo, árduo e difícil: a leitura histórica de Jesus Cristo na perspectiva da Teologia Latino-americana, cujas características principais são o primado da antropologia sobre a eclesiologia; o primado da utopia sobre o factual; da crítica sobre a dogmática; da ortopraxia sobre a ortodoxia.⁹ Nessa obra, Boff sintetiza numa frase magistral a relevância e a abrangência do seguimento, afirmando: “Seguir Jesus é pro-seguir sua obra, per-seguir sua causa e con-seguir sua plenitude”.¹⁰

O teólogo brasileiro, Leonardo Boff, considerado um dos maiores protagonistas da TdL Latino-americana buscou aprofundar a centralidade dos pobres em sua produção teológica, sensibilizando-se pelos problemas que colocam

⁷ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “Teologia da libertação: um estudo histórico-teológico”, in SOUZA, Ney de (org.). *Temas de Teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 167-209; BOFF, Clodovis – BOFF, Leonardo – RAMOS REGIDOR, José. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p.77. Na madrugada de 16 de novembro de 1989, um comando de soldados de elite do exército salvadoreño matou no campus da Universidade Centro-Americana, em San Salvador, a comunidade jesuítica de Ignacio Ellacuría.

⁹ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 56-60.

¹⁰ BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus*, p. 181.

em risco a sobrevivência e a existência do planeta Terra, assumindo a teologia da vida, expressão de Franz Hinkelammert.¹¹

A intuição original da TdL é muito clara: “é preciso voltar a Jesus”. Por consequência, a cristologia da libertação elaborada na América Latina antepõe o Jesus histórico ao Cristo da fé. “Uma cristologia que passe por cima do Jesus histórico se converte em abstrata e por isso, em princípio, manipulável e, historicamente, alienante. (...) É o Jesus histórico quem torna inequívoca a necessidade, o sentido e o modo de conseguir a libertação”.¹² Portanto, o ponto de partida cristológico aqui tratado é o Jesus historicamente situado no contexto de exploração e de violência, e a necessidade de *descer da cruz os povos crucificados* na América Latina. Implicará em ser eclesial, histórico e trinitário. As realidades mais sublimes e desafiadoras devem ser transmitidas com linguagem inculturada, na convicção de que quanto mais humanos somos, mais se manifesta o divino que há em nós. Muitas vezes, em nome de Deus, fizeram-se sofrer pessoas.

A cristologia Latino-americana, enfatize-se, tem suas origens em Medellín (1968), que aponta para uma nova compreensão pastoral e teológica de Cristo em relação ao aspecto histórico da salvação, ao princípio da parcialidade e à hermenêutica. Consequentemente, a cristologia aqui seguida, tem a característica de ser eclesial, histórica e trinitária. Por diferentes que sejam os modos de como as comunidades no Novo Testamento se apresentam, todas remontam a Cristo para explicar sua realidade. O paradigma do sentido eclesial da cristologia para a América Latina quer dar sentido a esta vida e práxis. A cristologia pretende ser também histórica no sentido de percorrer o caminho que torna possível a afirmação de que Jesus é o Cristo, a partir da própria história de Jesus de Nazaré, ou como diz Sobrino: “Significa conceber o Jesus histórico como a história de Jesus e conceber o Filho como a história de sua filiação”.¹³ Na relacionalidade de Jesus com o Reino, a reflexão cristológica se orientará para o futuro da história, para se recuperar o sentido da confissão de Cristo no presente. Por fim, a visão cristológica aqui referida

¹¹ O termo “teologia da vida” é extraído de Hinkelammert, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 7, mas que é desenvolvido em toda obra.

¹² SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 360.

¹³ SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 20.

será trinitária, pois a reflexão sobre Jesus só pode ser feita trinitariamente, pois, o círculo hermenêutico na TdL é trinitário.

Quando se afirma que a reflexão sobre Jesus é teo-lógica, cristo-lógica e pneumato-lógica, conclui-se que fazer teologia significa que o Pai continua sendo o horizonte último da realidade, o Filho a exemplaridade definitiva de como corresponder ao Pai e a vida no Espírito de Jesus o próprio agir cristão que nos torna filhos no Filho. Ou seja, a mútua interação para tornar uma práxis cristã segundo o espírito de Jesus e a esperança na utopia do Reino de Deus, é o círculo hermenêutico, expressado cristãmente, necessário para qualquer reflexão teológica e, em nosso caso, para qualquer reflexão cristológica.¹⁴ O Jesus histórico é critério de seguimento e o seguimento é o modo de recuperar o Jesus histórico e de prosseguir a sua prática em favor de uma vida digna para todos.

2 Jesus, quem é Ele?

"Quem é este...?" perguntaram os discípulos em estado de admiração (Mc 4,41). À semelhança do século I d.C., quando a diversidade de opiniões sobre o Messias era intensa, atualmente se difundem variadas concepções sobre Jesus. A crise de identidade do cristão deve-se à falta de segurança a respeito de quem realmente teria sido Jesus. As certezas da fé cristã foram abaladas durante o Iluminismo e receberam um golpe fatal nos últimos estágios da modernidade. Entre as causas históricas da modernidade está o surgimento da imprensa e das universidades porque tornaram possível o acesso a antigos textos que até então tinham sido propriedades da Igreja. Outro fator foi a ascensão da burguesia que começou a se impor no quadro social, favorecida pela riqueza adquirida através do comércio. Desejava tornar-se culta e criar formas de vida menos rígidas, o que não seria possível enquanto a piedade religiosa continuasse a valorizar a vida pós-morte, os bens eternos, e a nutrir um profundo desprezo pelos prazeres da vida, inclusive pela posse de bens materiais. Em fins do século XIX, o Modernismo intentava fazer reformas radicais na doutrina da Igreja com o propósito de adaptá-la ao espírito da

¹⁴ HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. 2ª. ed., São Paulo: Editora Dialética, 2021, p. 31.

época. Segundo Alfred Loisy (1857-1940), chegara a hora de adequar o cristianismo às necessidades intelectuais, morais e sociais dos tempos modernos. Até ali, havia um forte impacto antimodernista por parte da Igreja católica, com o consequente "juramento antimodernista", abolido em 1967, pelo Papa Paulo VI.¹⁵

O que se tem hoje de mais completo e atualizado sobre o seguimento de Jesus segundo a cristologia de Jon Sobrino é a tese de Doutorado de Vera Ivanise Bombonato,¹⁶ cuja obra servirá para situar a discussão aqui proposta. Consciente de que a vida do cristão consiste em seguir os passos de Jesus, Bombonato, refaz a trajetória dos discípulos de Jesus, passando pela Patrística, especialmente com Santo Agostinho, na qual se entende o seguimento como imitação de Jesus: seguir é imitar!¹⁷ Na pregação sobre a humanidade de Cristo e na orientação afetiva da piedade medieval, que desemboca na imitação de Cristo, São Bernardo teve uma influência preponderante.¹⁸ O tema da imitação de Cristo também ocupa um lugar determinante no pensamento filosófico e teológico de Santo Tomás de Aquino: *Agir imitando Cristo*¹⁹ é ideia que influenciou não só a Teologia, mas também a Espiritualidade. A *Imitatio Christi* foi assim repercutindo na devoção popular até os tempos modernos - *Devotio Moderna!*

Entre as principais Escolas de Espiritualidade que, na Idade Média, centraram-se, particularmente, na humanidade de Cristo e na sua imitação, podemos citar: no século XII, a Escola Beneditina, a Escola Cisterciense e a Escola Agostiniana de São Vítor; no século XVIII, a Escola Franciscana e a Escola Dominicana.²⁰

A humanidade histórica do seguimento de Jesus por muito tempo foi entendida como imitação de Cristo. A experiência da profecia como forma de resgate

¹⁵ *Pascendi Dominici Gregis* é uma encíclica do Papa Pio X, publicada em 8 de setembro de 1907. Seu subtítulo diz: "Carta Encíclica do Papa Pio X sobre os erros do modernismo". O documento, assim, condena o modernismo católico, considerado como uma "síntese de todas as heresias", conjugando evolucionismo, relativismo, criptomarxismo, cientificismo e psicologismo. Como consequência da encíclica, o papa formulou o "juramento antimodernista", obrigatório para todos os padres, bispos e catequistas. Esse juramento foi abolido em 1967, pelo Papa Paulo VI promovendo novas formas de pensamento teológico, dinamizando a teologia católica.

¹⁶ BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus*, 486 p.

¹⁷ BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 117.

¹⁸ BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 121.

¹⁹ BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 124.

²⁰ BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 128.

da radicalidade do seguimento fez surgir nomes como *Francisco de Assis: a profecia do testemunho*; *Domingos de Gusmão: o poder da palavra*; *Inácio de Loyola: a mística do serviço*.²¹ A vida religiosa como um todo, e sua reflexão teológica exerceram significativa influência na tradição eclesial do seguimento e da imitação de Jesus. Também o Renascimento (séc. XV e XVI) redescobriu o humanismo greco-latino de valorização do ser humano como determinante do conhecimento. A volta ao Jesus histórico proporcionou a redescoberta da importância do seguimento de Jesus. Neste sentido, a mudança de perspectiva só foi possível porque as novas pesquisas foram auxiliadas por critérios sociopolíticos, antropológicos e tipológicos de reconstrução histórica e não pela crítica das formas. Agora se enfatiza Jesus enquanto judeu e vê-se a necessidade de compreendê-lo no contexto do judaísmo do primeiro século. Historicamente, a TdL é o impulso para uma nova consciência de ser Igreja num "mundo marcado pela pobreza e pela injustiça" (Puebla, 1979), especialmente na América Latina.

A Cristologia é eminentemente bíblica! O Prólogo do Evangelho de João (Jo 1, 1-18) convida a contemplar o amor de Deus, manifestado em Jesus, que se faz a "PALAVRA" (Verbo) de Deus, e vem habitar no meio de nós, a fim de oferecer a todos e todas vida em plenitude e elevar a humanidade à dignidade de "filhos e filhas de Deus". O Evangelho ressalta: "O Verbo que se fez carne e habitou entre nós", ou seja, a Encarnação do "Verbo" foi a maior das revelações de Deus. Na face de Cristo brilha em plenitude a glória do Pai. O hino cristológico, pelo qual a comunidade cristã expressa a sua fé em Cristo, enquanto Palavra viva de Deus, a sua origem divina, a sua influência no mundo e na história, possibilita aos homens que o acolhem e escutam tornarem-se plenamente filhos e filhas de Deus e irmãos uns dos outros.

"Verbo" significa Palavra, o meio através do qual comunica-se o que é guardado na mente e no coração. O "Verbo" veio como "Luz" no meio das trevas. Numa humanidade afundada no pecado, surgiu um homem novo. É o "Princípio" de uma nova Criação. E o desafio é encarnar de tal modo o Cristo-Palavra do Pai, para tornar-se sua Palavra para o mundo. A transformação da "Palavra" em "carne" (na criança de Belém) é a espantosa aventura de um Deus que ama até ao inimaginável

²¹ BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 138-152.

e que, por amor, aceita revestir-se da fragilidade humana, a fim de dar vida em plenitude!

A comunidade eclesial é convidada a contemplar, numa atitude de serena adoração, esse incrível passo de Deus, expressão extrema de um amor sem limites e ressignificar sua ação evangelizadora e missionária. Quem está longe dos **pobres**, mesmo o cristão mais piedoso, está longe de Cristo, pois é clara a palavra do Juiz Supremo: "O que fizer ou deixar de fazer a estes meus irmãos e irmãs mais pequenos: os famintos, os sedentos, os encarcerados e os nus, foi a mim que o fez ou deixou de fazer" (cf. Mt 25, 40).

3 Jesus, aproximação histórica para chegar ao Jesus da fé

O quarto Concílio ecumênico de Calcedônia (451) tratou principalmente de questões cristológicas e elucidou a definição considerada ortodoxa de que Cristo é uma união hipostática de duas naturezas - humana e divina - unidas em uma única pessoa, "sem confusão e nem divisão". Pela sua encarnação, a natureza humana foi assumida, e não destruída e o Filho de Deus, uniu-se a cada pessoa humana. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (cf Gaudium et Spes 22), para que a humanidade vivesse a liberdade de sua plena dignidade, a de ser filha amada de Deus!

Nos Evangelhos, especificamente nos sinóticos, vê-se que o início da pregação de Jesus foi assim: "Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus: 'cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1, 14-15). A origem do ministério de Jesus não é o centro, mas a periferia. É para lá que se dirige inicial e preferencialmente. Na obra *Jesus, aproximação histórica*, José A. Pagola mostra isto:

Jesus deixa o deserto, cruza o Jordão e entra novamente na terra que Deus havia presenteado o seu povo. Estamos por volta do ano 28 e Jesus está com 32 anos

aproximadamente. Ele não se dirige a Jerusalém nem permanece na Judeia. Vai diretamente para a Galileia.²²

As atitudes, os gestos e as palavras que marcam o início da pregação e vida pública de Jesus se dão na Galileia, lá o Reino de Deus começa a ser anunciado. Segundo James Dunn, existe na tradição de Jesus um interesse permanente por questões tipicamente judaicas como a obediência à Torá, como observar o sábado, o que considerar puro e impuro, frequência à sinagoga, a pureza do templo. Seguramente Jesus não era alheio a essas questões. Jesus era bem lembrado por seus confrontos com alguns fariseus.²³ Outro aspecto relevante é de que Jesus desenvolveu quase toda a sua missão na Galileia, em torno do Mar e nas aldeias próximas. As parábolas de Jesus, de modo particular estão cheias de referências agrícolas e de ecos de como seria a situação social na Galileia: proprietários de terras abastados, ressentimentos para com proprietários rurais ausentes, administradores abusivos, conflitos familiares por herança, dívidas, trabalhadores diaristas, o que por certo geraria muitos conflitos, e que dá a impressão de que Jesus era um judeu Galileu cuja missão foi em grande parte moldada pela realidade da vida do povo.²⁴

John Dominic Crossan informa que frequentemente os pequenos fazendeiros independentes e os artesãos e trabalhadores urbanos de Jerusalém se endividavam não só porque precisavam de empréstimos para sobreviver, mas também porque os senhores de terra ricos precisavam investir os seus excedentes. Os impérios agrários tomavam cerca de dois terços da produção camponesa através de *aluguéis, taxas e impostos*. Não há muitos indícios de que os aristocratas tenham financiado algum tipo de comércio de grande porte. Ao invés disso o dinheiro era investido em terras ou em empréstimos. O primeiro tipo de investimento tirava a propriedade da terra das mãos dos camponeses, obrigando-os a recorrer ao *arrendamento*, ao trabalho como *diarista* e finalmente, à *escravidão*.²⁵ Havia, no entanto, dois grandes problemas para os judeus no empréstimo de dinheiro. Havia a proibição bíblica de cobrar juros de outro judeu, como se pode ver em Êxodo 22, 25 e em Deuteronômio

²² PAGOLA, José Antônio. *Jesus, Aproximação Histórica*, p. 109.

²³ DUNN, James D.G. *Jesus em nova perspectiva*, p. 84.

²⁴ DUNN, James D.G. *Jesus em nova perspectiva*, p. 85.

²⁵ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico*, p. 257.

23, 20. E como todas as dívidas entre judeus deviam ser canceladas no sétimo ano, conforme Deuteronômio 15, 1-8, havia um documento que permitia ao tribunal cobrar a dívida, o que provocou mais desequilíbrio social.²⁶

Para o povo do Mediterrâneo frequentemente entravam as ramificações dos valores costumeiros de *honra* e de *vergonha*²⁷. Bruce Malina faz perceber que o mundo mediterrâneo era um mundo violento e as pessoas e nações não tinham qualquer direito, inclusive se alguém traísse a honra seria penalizado e a tradição israelita, sacralizava tal violência. Pensava-se que em nome do zelo pela virtude se pudesse exigir punição como forma de aversão ao mal e amor a Deus, infligindo a punição sem misericórdia sobre o ímpio, podendo-se, inclusive, matar em nome de Deus.²⁸ Malina informa ainda que muita da violência encontrada na região estava intimamente vinculada às tensões do pluralismo cultural, junto à frágil distinção entre companheiro étnico, companheiro cidadão e inimigo estrangeiro.²⁹

Neste contexto cabe a pergunta: qual é a proposta de Jesus e ela continua válida em nossos dias? Por qual causa vale a pena dedicar-se e como realizar a utopia de um mundo melhor? Qual a atualidade do reinado de Deus, inaugurado pelo Filho do Homem?

4 Jesus apresenta o Reino de Deus

Não há dúvida de que Jesus foi profundamente religioso. Participava da vida de sua comunidade, ia à sinagoga e ao templo. Também é verdade que sua religiosidade entrou em conflito com setores poderosos do judaísmo de seu tempo. Jesus realiza a obra do Pai com liberdade! Realiza uma obra de justiça: desmascara o poder opressor da **Lei**, do **Templo** e da **Religião**.³⁰ Tem clareza da missão e não se deixa manipular.

²⁶ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico*, p. 258.

²⁷ MALINA Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 48.

²⁸ MALINA Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 49.

²⁹ MALINA Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 53.

³⁰ Os **613 mandamentos** ou preceitos é o conjunto de todos os mandamentos que, de acordo com o judaísmo, constam na Torá (os cinco livros de Moisés). De uma forma geral, a expressão "A Lei de Moisés" também é utilizada em referência ao corpo legal judaico. De acordo com a tradição, estes 613 mandamentos estão divididos em dois mandamentos, "mandamentos *positivos*", no sentido de realizar determinadas ações, obrigações e "mandamentos *negativos*", na qual se deve abster de certas

Jesus é livre diante de Lei! Jesus foi livre em relação ao sábado. Pela Lei não se podia trabalhar em dia de sábado. O descanso sabático estava submetido à multiplicidade de regras e Jesus realiza curas em dia de sábado (cf. Mt 12,10-12; Lc 13, 10-17; Jo 5, 16-17,19-24) e chega a sugerir a outros que façam no sábado o que era proibido (cf. Jo 5, 9-12; 9,16). O Sábado e o Templo, quando separados da prática do amor-serviço e da solidariedade, levam facilmente a pessoa a desenvolver uma falsa consciência, marcada pela ausência de solidariedade para com os que sofrem. Jesus é dono de seu destino, assume livremente a sua missão até a morte!

O Templo de Jerusalém era um centro de poder econômico, político e religioso. Havia em torno de 18 mil funcionários a serviço do Templo. A família de Anás tinha particulares privilégios nessa organização que explorava o povo! Jesus anuncia a destruição do Templo e a exploração que o povo sofria e anuncia que o verdadeiro templo é ele, morto e ressuscitado, o legítimo lugar da presença de Deus (cf. Jo 2,19-22). A morte de Jesus foi tramada (cf. Mc 3,6 há um plano para matá-lo). "É melhor que morra um homem que a nação inteira" (cf. Jo 11,50). "Nós temos uma lei e segundo esta lei deve morrer; se fez Filho de Deus" (cf. Jo 19,7).

A gratuidade do Reino de Deus anunciado por Jesus se evidencia em seus destinatários: os pobres, as crianças e os pequenos, as mulheres, os doentes, os leprosos, os estrangeiros, os pastores, as prostitutas, os samaritanos, os órfãos, as viúvas, os publicanos e pecadores...

O pobre é convidado a participar do Reino (cf. Lc 6, 20; 4,18; Mt 11, 4-5) não porque seja melhor, mas é a situação miserável e injusta em que a pessoa do pobre se encontra que faz com que o Deus do Reino intervenha em seu favor.

O Reino de Deus é oferecido àqueles que o recebem simplesmente como dom, àqueles que não exigem pagamento por suas supostas virtudes ou títulos de merecimento. Uma vez que os pobres não podiam cumprir todas as prescrições da lei eram considerados impuros e só lhes restava a acolhida da misericórdia de Deus, o único que poderia abrir-lhes um horizonte de salvação. Praticamente todos os

ações, proibições. Existem 365 mandamentos negativos, correspondendo ao número de dias no ano solar e 248 mandamentos positivos. O Talmud relata que o valor numérico hebraico da palavra "Torá" é 611, e combinando os 611 mandamentos de Moisés com os dois recebidos diretamente de Deus, escritos na primeira pessoa, somam 613.

milagres de Jesus foram realizados no meio dos pobres com o objetivo de revelar o reinado de Deus, para a vida plena das pessoas (cf. Jo, 10,10).

5 Jesus forma discípulos

Na origem da fé cristã há uma pergunta que os primeiros discípulos se sentem urgidos a responder. *Com quem conviveram na Galileia?* Quem é este Jesus cuja vida despertou tanta esperança em seus corações e cuja morte terminada em ressurreição os convida a esperar agora a vida eterna de Deus? Que mistério se esconde neste homem a quem a morte não pôde vencer?

Qual é a atualidade da mensagem de Jesus Cristo na cultura moderna? Que significado tem a pessoa do Jesus histórico e o Cristo da fé para uma geração que, de um lado expulsa o crucifixo dos estabelecimentos públicos e, de outro, busca Deus em tudo que é manifestação religiosa? Em que se baseia a existência do Jesus histórico? Afinal, há mais facilidade em aceitar que Jesus é o Filho de Deus, nosso Salvador, do que crer que Jesus foi humano, que teve sentimentos, fome, dor, alegria, que gostava de festa, que teve que aprender e que muitas vezes foi motivo de contradição.

A partir da experiência da ressurreição de Jesus, os seguidores *começam a fazer uma releitura de toda sua vida*. Vão recordando seus ditos e feitos à luz da ressurreição. Percebem que, secretamente, ele já atuava como Filho de Deus. Ele é a Palavra de Deus feita carne, na qual se pode ver, tocar, apalpar a salvação que Deus nos oferece. O que pretendem os evangelistas é ler, contemplar a história de Jesus com um novo olhar. Reavivar o que experimentaram junto dele, mas sob a luz daquele que está "vivo".

Convém lembrar que os discípulos missionários, seguidores de Jesus Cristo, devem estar a serviço da comunicação da mensagem viva do Evangelho, colaborando para que as pessoas de nosso tempo e as comunidades cristãs recebam uma mensagem salvífico-libertadora. O ponto de partida está na morte-ressurreição de Jesus Cristo. A fé em Jesus antes da ressurreição ainda era fraca, pouco amadurecida. Na experiência da Páscoa os discípulos podem encontrar o fundamento de uma fé explícita e amadurecida. Progressivamente, pela ação de

Espírito Santo, poderão ir compreendendo o sentido das atitudes, das opções, do comportamento, da mensagem e da morte de Jesus de Nazaré. O crucificado é o ressuscitado! A ressurreição é a glorificação do profeta! Pela ressurreição Deus penetrou definitivamente na história! Em Jesus de Nazaré o humano e o divino se tocam! O Cristo glorificado e o Jesus terrestre são o mesmo! Jesus é o Cristo! Só a partir da ressurreição se pode falar de uma fé explícita em Jesus Cristo.

6 Oração, o segredo de Jesus

Em todos os momentos importantes e decisivos da vida de Jesus ele se encontra com o Pai. *Obediente ao Pai, amou-nos até o fim* (cf. Jo, 13,1)! A coragem de Jesus: não se podia pronunciar o nome de Deus Javé "Abbá" (Pai, ou melhor, Paizinho). "Pai, eu te agradeço porque sempre me ouves..." (cf. Jo 11, 41). Jesus abre-se confiantemente ao Pai fazendo de sua vida uma oração!

O evangelista Lucas observa que Jesus no início de sua adolescência, vai tomando consciência cada vez mais clara da relação única que vive com o Pai (cf. Lc 2, 41-50). O batismo de Jesus no rio Jordão é um momento forte no amadurecimento da experiência da relação com o Pai e se estenderá por toda a sua vida pública. Jesus deixa claro que a força, a luz, a capacidade de ser fonte de vida vem de Deus. "Aquele que me enviou está comigo, não me deixou sozinho" (cf. Jo 8, 29).

A oração de Jesus é dialógica, feita ao Deus Amor, e não a um Deus impessoal e distante, dominador e destruidor da autonomia do ser humano. Sua relação é pessoal e comunitária com o Pai. Não é qualquer oração que leva ao encontro com o Deus do Reino. O modelo de oração para o discípulo é a oração do Reino, o "Pai-Nosso" (cf. Mt 6, 5-13). Por isso, há que distinguir-se a oração do Reino de outras modalidades de oração que procuram simplesmente a auto-satisfação, o conforto interior e o bem-estar da pessoa orante. Sem disponibilidade para o amor-serviço, a oração não leva à experiência do Reino de Deus.

7 Santíssima Trindade: somos filhos no Filho

Pode-se afirmar que a vida de Jesus Cristo é uma obra trinitária! A mensagem principal de Pentecostes é que o supremo dom do Pai e de Jesus à humanidade é o Espírito Santo; soprando sobre os discípulos, Jesus está recriando a humanidade mediante o sopro do Espírito; recebendo o Espírito de Jesus, os cristãos recebem igualmente a mesma missão; o Espírito é dado a todos. Ninguém fica sem ele, e ninguém o possui plenamente; o Espírito leva a humanidade a formar uma só família, no amor.

A vinda do Espírito Santo sobre os discípulos é o cumprimento da promessa de Jesus: "Recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas até os confins da terra" (cf. At 1,8). Pentecostes nos oferece a oportunidade de reconhecer o dom do Espírito Santo em cada pessoa e na comunidade. É uma presença invisível, mas real, concreta. Jesus está presente na sua Palavra e na Eucaristia. Está presente em nossas vidas, no nosso trabalho. Jesus continua presente em nossa vida, na história e nos acontecimentos do dia-a-dia. "Eu estarei convosco todos os dias até a consumação dos séculos" (cf. Mt 28,20).

Karl Rahner constata que o Novo Testamento fala de Deus, não se referindo às três pessoas em sua essência e divindade comum, mas à pessoa do Pai. Identifica-se com ele o Deus do Antigo Testamento, que no Novo se dá a conhecer de modo mais profundo como o Pai de Jesus (cf. Mt 23,9; Ef 3,14s.).³¹ Neste sentido concorda H.U.von Balthasar, dizendo que se deve manter uma maior correlação na revelação das três pessoas: existe já uma certa revelação da trindade implícita na revelação da pessoa do Pai.³² Luis Ladaria, conclui dizendo que nos últimos tempos insistiu-se na possibilidade da criação como obra da trindade e não somente do Deus uno. A revelação da unidade divina e da trindade andam juntas. O Deus uno e trino, Pai, Filho e Espírito Santo, é um só princípio da criação.³³

Em termos de cristologia pode-se afirmar certa "correspondência" entre a trindade econômica e a trindade imanente. Porém, Deus é sempre maior que sua

³¹ LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, p. 137.

³² LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*, p. 140.

³³ LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*, p. 142.

própria manifestação definitiva em Cristo. No âmbito desta discussão H.U. von Balthasar procurou mostrar como a Trindade é a doação que Deus faz de si mesmo na eternidade, e a partir desta doação original pode-se compreender a livre doação de Deus ao mundo por amor e sem necessidade alguma.³⁴ Só porque Deus é amor em si mesmo pode manifestar-se como tal. Von Balthasar quer contemplar na trindade imanente a forma radical do amor que nos é mostrado na economia, o esvaziamento de si do Filho. Esta *kénosis* histórica do Filho viria a ser um despojamento ou esvaziamento de si por parte do Pai, compartilhando tudo o que lhe pertence. O esvaziamento de Cristo na encarnação tem sua condição de possibilidade na vida interna de Deus. A trindade imanente é, de fato, o "princípio e fundamento" (K. Rahner) da economia da salvação.³⁵

Pode-se dizer ainda uma palavra sobre a teologia do Espírito Santo como Espírito do Pai e do Filho, amor e comunhão de ambos. A presença do Espírito é essencial na vida terrena de Cristo, especialmente em sua ressurreição. Jesus, como Filho encarnado, é precisamente o Cristo, o Ungido, o lugar da presença do Espírito Santo no mundo. O Espírito Santo não ocupa um lugar "inferior" no seio das relações trinitárias, pois as duas primeiras pessoas podem sê-lo somente na relação do Espírito de ambos, que com eles vive na unidade perfeitíssima da Trindade, sem que haja necessidade de alterar a ordem tradicional das processões divinas.

O problema da unidade e da trindade divinas, que tem no Pai seu fundamento último, vai significar sempre um desafio para o pensamento teológico. Santo Tomás justifica a reflexão sobre a pessoa do Pai enquanto princípio e fonte da divindade como essencial para a teologia cristã.

A doutrina das processões divinas não significa motivo para subordinacionismo, nem é, por conseguinte, um obstáculo para a plena comunhão entre as pessoas. Esta plena comunhão não pode encontrar melhor fundamento que a doação total do Pai que encontra para si, no Filho e no Espírito Santo, a plena resposta de amor. Neste sentido Santo Agostinho dizia: o Pai é o amante, o Filho, o amado e o Espírito Santo, o amor!

³⁴ LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*, p. 163.

³⁵ LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*, p. 165.

A comunhão entre as pessoas divinas ultrapassa nossas categorias porque as relações entre os divinos três se fundam na total doação de comunhão de amor e de vida. Deus Pai é a única fonte e princípio da divindade. Porém, ao mesmo tempo, é relação pura com o Filho e com o Espírito Santo. A distinção pessoal máxima e a igualdade na divindade das três pessoas não são ideias contraditórias.

A teologia do Deus um e trino funda-se exclusivamente na economia da salvação. Se assim não fosse, não se efetuariam uma verdadeira revelação. A economia da salvação remete-nos ao mistério de Deus e de modo algum o exaure, porém em Cristo Deus veio aos homens de maneira definitiva e selou com a humanidade a aliança que não passa. A trindade econômica é a trindade imanente, no entanto, esta se comunicou livre e gratuitamente e de modo definitivo no mistério de Cristo. No transbordamento do amor dos divinos Três e não por algum tipo de carência ou insuficiência que os faça necessitados de ser completados ou enriquecidos! Para garantir essa unidade da trindade econômica e imanente, cristologia e trindade sempre devem andar juntas.

Concluindo

Se na modernidade a razão era o elemento chave de compreensão da realidade, na pós-modernidade, ela deu o seu lugar à experiência. Toda experiência humana é mediada por um quadro de interpretação que a determina. Percebe-se a necessidade de aproximar as pessoas de Jesus de Nazaré e aplacar a sede de ódio e vingança que só aumenta a tragédia de todas as vítimas da injustiça. A dor das vítimas precisa ser curada diante da banalização da vida. "Como são belos sobre os montes os pés dos que anunciam a paz" (cf. Is 52, 7)!

Não é, certamente, mais o momento de contraposições, mas de diálogo. O mundo moderno oferece uma infinidade de opções e modos de vida e seduz, inclusive, os cristãos que, muitas vezes, se afastam da proposta de Jesus Cristo. Muitos, frustrando-se com as mazelas da sociedade moderna, chegam a questionar onde está Deus que não intervém para resolver situações de violência e de falta de paz. Certamente, não faz sentido o seguimento a Jesus Cristo sem efetivo e afetivo engajamento diante da realidade tão cheia de sinais de morte, de disputa de poder,

de violência e ganância. No relacionamento com o Jesus histórico pode-se encontrar sinais de vida, de esperança e de paz.

O discurso sobre Deus se faz discurso sobre a linguagem de Deus. Toda imagem que foi apresentada de Deus é limitada, se não falsa. O único que plenamente revelou Deus é seu Filho Jesus: "Quem me vê, vê o Pai" (Jo 14,9). Em Jesus, Deus se fez homem (cf. Jo 1,14). Todas as atenções são, portanto, dirigidas a Jesus, ao seu ensinamento e às suas ações que visam a plenitude da vida do homem (cf. Jo 10,10). Para Jesus não há outro valor absoluto senão aquele que coincide com o bem da humanidade. Precisa-se de hermenêutica para traduzir, interpretar e compreender a Jesus de Nazaré e comunicá-lo como Salvador. Só é possível comunicar e anunciar o que se compreende pela linguagem. A fé em ação é resposta à palavra de Deus que é evento de graça e liberdade. Se a palavra do Evangelho intensifica a interpretação, a compreensão e a iluminação da existência humana, é importante que quem anuncia esta palavra, o faça com responsabilidade, com intencionalidade. Significa que a pessoa e a mensagem do Jesus histórico, enquanto Palavra de Deus encarnada, é a norma de interpretação para a atualidade do Jesus da fé.

O Filho de Deus não quis nascer num palácio com tudo o que lhe pertence em pompa e glória, nem preferiu um templo com seus ritos, incensos, velas acesas e cânticos! Sequer tinha uma casa decente. Nasceu lá onde comem os animais, numa manjedoura. O Papa Leão Magno (Séc. V), dizia: "Jesus foi tão humano, que somente Deus poderia ser humano assim". A humanidade de Cristo é o caminho para nossa humanidade. Humanamente divino e divinamente humano. O caminho onde cada pessoa humana se torna mais humana e mais pessoa. "Nele temos um caminho novo e vivo, que ele mesmo inaugurou através da sua humanidade" (Hb 10,20).

Como ensina o Papa Francisco: "Ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças" (EG, nº 113). Como sinal de amor, o povo de Deus é chamado a ser os olhos, os ouvidos, as mãos, a boca e o coração de Cristo no mundo; a ser servidor, assumindo o forte compromisso ético do cuidado de uns com os outros, com especial ênfase com os mais frágeis.

A totalidade da vida cristã pode ser definida, então, como *prosseguimento de Jesus com espírito*.³⁶ Seguir Jesus significa, conseqüentemente, viver e testemunhar Cristo no dia a dia, sendo humano a ponto de se compadecer das dores, das angústias e dos sofrimentos de seus semelhantes, imbuído do senso de fraternidade. Seguimento implica em forma privilegiada de identidade cristã, de escolher, dentre tantos, o caminho proposto por Jesus, humanamente divino e divinamente humano.

As várias apresentações históricas de Jesus são sempre parciais e frequentemente o pesquisador está apaixonadamente envolvido, o que não o impede de fazer uso da possibilidade científica para chegar à verdade histórica. A pesquisa sobre o Jesus histórico continua porque continua a influência de Jesus na história da Igreja e do mundo! Não se busca o passado para justificar dogmas ou práticas, mas para evitar que o cristianismo se torne um mito, uma gnose ou uma ideologia. A melhor maneira de comunicar ao leitor moderno os resultados da pesquisa científica é a narração e o testemunho pessoal do crucificado-ressuscitado, seguindo as pegadas de Jesus conhecendo pessoalmente sua pessoa e sua prática, pois Ele é o Caminho, a Verdade e a Vida (cf. Jo 14,6). E a própria humanidade do Cristo é o melhor argumento de sua divindade.

Referências

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo. 9. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1983, 288 p.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus: Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002, 486 p.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994, 544 p.

DUNN, James D.G. *Jesus em nova perspectiva*. O que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. 1. ed., São Paulo: Paulus, 2013, 152 p.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*, São Paulo: Loyola, 3. ed., 2003.

FRANCISCO Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2013.

³⁶ BOMBONATTO, Vera. *Seguimento de Jesus*, p. 411.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer Teologia hoje: hermenêutica teológica*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, 322 p.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução: João Paixão Netto. 3 ed., São Paulo: Loyola, 2012, 667 p.

_____. *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2005, 383 p.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a Paz: sentidos e dilemas*. 2. ed., Caxias do Sul – RS: EDUCS, 2011, 364 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Tradução: Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1975, 275 p.

HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na Paz. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. 2ª. ed., São Paulo: Editora Dialética, 2021, 164 p.

LADARIA, Luis F. *A Trindade, Mistério de Comunhão*. Tradução: Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2009, 238 p.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004, 176 p.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus, Aproximação Histórica*. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 2013, 651 p.

SEGALLA, Giuseppe. *A Pesquisa do Jesus Histórico*. Tradução: Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2013, 196 p.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. I. A história de Jesus de Nazaré. 2. ed., Tradução: Jaime A. Classen. São Paulo: Vozes, 1996, 392 p.

_____. *Jesus na América Latina: Seu significado para a Fé e a Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985, 239 p.

_____. *Cristologia a partir da América Latina*. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Tradução: Orlando Bernardi. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983, 431 p.

_____. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das Vítimas. Tradução: Epfrain F. Alves. São Paulo: Vozes, 2000, 512 p.

_____. *Fora dos Pobres não há Salvação*. Pequenos ensaios utópico-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008, 187 p.

_____. *O Princípio Misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*.
Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994, 269 p.

THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um Manual*, 3. ed. São Paulo:
Loyola, 2015, 651 p.

JUSTIÇA E A PAZ A PARTIR DA PESSOA DE JESUS CRISTO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-19>

Tiago de Fraga Gomes²

Introdução

A justiça ordena o correto comportamento em face do outro, exigindo, conseqüentemente, conversão individual e comunitária. No Novo Testamento, em Mateus e Paulo, “justiça’ (*diakaiosynè*) significa um comportamento humano agradável a Deus, coincidindo com Sua vontade: é o mesmo que viver de modo reto diante de Deus.”³ É viver diante da eminência do juízo divino, concebido a partir do seu agir revelado, prescindindo, desse modo, da doutrina helenista das virtudes, a qual parte da imanência, enfatizando o caráter virtuoso do homem sempre à procura da sua autorrealização.

Biblicamente falando, a justiça tem sua origem em Deus mesmo; é um dom divino correspondido pelo empenho humano através da vivência de uma vida justa. A salvação messiânica se manifesta naqueles que servem a Deus com “justiça e santidade” (*Lc 1,75*). A justificação pela fé (*Rm 5,1*) acarreta no compromisso de praticar obras de justiça (*Tg 2,14-26*), vivendo como filhos de Deus, pois “todo o que não pratica a justiça não é de Deus” (*1 Jo 3,10*). A justiça de Deus é graça e juízo, é dom que deve ser acolhido responsavelmente.

Para o cristianismo, a justiça de Deus é mais que uma consolação individual, mas um acontecimento universal, cujo ponto culminante e decisivo se realiza na

¹ Publicado originalmente em: **Reflexus**, v. 12, n. 19, p. 177-197, 2018.

² Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

³ MYSTERIUM SALUTIS. *Compêndio de dogmática histórico-salvífica: do tempo para a eternidade*. Vol. 2: justiça, pecado, morte e perdão. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 41.

própria pessoa de Jesus Cristo. Isso é comprometedor, pois requer uma adesão pessoal, cuja consequência implica em uma mudança de mentalidade e atitudes, que deve se refletir nas relações com o próximo como uma resposta decidida ao advento do Reinado de Deus. Embora partindo de experiências comuns válidas para determinados grupos em contextos específicos, o *ethos* fundante de todo pensar e agir cristãos, deve ter como horizonte hermenêutico primário de coerência a própria Palavra de Deus, antes de qualquer fundamentação cultural extra-revelada.

A impiedade e a ira contra o próximo são diametralmente opostas à atitude divina de misericórdia. "Como o amor, *ágape*, assim também a justiça, *diakaiosynè*, é um dom imerecido de Deus."⁴ É como uma dívida de relação interpessoal que coincide com a *ordo amoris*. O amor é a plenitude da lei porque somente ele cumpre inteiramente as suas exigências sem ser coagido a isso, mas por pura convicção. O amor é dinâmico e libertador, procura o bem do próximo, a sua dignidade, por isso mesmo, deve ser institucionalizado e se refletir nas regras de convivência.

A partir de Aristóteles, o conceito de justiça passa a ser entendido como atitude fundamental e geral do indivíduo justo. O agir segue o ser. Esse é o *telos* da plenitude e totalidade das virtudes. A justiça corresponde à disposição da vontade em cumprir o que é justo enquanto tal. Essa atitude vem acompanhada da sabedoria, da disciplina e da coragem que ajudam a distinguir o verdadeiro e reforçam a disposição pessoal e a força de vontade. Para Tomás de Aquino, a justiça é a firme e inabalável vontade de dar a cada um o que é seu.⁵ A ideia base é a ordem, num contexto igualitário, tendo como horizonte o bem comum.

A Igreja católica aos poucos foi tomando consciência da justiça social, especialmente após a publicação da *Rerum Novarum* de Leão XIII. Com a *Quadragesimo Anno* de Pio XI, expressões como justiça social ou justiça do bem comum se tornam conceitos-chave na moral social católica. Uma especial atenção passa a ser dada à proteção dos direitos dos trabalhadores, membros frágeis da sociedade civil. A justiça social ganha ressonância mundial com as encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* de João XXIII. Na *Gaudium et Spes* n. 26 se aborda o bem comum da família humana e "a interdependência, cada vez mais estreita", entre

⁴ MYSTERIUM SALUTIS, 1984, p. 44.

⁵ S. Th. II-II, q. 58, a. 1.

todos os povos. Na *Populorum Progressio* de Paulo VI, em 1967, é retomado o pensamento do Vaticano II a respeito do direito de desenvolvimento de todos os povos, e se defende a construção da paz a partir da solidariedade e da defesa da liberdade e dignidade humana.

Na Patrística se enfatizou os direitos dos pobres e fracos, na Escolástica se sublinhou a justiça universal. A partir da Idade Média tardia, passa a ocupar o primado a justiça comutativa, baseada na troca ou comutação. Atualmente, a justiça comutativa exerce a sua influência sobre o direito contratual privado. O liberalismo capitalista e positivista deu um infeliz passo quando desligou a justiça comutativa de sua orientação moral, caindo em um legalismo econômico. Os ricos e poderosos, se servindo da lei de mercado da oferta e da procura, aumentam indiscriminadamente o seu capital. A justiça comutativa só exercerá o seu papel se inserida numa perspectiva de solidariedade e diálogo entre as pessoas.

Em um primeiro momento, se desenvolverá o tema da indissolubilidade entre justiça e paz, não deixando cair no esquecimento que a justiça de Deus não se esquece das vítimas injustiçadas. Em um segundo movimento de argumentação, se trabalhará com a convicção de que Jesus Cristo é a revelação da justiça de Deus, e nele, a paz supera a violência estrutural.

1 Indissociabilidade entre justiça e paz

Em tempos difíceis de desordens, perigos e guerras, o pensamento humano anseia pela paz, a qual significa uma convivência humana baseada na justiça e no amor. A esperança de Israel, no Antigo Testamento, era a promessa de paz definitiva, especialmente nos momentos de tirania e belicosidade. No Novo Testamento, Cristo anunciou, em um contexto extremamente crítico, o Reinado de Deus como a manifestação da paz, oferecendo um testemunho de reconciliação e de compromisso não violento na edificação da justiça. Atualmente, a paz é considerada uma necessidade da humanidade na superação das injustiças que solapam povos inteiros com seus direitos fundamentais lesionados pelos interesses dos poderosos.

A paz diz respeito à superação criativa e não-violenta dos conflitos e injustiças para proporcionar boas relações e uma vida mais plena às pessoas. Na

Dignitatis Humanae n. 7 a paz é descrita como a “ordenada convivência sobre a base duma verdadeira justiça.” A paz é construída a partir da edificação de uma ordem justa e fraterna. “A base de uma vida em paz é a justiça. ‘Justiça’ é, segundo o Antigo Testamento, um nome de Deus (*Jr* 23,6) e, segundo o Novo Testamento (*2 Pd* 3,13), a materialização da presença da paz na nova terra.”⁶ A justiça divina vivifica compadecendo-se e soerguendo os injustiçados. “Deus ‘julga’ ao salvar e garantir o direito àqueles que sofrem injustiça e violência.”⁷ A paz e a justiça são elementos indissociáveis que exigem conversão pessoal e sócio-estrutural.

A promessa da paz é um componente essencial da Aliança e um chamado permanente à fidelidade. “Na Sagrada Escritura, o termo ‘paz’ (*shalôm, eirènè*) sempre conota outros aspectos fundamentais e conceitos como salvação, graça, reconciliação, alegria, bem-aventurança, amor e concórdia.”⁸ Toda experiência autêntica de paz é prenúncio da salvação. A vontade divina de paz é selada pelo sangue de Cristo, restaurando nossas relações existenciais e desmascarando a divisão, a discórdia, a injustiça e a violência. Toda forma de tirania alimenta um *status quo* injusto e desigual. A *pax romana* é um típico exemplo baseado no axioma *si vis pacem, para bellum*, que sustenta uma sociedade escalonada em classes, na qual predomina a superioridade de uns em face de outros. Semelhantemente a isso, pode ser entendido o “direito do mais forte”, que exige a incondicional submissão do outro, não se preocupando com o bem e as convicções alheias.

O traço típico da paz vétero e neotestamentária é a sua gratuidade. Ela é dom de Deus. Somente aqueles que a recebem com ação de graças, podem conservá-la na sua integridade. A paz impregna o coração dos humildes e se torna missão para os discípulos de Jesus, os quais devem se constituir em mensageiros da paz, a fim de colaborem na edificação do Reinado de Deus. A paz e a reconciliação são uma realidade global destinada a toda humanidade e a criação inteira, e implica em todas as relações que a pessoa mantém consigo mesma, com o próximo, com o mundo e com Deus. A paz é um dom destinado a todos, superando toda forma de egoísmo, se importando, inclusive, com as vítimas da injustiça.

⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 195.

⁷ MOLTSMANN, 2012, p. 211.

⁸ MYSTERIUM SALUTIS, 1984, p. 53.

2 Justiça de Deus e vítimas injustiçadas

Para Moltmann, o sacramento da penitência medieval se orienta para quem perpetra o mal; a pessoa pecadora precisa se converter, se arrependendo de seus pecados. Também na Reforma Protestante a doutrina da justificação por meio da fé se orienta para aqueles que pecam. A razão disso, segundo Moltmann, é que o sistema jurídico ocidental, oriundo do direito romano, é orientado unilateralmente para os autores do mal. Exemplo disso é que se um assaltante é punido, não precisa reparar o seu crime ou se justificar perante sua vítima, apenas cumpre sua pena. A teologia dogmática e a moral cristã precisam levar em consideração as vítimas do pecado e do mal.

Onde estão as pessoas que tiveram que suportar a injustiça e a violência? Não será, porventura, verdade que a Igreja se ocupou apenas com a remissão da culpa dos autores do mal e com isso não quis ouvir os lamentos das vítimas sofredoras? De onde procede o fato de que nós só falamos da justificação dos pecadores, mas não da justificação das vítimas?⁹

A justiça divina não é simples constatação do bem ou do mal; mas é aquela que cria o direito e traz justiça à vida injustiçada; é justiça criativa, curadora e libertadora: restaura a integridade da vítima e repara o mal cometido. Na doutrina tradicional da penitência, o poder do mal, chamado pecado, é culpável, e por isso, precisa ser absolvido; esquece-se da vítima; além disso, a absolvição sacramental converte a fé da pessoa num ato passivo de recebimento. Para a Reforma Protestante, Cristo morreu para que nossos pecados fossem perdoados; compreende-se o juízo de modo individualista; novamente as vítimas são esquecidas.

É preciso ampliar uma concepção de justiça para além dos perpetradores do mal e da salvação individualista da alma pessoal, olhando para o horizonte mais amplo do Reinado de Deus, que se consuma nos Novos Céus e na Nova Terra, onde habitará a justiça. Uma noção escatológica de justiça se atenta para escutar o grito

⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*: um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008, p. 72.

silencioso por justiça daqueles que sofreram a violência. “No silêncio dos povos oprimidos, nós ouvimos o chamado silencioso por Deus e por justiça. No gemido da criação explorada desta terra, percebemos a sede por Deus e sua justiça.”¹⁰ O profético brado de dor, de abandono e de impotência, denuncia as forças do mal. “O clamor por justiça é, para os impotentes e humilhados vítimas da injustiça e da violência, o clamor por Deus. Inclusive o silêncio do povo fatigado e sobrecarregado expressa o clamor por Deus e pela sua justiça.”¹¹ Enquanto as vítimas da injustiça e da violência clamam a Deus para que lhes faça justiça, os perpetradores do mal encobrem a sua culpa, a fim de que não haja justiça e não sejam condenados pelas consequências de seus atos.

As pessoas que perpetram crimes, quando se conscientizam de seus atos, se percebem escravas ativas do mal. Se enchendo de culpa, deliberadamente se afundam no círculo vicioso maléfico. “Nós podemos ouvir, por parte de quem perpetra o mal, o brado por Deus e por justiça? Não. Nós o reconhecemos, todavia, em sua cegueira diante daquilo que provocam.”¹² A própria impunidade é algo escandaloso. As atitudes egoístas, cínicas e frias, são um grito contra Deus e contra a justiça. Tanto o silêncio das vítimas como a frieza dos opressores clama por justiça.

O mal não é experimentado apenas individualmente ou socialmente, mas é possível percebê-lo nas estruturas econômicas, políticas e sociais. “Nós existimos hoje em estruturas sociais que fazem os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres.”¹³ A sociedade da competição divide as pessoas em ganhadoras e perdedoras. Os sistemas políticos hodiernos são coniventes com os interesses dos poderosos e oprimem os fracos. Destrói-se sistematicamente a natureza, diminuindo a cada ano a biodiversidade da fauna e da flora nativas, isso tudo à custa de uma ideologia do progresso sem a perspectiva do cuidado.

Apoiando tacitamente a injustiça, todos são culpados em sua passividade. “Somos culpados ante os ‘perdedores’, os pobres, os desfalecidos, a terra e as nossas crianças. O que mais protesta e lamenta aqui não é o mal que fazemos, mas

¹⁰ MOLTMANN, 2008, p. 73.

¹¹ MOLTMANN, 2012, p. 212.

¹² MOLTMANN, 2008, p. 74.

¹³ MOLTMANN, 2008, p. 74.

sim o bem que deixamos de fazer."¹⁴ Vivendo em um sistema injusto, as pessoas estão distantes de Deus, e essa injustiça grita até o céu. Como Nínive escutou a voz do profeta Jonas e se converteu de suas práticas hediondas, assim também os sistemas atuais podem experimentar uma mudança, desde que ouçam as vozes proféticas da dor e do sofrimento que clamam por justiça.

Diferente do direito romano, o Deus de Israel cria a justiça e não somente a constata. Deus é o Senhor da vida e da libertação, que retira o jugo da escravidão, pois sua justiça equivale à sua fidelidade à Aliança, a qual cria liberdade e doa vida. Deus faz justiça aos oprimidos (*Sl* 103,6), aos órfãos, às viúvas e aos estrangeiros (*Dt* 10,18; *Sl* 146,9); liberta o fraco e o indigente (*Sl* 82,4). No Salmo 31,2 a vítima do mal pode clamar: "Salva-me por tua justiça! Liberta-me!". A justiça de Deus se compadece, liberta, salva, instaura o direito e a ordem. Pode também, por isso, ser chamada de misericórdia.

Baseado nessa experiência, Israel vai nutrir a sua esperança. O Messias prometido julgará com justiça a favor dos pobres e dos mansos (*Is* 11,4); Ele irá julgar os povos da terra com justiça (*Sl* 96,13). *Ml* 3,20 chama a Deus de o "sol da justiça" que tem a cura em seus raios. Segundo este modelo mesopotâmico de justiça, "julgar não tem nada a ver com punição, mas com o soerguimento da pessoa e sua salvação, com a colocação de todas as coisas em ordem."¹⁵ É preciso cuidar que o forte não prejudique o fraco, que as viúvas e os órfãos – na Antiguidade os mais desamparados – não deixem de ser socorridos em suas necessidades. Semelhante a isso, o julgamento de Deus não precisa ser temido, pois é solidariedade com as vítimas da violência. O justo juiz sempre já toma a posição em favor da vítima.

3 Jesus Cristo, revelação da justiça de Deus

No Novo Testamento, é possível perceber como as vítimas da violência detêm uma atenção especial no ministério de Jesus. Ele se dedica aos enfermos, aos pobres, aos excluídos, ou seja, aos marginalizados e desconsiderados pela sociedade de seu tempo. "Jesus traz a justiça de Deus aos seres humilhados e

¹⁴ MOLTSMANN, 2008, p. 74.

¹⁵ MOLTSMANN, 2008, p. 75.

abandonados. Abre-lhes as prisões da alma e os coloca de pé."¹⁶ Jesus revela a solidariedade de Deus com as vítimas, restaurando a sua dignidade pessoal e reabilitando-as para a convivência em sociedade.

Jesus realiza um movimento quenótico para aproximar-se das pessoas doentes e das vítimas do mal, o qual culmina com a cruz. "Em seu sofrimento e morte, Jesus trouxe Deus para aqueles que, como ele, foram humilhados. A sua cruz está posta entre as inúmeras cruces que se somaram ao longo da história da humanidade, no caminho sangrento dos poderosos e violentos."¹⁷ Jesus mergulhou fundo no abandono para encontrar com os abandonados. No juízo final descrito por *Mt 25,31-46*, o juiz do mundo identifica-se com os famintos, os sedentos, os doentes e os prisioneiros. A justiça de Deus se orienta para as vítimas, pois seu próprio Filho está entre elas. É consolador para a vítima saber que não está sozinha.

Para Moltmann, "nenhuma pessoa que se torna culpada pode viver de modo consciente nesse estado de culpa. Quando ela o reconhece, perde toda a sua auto-estima e passa a odiar-se."¹⁸ Por isso, a tendência mais comum entre as pessoas é a rejeição da acusação de culpabilidade sobre determinado delito. Quando se reconhece a própria culpa nos olhos das vítimas, a consciência pessoal acusa o perpetrador do mal, o deixando perdido, sem forças para se levantar. Fica-se acorrentado a um passado que rouba a liberdade pessoal e as perspectivas de futuro. O passado não pode ser desfeito, mas sim reeditado, se tornando um novo começo. Isso acontece quando Cristo assume as culpas dos pecadores e os renova em seu mistério pascal.

A morte de Cristo é vista desde a comunidade cristã primitiva como sendo vicária e expiatória pelos pecados dos perpetradores do mal. O paradigma do servo sofredor (*Is 53*), que sendo inocente, tomou sobre si as culpas dos pecadores, sustenta essa teologia da representação. "Cristo morreu por nós. Ele revela em seu destino que Deus não está contra nós, mas a nosso favor."¹⁹ Por meio de Cristo os injustos são justificados (*Rm 4,25*). Isso significa anular o poder do pecado que escraviza e proceder a uma vida renovada. O perdão é necessário para recomeçar.

¹⁶ MOLTSMANN, 2008, p. 76.

¹⁷ MOLTSMANN, 2008, p. 77.

¹⁸ MOLTSMANN, 2008, p. 78.

¹⁹ MOLTSMANN, 2008, p. 78.

Esse processo ocorre em três momentos: a) reconhecimento do sofrimento das vítimas do mal; b) mudança de sentido e reorientação de vida; c) satisfação dos danos provocados às vítimas, tornando a fazer o bem. No juízo final, Deus libertará os perpetradores do mal de suas culpas, e o fará diante das vítimas, pois a justificação das vítimas antecede a de quem perpetra o mal. A justificação de ambos conduz a um novo mundo, superando a desordem caótica do mal e da morte, finalmente reinando Deus em tudo e em todos (1 Cor 15,28).

Tradicionalmente espera-se do juízo final recompensa ou punição, salvação ou condenação, como em um tribunal, no qual há um processo jurídico com acusação, defesa e divulgação da sentença. Deus vem julgar para reordenar e pacificar a criação, transformando-a definitivamente para que esta tome parte em sua vitalidade eterna, pela recapitulação de todas as coisas em Cristo (Ef 1,10). O juízo final é a renovação de todas as coisas em Deus pela "superação definitiva do pecado e a libertação do mal por meio da justiça de Deus."²⁰ Aquele que vem para julgar é o crucificado que experimentou o sofrimento do mundo e que tomou sobre si os pecados da humanidade, fazendo triunfar a justiça de Deus na nova criação eterna. "O juízo final e a nova criação de todas as coisas são como a irrupção do Sol da Justiça do novo dia de Deus. Exatamente por isso, ele não deve ser temido."²¹ É a festa de inauguração da justiça.

Para Israel, o juízo de Javé é intervenção na história com o objetivo de purificar. No pós-exílio, esse tema vai ganhar uma interpretação nacionalista. A intervenção escatológica de Javé "restaurará somente o reino de Israel, no antigo esplendor das tribos reunidas, libertas do domínio estrangeiro e das necessidades, mas também purificadas, feito capaz de assegurar o culto e cumprir santamente a lei."²² Enquanto o rabinismo coloca o acento na questão ética da responsabilidade individual e não tanto étnica, a literatura apocalíptica põe em relevo o juízo último de Deus, e "interpreta o evento escatológico em uma perspectiva meta-histórica e cósmica, como participação no novo éon (αἰών = eternidade), que é uma novidade absoluta em relação ao tempo presente, embora descrito em termos que evocam

²⁰ MOLTMANN, 2008, p. 81.

²¹ MOLTMANN, 2008, p. 81-82.

²² MOIOLI, Giovanni. *L'escatologico cristiano: proposta sistematica*. Milano: Glossa, 1994, p. 77.

mais a transfiguração."²³ O que se acentua é que a ação de Deus como juiz é sempre justa e fiel à Aliança e às suas exigências, enquanto que não necessariamente se encontra no homem essa mesma fidelidade.

Em relação ao conjunto das perspectivas veterotestamentárias, o Novo Testamento traz como novidade essencial a eminente tensão escatológica que retarda o seu cumprimento, que numa ótica sinótica, chama à conversão por uma decisão radical de fé, interpretando o juízo como algo atual e futuro simultaneamente. A parusia possui a centralidade da referência cristológica e a dupla dimensão do juízo individual e universal. "O Reino de Deus, que se concretiza em Jesus, aguarda a decisão do homem: de todos os homens; de cada indivíduo humano."²⁴ O juízo é único como o é o evento salvífico do Reinado em Cristo.

Emerge, sobretudo no cristianismo ocidental, o problema especulativo da imediata retribuição pós-morte. A partir da teologia africana de Tertuliano e Cipriano até Agostinho, e da crise suscitada pela publicação em 1336 da Constituição *Benedictus Deus* por Bento XII, "a morte do indivíduo vem sempre muito decididamente interpretada como passagem real à situação escatológica definitiva."²⁵ Surge a dificuldade de relacionar a dimensão particular do juízo da retribuição imediata no *post-mortem*, com a dimensão universal da retribuição final na escatologia definitiva. Com o declínio do Medievo, o discurso individual é mais acentuado, levando vantagem em relação ao universal.

Perspectivas culturais aceitas acriticamente podem comprometer a compreensão original da mensagem cristã acerca do juízo. Um otimismo exagerado pode levar a reforçar uma teoria da apocatástases. A redução ético-iluminista do juízo pode caracterizar Deus como um vingador da ordem moral, afogando nas águas da racionalidade a dimensão dialógica do mistério salvífico. A interpretação secularizante do juízo e da escatologia aliada à concepção antropologizante de progresso, pode levar a uma escatologia ateísta, assim como uma hermenêutica teológica existencial pode reduzir o juízo à decisão da fé.

²³ MOIOLI, 1994, p. 77.

²⁴ MOIOLI, 1994, p. 78.

²⁵ MOIOLI, 1994, p. 80.

É necessário ter em consideração que “a parusia do Senhor é definitivo juízo para todos os homens e para cada um deles. É dogma de fé”²⁶, cuja afirmação deve ser complementada pela da imediata retribuição *post-mortem*, definição de fé que remonta a Constituição *Benedictus Deus* (DZ 530), o que constitui a realidade do dúplice juízo. O confronto com a perspectiva bíblica questiona a validade de toda sistematização. O problema da coincidência entre morte individual e ressurreição está ligado ao juízo de Cristo, em que prevalece a justiça balizada pela Aliança, e a qual o homem deve corresponder com fidelidade. O juízo divino é fonte de esperança cristã, pois condena o pecado e salva o pecador. “Esperança que não mortifica, mas suscita a responsabilidade e chama à resposta.”²⁷ No entanto, o juízo de Deus no contexto da parusia de Cristo, comporta a possibilidade de uma discriminação definitiva. Nesse sentido, se poderia afirmar que o juízo definitivo corresponde à situação definitiva do homem frente à Cristo, prescindindo de todo mecanicismo ou impessoalidade.

Em Cristo, se realiza a esperança da paz definitiva pela superação das estruturas de pecado que geram a violência e a morte. Para aprofundar essa perspectiva, se faz necessário, nessa última parte do texto, aprofundar a vida e a pregação do próprio Jesus, a sua postura diante da sociedade de seu tempo e as luzes que o seu testemunho pode trazer para a compreensão atual a respeito da justiça e da paz.

4 Em Jesus a paz supera a violência estrutural

Toda a vida e a pregação de Jesus têm como foco o Reinado de Deus. A conflitividade na vida de Jesus se dá em torno do Reinado de Deus, seja no anúncio, nos sinais ou no seu estilo de vida. “Reinado de Deus” é uma expressão sintética da mensagem de Jesus. No Evangelho de Marcos significa seguimento, ensino e cura (endemoniados, doenças físicas), acolhida dos pecadores e as refeições. O Evangelho de Mateus vai citar as bem-aventuranças, dentre elas, “os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3). O Reinado de Deus faz parte da

²⁶ MOIOLI, 1994, p. 83.

²⁷ MOIOLI, 1994, p. 85.

herança da expectativa messiânica que surge com o colapso da monarquia judaica. A mensagem do Reinado de Deus é provocativa e desestabilizadora, pois é uma vocação ao serviço e a uma prática de atenção aos mais necessitados. Essa expressão é relevante por decodificar uma experiência de contraste com o Império Romano. Não é em vão que Jesus é crucificado com a acusação "rei dos judeus" (*Jo* 19,19).

Jesus começa a frequentar o círculo de João Batista e é batizado por ele (*Mt* 3,13-17; *Mc* 1,9-11; *Lc* 3,21-22; *Jo* 1,29-34). João Batista não é uma figura isolada, mas faz parte de um movimento de renovação ou reavivamento do judaísmo. A essa altura o Templo pós-exílico está em Jerusalém sob o domínio romano, como uma espécie de diluição de identidade. Surgem grupos renovadores para recuperar o judaísmo. Os Evangelhos de Mateus e Lucas registram a afinidade da pregação de Jesus com a de João Batista, a qual visava o essencial da tradição judaica: a relação de fidelidade ao mistério de Deus e a prática da justiça (*Mt* 3,1-12; *Mc* 1,1-8; *Lc* 3,1-18); é parte da pregação profética como em Amós, por exemplo. As multidões vêm perguntar a João Batista o que devem fazer, e suas respostas remetem fundamentalmente a fazer o que é correto e o bem aos outros, não manda ir ao Templo oferecer sacrifícios ou outras coisas complicadas da prática de religião exterior.

Jesus entra na água de João Batista: ritual de purificação, mas, sobretudo, de adesão. A tradição focaliza o parentesco, a proximidade, mas esquece do essencial: Jesus vai prosseguir no caminho de João Batista, com o intuito de recuperar a tradição religiosa judaica, simples, não complicada, baseada na justiça e nas relações de proximidade com a transcendência. Jesus reconhece na prática de João Batista um modelo adequado e vai apropriar-se dessa prática possível de universalização. Essa vai ser a prática que Jesus vai exigir de seus seguidores. Interessante que desde o início o que faz aderir ao movimento cristão é o ritual do batismo, "ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as" (*Mt* 28,19), associado à doutrinação, "ensinando-as" (*Mt* 28,20), e é assim ainda hoje.

Jesus entra em contraste com as mentalidades estreitas, compra briga com o Templo, a Lei, a ritualidade e a moralidade social praticada (leis de pureza) que

discriminam. As prostitutas personificavam a desgraça pública da moralidade. "Os publicanos e as prostitutas vos precederão no Reino de Deus" (Mt 21,31). Jesus entra em conflito com a autossuficiência religiosa e a moralidade pública. Anuncia o perdão dos pecados e a possibilidade de conversão. Anuncia um Deus-amor, o Pai, que está sempre disposto a perdoar.

Se Deus está sempre disposto a perdoar, o homem não tem mais pretexto para negar ao outro o seu perdão.²⁸ Isso diminui o número de bodes que se pode sacrificar, exercendo um impacto religioso e econômico na sociedade judaica. Na linha dos profetas que denunciaram o culto hipócrita que encobria a injustiça (Is 1,10-17; Jr 7,1-11), Jesus denuncia o culto como exploração do povo (Jo 2,16; Mc 11,17).²⁹ Se tudo é passível de perdão, quase tudo é permitido, provocando uma reformulação dos critérios do sistema religioso da época, o que desencadeia uma conflitividade cultural. O encontro de Jesus com a Samaritana (Jo 4,5-42) é expressão gráfica de uma ruptura de fronteira cultural. Isso gera um mal estar no *status quo*.

Olhando para Jesus, dá vergonha perceber a forma como as pessoas de hoje lidam com os arquétipos vigentes no âmbito cultural, moral e religioso. Jesus estava à frente da sociedade de seu tempo, enquanto a teologia cristã atual está bem atrás. Infelizmente, muitas vezes a teologia atual é uma teologia de corte, conivente com uma Igreja "retrógrada" em relação à sociedade. Perde-se em senso profético e transformador, perde-se em protagonismo cristão.

Mesmo vivendo em uma sociedade legalista, repleta de tensões ideológicas e de problemas sociais, Jesus é um homem livre dos condicionamentos preconceituosos culturais e religiosos. Jesus cura em dia de sábado (Mc 1,29-31; 3,1-7a), defende a liberdade de seus discípulos diante da interpretação farisaica da Lei (Mc 2,23-26), afirmando sua superioridade sobre a Lei (Mc 2,28). Não se atém às minuciosas prescrições sobre o puro e o impuro na questão dos alimentos (Mc 7,1-23) e no caso de pessoas, não se limitou aos códigos culturais e religiosos que causavam a marginalização social de grupos sociais inteiros (Mc 1,39-45; 5,25-34). Jesus surpreende os seus contemporâneos quando se relaciona com pessoas de má

²⁸ MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo, Paulinas, 1992, p. 87.

²⁹ MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 69.

fama e ainda convida-os a segui-lo (Mc 2,14-17). Jesus transpõe preconceitos dentro e fora de sua sociedade, aceitando também os gentios, que para os judeus eram pessoas cujo contato deveria ser evitado (Mt 8,5-9).

A conflitividade na vida de Jesus não é algo acidental, mas faz parte de sua historicidade. "Na Encarnação, ao assumir nossa humanidade o Filho não foge às vicissitudes da história dos homens"³⁰ Jesus se dispõe a respeitar a realidade conflitiva com uma postura de alteridade. Ao fazer isso, Jesus se expõe ao conflito e propõe uma solução pacífica. No entanto, isso requer que o Império Romano se disponha a chegar a um acordo, assim como as autoridades judaicas. Isso não acontece. No caso de Jesus, a conflitividade leva ao enfrentamento com a autoridade religiosa e civil. Mesmo não se apresentando diretamente contra o Império Romano, a *pax romana* elimina toda resistência e conflitividade.

A maneira como Jesus vivia e o modo como se relacionava com as autoridades judaicas, isso o põe como fator de instabilidade em relação ao Império Romano. "Jesus nunca foi aos palácios dos ditadores. A única vez que entrou num deles, foi conduzido à força, amarrado, para ser julgado e condenado covardemente"³¹ A mensagem e a atividade de Jesus entram em choque com a doutrina e os interesses dos círculos dirigentes. "Quando estes ou seus sequazes perceberam que Jesus antepunha o bem e o desenvolvimento do homem ao sistema legal religioso-político que lhes assegurava sua posição privilegiada, decidiram acabar com ele (Mc 3,1-7a)."³² A postura de Jesus representa uma ameaça à ideologia imperial. A acusação formal foi que Jesus subvertia as pessoas. Resistência à autoridade do Império Romano era algo intolerável.

Jesus entra na realidade criada em uma condição histórica concreta. A cruz é uma das condicionantes e das consequências do modo de viver na Palestina daquele tempo. A condição concreta de fidelidade à vontade do Pai ao longo da vida conduz à conflitividade e à resistência, e traz como consequência histórica a morte na cruz.

³⁰ RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. *Jesus Cristo, Príncipe da Paz: estudo teológico-pastoral da paz bíblica e sua relação com a pessoa e mensagem de Jesus Cristo*. Dissertação (Mestrado em Teologia), PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2002, p. 13.

³¹ MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos: para cristãos e cristãs do novo milênio*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 56.

³² MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 111.

Historicamente, do ponto de vista do Império Romano, a cruz é consequência de uma resistência ou oposição. Todo discípulo de Jesus corre o risco de ter o mesmo destino. O discípulo não é maior que o seu mestre (Lc 6,40). Quem vive o princípio da Encarnação, colherá as consequências. O conflito é inerente à vivência cristã consequente, em um esforço para ser coerente com o que se afirma na fé. Porém, "o cristão não está, pois, condenado ao ideal impossível de reproduzir o que Cristo fez. Ao contrário, ele está entregue à sua consciência, iluminada pelo Espírito, para inventar o que Cristo faria hoje."³³ Em cada tempo e lugar, é algo muito peculiar ser discípulo de Jesus.

A morte de cruz é consequência aos revoltosos. Subversão, impostos e reinado são três acusações contra Jesus. Todo o resto é encenação. O núcleo da acusação é o crime de lesar o Império. Pilatos precisa defender a *pax romana*. Jesus diz: "Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem" (Lc 23,34). Ele não responde à violência com violência. Do que era dividido ele fez uma unidade (Ef 2,12-22). A paz quebra em si mesma a inimizade. Em Jesus, a cruz se torna um sinal profético de ruptura com a violência. "Uma ética política da paz não é uma utopia idealista da paz paradisíaca, mas a confrontação realista com os perigos de um mundo sem paz, porque injusto."³⁴ Jesus rompe com o significado torturador da cruz e com a justificativa de crucificar pessoas. A cruz rompe com o conceito de apatia de Deus, como se Ele fosse indiferente, incapaz de sofrer. A morte de cruz é o preço que se paga por ser o Filho de Deus encarnado na Palestina do séc. I sob o domínio do Império Romano. A morte de Jesus não foi simplesmente um "acidente de percurso", mas é consequência de uma determinada postura social.

Onde está Deus diante do sofrimento, da violência e da morte? Na cruz se revela a compaixão de Deus à humanidade até as últimas consequências. "Pela sua atitude, Jesus revelou às vítimas a compaixão de Deus: Deus está com elas assim também como o próprio Jesus."³⁵ Para a lógica humana linear é incompreensível a crucificação do Filho de Deus; o fato de que Ele possa sofrer ou morrer, é inadmissível, "para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura" (1 Cor 1,23). O

³³ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 270.

³⁴ MOLTMANN, 2012, p. 195.

³⁵ MOLTMANN, 2012, p. 215.

grito de Jesus na cruz é escandaloso e louco, é entrega, é doação radical. A cruz é o momento central dos Evangelhos. Na cruz está condensado todo o amor de que Deus é capaz. "Tendo amado os seus que estavam no mundo, amo-os até o fim" (Jo 13,1). A memória pascal remete à entrega do amor de Deus pela humanidade, a qual culmina com a entrega do Espírito Santo a todos.

É preciso suportar a realidade do sofrimento sem banalizá-lo, e, ao mesmo tempo, sem racionalizá-lo ou aceitá-lo. Nunca se deve aceitar o sofrimento, sobretudo o sofrimento absurdo. A teologia do sacrificalismo justifica o sofrimento dos outros, o *status quo* hediondo. Usar a cruz para justificar a violência é idolatria. Olhar a cruz como solidariedade aos sofredores é diferente que justificar o sofrimento, é denunciá-lo profeticamente. Há uma presença divina no sofrimento humano. Cristo sofre com a humanidade. Segundo Bonhoeffer, cristãos são aqueles que permanecem com Deus quando Ele está sofrendo. Não basta poder e inteligência, é necessária muita convicção. Nuvens carregadas e sombrias avançam ainda hoje sobre os discípulos de Jesus, não só do alto, das elites poderosas, mas também de baixo, daqueles que procuram apenas se beneficiar da religião, querendo sempre mais e mais em sua avidez, obcecados numa visão estreita e imediatista, cujas carências os transformam em pessoas mesquinhas e manipuladoras do sagrado.³⁶ Ser discípulo de Jesus requer senso crítico e conversão de vida, requer tomar o partido daqueles que sofrem por causa das injustiças.

Considerações finais

A cruz é consequência do Amor radical que entra na condição humana até o fim. Não é para satisfazer a ira divina, mas é o peso do amor de Deus que não tem volta, é irreversível, e não se deixa vencer pela resistência humana. A cruz é a ida do Filho até as últimas consequências do Amor. O ser humano rompe o movimento do amor divino em relação a si, bloqueia seu amor a Deus pelo pecado. Jesus, a imagem do ser humano perfeito, vem para o meio da humanidade e por amor, se faz humano e ama a Deus pelos homens; Ele refaz em nome da humanidade esse vínculo de

³⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *Jesus, Filho de Deus e filho de Maria: ensaio de cristologia narrativa*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 80.

amor. O amor não se deixar barrar, vai até as últimas consequências. Segundo Duns Scotus, Jesus não é um remendo na história, como concebe a linha de pensamento de Santo Anselmo, mas Ele é a causa final: em vista dele tudo foi feito (CI 1,16). Mesmo todo o pecado da história humana não foi capaz de quebrar o plano de Deus, apesar de complicá-lo e de tentar rompê-lo e eliminá-lo.

Em Jesus, a desobediência humana foi anulada, o ódio foi supresso. Não foi possível vencer o amor com o ódio e a maldade. A cruz é a prova de que, mesmo matando, a humanidade não conseguiu destruir o amor. A violência é anulada pelo amor, por não conseguir anular o amor. Qualquer ato de violência é sempre contraditório ao amor de Deus. Fazer justiça com vingança é contradizer o amor divino expresso na cruz. A paz "harmoniza todas as diversidades. Supera qualquer conflito numa nova e promissora síntese" (EG 230). A justiça verdadeira consiste na reconciliação. John Sobrino diz que a cruz é mais uma causa exemplar que eficiente. É exemplo e motivação para a busca do amor que vence a violência e busca a reconciliação e a paz. Que Jesus Cristo crucificado e ressuscitado seja a inspiração e a força daqueles que buscam a paz pela superação das injustiças que solapam a vida em nossa sociedade.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Vol. 1. 4. ed. Paris: Bibliopolae, 1939.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 411-429.

DENZINGER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Barcelona: Herder, 1955.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra*: sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Disponível em https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em 15/01/2018.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Pacem in Terris*: sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Disponível em http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em 15/01/2018.

LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários. Disponível em https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 15/01/2018.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo, Paulinas, 1992.

MOIOLI, Giovanni. *L' "escatológico" cristiano*: proposta sistematica. Milano: Glossa, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*: um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos*: para cristãos e cristãs do novo milênio. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MYSTERIUM SALUTIS. *Compêndio de dogmática histórico-salvífica*: do tempo para a eternidade. Vol. 2: justiça, pecado, morte e perdão. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1984.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. Disponível em http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em 15/01/2018.

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno*: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL

aniversário da encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum*. Disponível em https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em 15/01/2018.

RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. *Jesus Cristo, Príncipe da Paz: estudo teológico-pastoral da paz bíblica e sua relação com a pessoa e mensagem de Jesus Cristo*. Dissertação (Mestrado em Teologia), PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2002.

SUSIN, Luiz Carlos. *Jesus, Filho de Deus e filho de Maria: ensaio de cristologia narrativa*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONVERSÃO PESSOAL DIANTE DO REINO DE DEUS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-20>

Vitor Galdino Feller²

Introdução

A expressão "conversão pessoal" tem se tornado corriqueira nas falas dos agentes de pastoral, nos planos e projetos de ação evangelizadora. No Documento de Aparecida é frequente aparecer junto com a locução "conversão pastoral". Considerando que o termo conversão implica em mudança de direção, de mentalidades, de práticas, essas expressões deveriam deixar claro o novo objetivo para onde se volta a direção, o critério de exigências que mudam as mentalidades e práticas. Isso nem sempre fica evidente. Fala-se de conversão em sentido geral; ou, numa linguagem algo abstrata, de "mudança de vida integral" (DAp 226), de conversão "para combater o pecado" (DAp 175), "que nos faz participar do triunfo do Ressuscitado e inicia um caminho de transformação" (DAp 351), que "requer que as comunidades eclesiais sejam comunidades de discípulos missionários ao redor de Jesus Cristo" (DAp 368); relaciona-se conversão "ao seguimento em uma comunidade eclesial e a um amadurecimento de fé na prática dos sacramentos, do serviço e da missão" (DAp 289). Há, todavia, em Aparecida, uma frase de onde se pode extrair algo mais concreto: a conversão para o Reino, a partir do Reino. "A conversão pessoal desperta a capacidade de submeter tudo a serviço da instauração do reino da vida" (DAp 366). O documento fala em reino da vida; pode-se ver aí algo mais, que aponta para a concretude do Reino de Deus, pregado e iniciado por Jesus de Nazaré.

Daqui surgem perguntas: Por que a boa notícia desse Reino exige conversão,

¹ Este texto foi originalmente publicado em *Atualidade Teológica* XXV/67, p. 175-191.

² Professor da FACASC. Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Itália.

mudança de mentalidade e prática? Em que medida o Reino de Deus, núcleo da mensagem e da prática de Jesus, é o critério que verifica e qualifica a conversão pessoal dos fiéis? Os atuais seguidores de Jesus são de fato convertidos ao Reino? A adesão ao Reino de Deus é, também hoje, a verdadeira medida de engajamento no movimento de Jesus, de seguimento de sua práxis e missão?

O Reino de Deus, anunciado e iniciado por Jesus de Nazaré, é ofertado gratuitamente a todos. É o Evangelho de Deus, "não é um discurso meramente informativo, mas 'performativo', não simples comunicação, mas ação, força eficaz que entra no mundo para curar e transformar".³ Diante dele todos são convidados a converterem-se, a fim de poderem entrar nele e gozarem de sua felicidade. Oferta da graça, o Reino exige, contudo, conversão. "O Reino de Deus está próximo. Convertetivos e crede na Boa Nova" (Mc 1,15).

Para compreender a conversão pastoral, da qual tanto se fala nos discursos e documentos da Igreja, sugere-se considerar as respostas que os diferentes grupos deram à proposta de Jesus, vendo-as como paradigmáticas para os nossos tempos. Os pobres, destinatários naturais do Reino, o acolhem com alegria. Os discípulos, chamados a entender e aceitar a estratégia libertadora e conflitiva de Jesus no anúncio do Reino e a rejeição do antirreino, seguem Jesus até o fim. As autoridades religiosas e políticas, aprisionadas nos mecanismos ativos da opressão, rejeitam o Reino. Diante dessas diferentes respostas, somos hoje interpelados à verdadeira conversão ao Reino, tornando-nos dispostos a pregá-lo e a vivenciá-lo do mesmo modo como Jesus.

1 A conversão dos destinatários do Reino: alegre acolhida

Dos pobres, doentes, pecadores, mulheres, que não eram bem vistos pela religião oficial e pela sociedade política, Jesus pediu a acolhida alegre do anúncio do que o Reino iria fazer em favor deles.⁴ O Reino lhes foi anunciado com gratuidade, "não é um mérito deles, e menos ainda a consequência de um valor que a pobreza

³ RATZINGER, J./BENTO XVI. *Jesus de Nazaré*. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007, p. 58.

⁴ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 161-183.

teria".⁵ Não havia condição ou exigência para entrar no Reino a não ser a acolhida alegre e a tomada de consciência de sua miséria, de sua própria dignidade de filhos de Deus, de sua condição de destinatários e sujeitos do projeto divino em favor da vida para todos, a começar dos últimos. Eram destinatários privilegiados do Reino,⁶ não por serem moralmente bons ou possuidores de determinadas qualidades subjetivas, mas simplesmente por serem necessitados. E porque o amor de Deus é essencialmente compassivo, "porque Deus é 'humano', porque não pode aguentar essa situação e vem para cumprir sua vontade sobre a terra: que a pobreza cesse sua obra destruidora de humanidade".⁷ Deus chega com poder para governar e irá fazê-lo provocando reversão da atual situação de miséria e sofrimento do povo. "No Reino que ele há de estabelecer, recompensará os que sofrem injustamente neste mundo".⁸

Sendo primeiramente destinatários do Reino, em vista de sua própria humanidade, os pobres também foram chamados a serem sujeitos do Reino. De fato, Jesus aproveitou todas as ocasiões a sua disposição para tornar sujeitos conscientes do anúncio do Reino todos aqueles que foram tocados por sua obra salvífico-libertadora, que chegava gratuitamente aos que dela necessitavam. Tocados em primeira mão pelos sinais do Reino,⁹ podiam experimentar a proximidade e a presença de Deus e de sua misericórdia, "a realeza de Deus sobre o mundo, a qual de um modo novo se torna acontecimento na história".¹⁰ De descrentes que eram de sua própria dignidade, tornavam-se mensageiros da maravilhosa boa nova do Reino, que acontecia em sua própria história.

Nas parábolas do Reino e em outros ensinamentos, como as bem-aventuranças, por exemplo, Jesus lhes anuncia a proximidade e a certeza da vinda

⁵ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 164.

⁶ BATTAGLIA, V. *Gesù Cristo luce del mondo*. Manuale di cristologia. Roma: Antonianum, 2013, p. 95-99.

⁷ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 164.

⁸ MEIER, J.P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. II/2: Mensagem. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 115-136 (aqui: 136).

⁹ MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2010, p. 299-300.

¹⁰ RATZINGER, J./BENTO XVI. *Jesus de Nazaré*. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007, p. 64.

do Reino, na alegria incondicionada que se aproxima dos que têm tanta necessidade de paz e esperança. "Os pobres definem o Reino porque serão seus possuidores. Para eles é que ele vem. A ponto de que aqueles que estão em situação oposta deverão responder logicamente ao anúncio de sua chegada com um *ai!* de dolorosa surpresa".¹¹

Também hoje os discípulos missionários de Jesus são convocados ao anúncio messiânico do Reino e à denúncia profética do antirreino, tornando-se solidários com os pobres, pecadores, doentes, dos que sofrem nas periferias geográficas e existenciais, "seja qual for a situação moral ou pessoal em que se encontrem" (DP 1142), vendo neles a carne de Cristo, e, de outra parte, denunciando a idolatria do mercado, a globalização excludente, que marginaliza esses mesmos pobres (EG 53-58).

No anúncio querigmático do Reino de Deus, como seu sacramento, germe e instrumento, a Igreja é chamada a continuar a obra taumatúrgica e didática de Jesus, que, em tudo o que fez e disse, foi sempre uma boa notícia para os pobres. Nosso compromisso com o Reino de Deus nos leva a fixar o olhar naqueles que seriam hoje os escolhidos de Jesus como primeiros destinatários do anúncio do Reino. Para evangelizar do jeito de Jesus de Nazaré, a Igreja deve escolhê-los também como prioridade em seus projetos e agendas. Eles são hoje não somente os destinatários, mas os primeiros e principais sujeitos do Reino de Deus.

Desde Medellín, os documentos do episcopado latino-americano vêm atualizando a lista dos pobres e sofredores e excluídos nos quais somos chamados a ver e amar o rosto do próprio Cristo. A lista é enorme: famintos, migrantes, vítimas do narcotráfico e do tráfico de pessoas, refugiados de guerras e de catástrofes climáticas, migrantes que não encontram acolhida, desaparecidos, doentes, toxicodependentes, idosos desamparados, menores abandonados, crianças vítimas da exploração sexual, da pornografia e do trabalho infantil, mulheres maltratadas, desempregados, pessoas que vivem na rua das grandes cidades, indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra (DM 1.1.; DP 31-39; DSD 178; DAp 402). Nesses rostos de excluídos, além de vermos o rosto do Cristo sofredor, vemos também o

¹¹ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 164.

rosto das multidões, de pobres e pecadores, de doentes e endemoninhados, de mulheres e estrangeiros, aos quais Jesus anunciou preferencialmente o Reino. A eles cabe-nos hoje anunciar gratuitamente a boa notícia do Reino de Deus, pedindo-lhes unicamente que se conscientizem de sua dignidade e acolham, com alegria, a compaixão misericordiosa do Pai, revelada nas palavras e ações dos discípulos missionários de seu Filho Jesus Cristo. Nessa acolhida alegre e incondicional, já estarão, também eles, entrando na dinâmica do Reino e comprometendo-se com seu anúncio e manifestação do mundo atual.

Trata-se aqui da opção pelos pobres, que é "mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica" (EG 198), impulsionada na prática pastoral da América Latina, a partir das indicações do Concílio Vaticano II, que propôs à Igreja seguir o caminho da pobreza e da perseguição de seu fundador, reconhecendo-o e servindo-o nos pobres, com o intento de aliviar-lhes as necessidades (LG 8).

Na conferência de Puebla, a Igreja latino-americana explicitou essa página do Concílio nestes termos:

A Conferência de Puebla volta a assumir (...) uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação (DP 1134).

Desde então o magistério pontifício também assumiu essa proposição para a Igreja em todo o mundo. São João Paulo II afirmou que fez sua a opção pelos pobres, tornando-a preocupação central de sua ação pastoral, "já que esta é a eterna mensagem do Evangelho: assim o fez Cristo, assim fizeram os apóstolos, assim fez a Igreja no decurso de sua história duas vezes milenar".¹²

Diante dos pobres deste mundo, para ser fiel ao seu Senhor, a Igreja deve estar em comunhão com os pobres e constituir-se de comunidades que vivam a pobreza, de modo a "sacudir a todos para que estejam despertos, para compreenderem a

¹² JOÃO PAULO II. *Discorso di Giovanni Paolo II ai cardinali, ai membri della famiglia pontificia e alla curia romana, n. 9.*

propriedade apenas como serviço, para contraporem à cultura do ter uma cultura da liberdade interior e assim criarem os pressupostos para a justiça social".¹³ No discurso de abertura dos trabalhos da Conferência de Aparecida, Bento XVI afirma: "A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (cf. 2 Cor 8,9)".¹⁴

E o Papa Francisco insiste que o núcleo da ação evangelizadora é ver e amar Cristo na carne dos pobres, emprestando-lhes a nossa voz nas suas causas, sendo seus amigos, escutando-os e acolhendo "a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles" (EG 198).

2 A conversão dos colaboradores do Reino: profetismo martirial

Dos seus discípulos e seguidores e colaboradores, que fizeram opção pelo Reino, em princípio até as últimas consequências, Jesus exigiu as qualidades próprias da missão. Qualidades proféticas como o heroísmo e a entrega da própria vida, no enfrentamento dos conflitos advindos dessa missão. Jesus ajudou-os a compreender os mecanismos do aparelho ideológico e religioso que ocasionava opressão dentro de Israel. Levou-os a distinguir entre a concepção libertadora da revelação divina em oposição à outra concepção de revelação, própria das autoridades político-religiosas, que eram fonte de opressão. Jesus abriu-lhes a mente para o entendimento de sua teologia global, anti-ideológica, em sua oposição à teologia do *status quo* dos fariseus, escribas e doutores da lei e dos sacerdotes do Templo. Por isso, "advertia seus discípulos que hostilidade e perigos poderiam estar reservados a eles no futuro, assim como a ele próprio".¹⁵

Fundamento para essa mudança de mentalidade e de nova compreensão da religião e de sua dimensão sócio-política foi a conversão para Deus.¹⁶ Os discípulos

¹³ RATZINGER, J./BENTO XVI. *Jesus de Nazaré*. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007, p. 81.

¹⁴ BENTO XVI. Discurso na sessão inaugural da V Conferência-Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, in: *Palavras do Papa Bento XVI no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 111.

¹⁵ MEIER, J.P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. III/1: Companheiros. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 70-89 (aqui: 70).

¹⁶ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*. I – A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 202-284; CASTILLO, J.M. *Jesus*. A humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 105-130; 170-223.

de Jesus foram chamados a fazer a experiência de um Deus que é Pai, ao mesmo tempo bom e exigente.

Com esse Deus que é bom Jesus tem uma relação de extrema confiança e ensina os discípulos a se abandonarem ao amor desse Deus que é Pai. Apresenta-o como Deus da misericórdia, do perdão, da ternura (Lc 3,36; 15,11-32). Um Deus à mercê dos seres humanos. Um Deus a quem se chega não pelo poder, mas pelo amor. O Deus de Jesus não é autoritário e opressor, como o apresentavam o legalismo dos fariseus e o sacrificalismo dos sacerdotes. Por seus gestos de carinho e bondade para com os pobres e doentes, para com os excluídos da religião e da sociedade, Jesus é o protossacramento desse Deus compassivo e indulgente. As multidões, que se sentiam afastadas de Deus, por não conseguirem dar conta de todos os preceitos impostos pelos donos da religião, viam em Jesus a visita e a aproximação de Deus (Lc 7,16). Diante desse Deus os discípulos foram se entregando ao seguimento de Jesus e à acolhida de sua proposta: o Reino de Deus, Reino de vida em abundância para todos (Jo 10,10).

Os discípulos também aprenderam que, para Jesus de Nazaré, Deus-Pai é exigente. A bondade e aproximação de Deus não impediam que Jesus o experimentasse também como um Deus transcendente, totalmente outro e, por isso, exigente.¹⁷ Um Deus diante do qual Jesus está disponível, numa entrega incondicional, vivendo sua humanidade concreta. Um Deus que não se deixa enredar e manipular pelas mediações humanas da lei e do sacrifício, como o imaginavam os fariseus e sacerdotes. Não um Deus à mão do ser humano, mediado pelo poder terreno da religião e da política, mas um Deus totalmente outro. Primeira e fundamental exigência que Deus transcendente e totalmente outro faz a Jesus e, por consequência, aos discípulos, é a da convergência total para com seu projeto: Jesus e os discípulos devem buscar sempre a vontade de Deus, escolher sempre o bem concreto que Deus pede a cada momento. Jesus e os discípulos têm que deixar Deus ser Deus, não podem manipular a Deus a seu bel-prazer, mas devem deixar-se guiar por Deus.

¹⁷ LOHFINK, G. *Jesus de Nazaré. O que ele queria? Quem ele era?* Petrópolis: Vozes, 2015, p. 282-298.

Assim, vendo em Jesus alguém totalmente convertido e convergido para o Pai, Deus bom e exigente, os discípulos são interpelados à conversão religiosa ao Deus do Reino, são impelidos ao primado de Deus, a pôr Deus em primeiro lugar, a buscar antes de tudo o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6,33).

Assim convertidos a Deus e ao seu Reino, a eles foi confiado o mistério do Reino de Deus (Mt 13,11; Mc 4,11), que, por sua vez, só podia ser percebido na contradição do antirreino proposto e realizado pelos chefes político-religiosos. O discipulado de Jesus não se concebia sem a compreensão global desse conflito básico. O discipulado implicava em conhecer e enfrentar o fermento dos fariseus e saduceus e herodianos, metáfora para o conceito de ideologia opressora. Os discípulos precisavam das qualidades do próprio Jesus. "Qualidades proféticas, com toda a clarividência, heroísmo e entrega que o profetismo implica, e que implicou de modo particular Jesus, por causa do conflito que essa missão gera com interesses não menos urgentes por estarem disfarçados".¹⁸ Associando os discípulos à tarefa de anunciar o Reino, a bondade do Pai, a confiança no Pai, Jesus também lhes confiava a tarefa de dismantelar os mecanismos da opressão ideológico-político-religiosa do antirreino.

Tratava-se de uma nova imagem do ser de Deus e, correlativamente, uma nova percepção do agir de Deus, a prática do Reino e a denúncia do antirreino. Um Deus compassivo e comprometido com os que sofrem, "um Deus 'obrigado' por fidelidade a si mesmo a lutar contra a ideologia que instrumentaliza a lei religiosa como arma de opressão",¹⁹ um "Deus (que) se considera responsável pelo êxito de sua criação, que está associado à plena humanização dos homens à sua semelhança, que é ao mesmo tempo a condição e o fruto de sua adoção filial por Deus".²⁰ Tratava-se de uma ação ao mesmo tempo política e religiosa: "a uma nova 'política' corresponde uma nova noção de Deus. À medida que Jesus põe em prática a estratégia do Reino

¹⁸ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 212.

¹⁹ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 183.

²⁰ MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol. II: Nascimento. São Paulo: Loyola, 2010, p. 427-432 (aqui: 431).

de Deus, aparecem novas facetas do rosto divino".²¹ Jesus foi tanto mais político na prática (o agir do Reino), quanto mais religiosa era sua pregação (o ser de Deus). Tratava-se de uma opção clara: "Ninguém pode servir a dois senhores (...) Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro" (Lc 16,13). Jesus incorporou os discípulos a uma tarefa perigosa, tal como a sua própria, que poderia terminar no desenlace lógico do conflito produzido por sua pregação e práxis, o destino de morte.

Os atuais seguidores de Jesus também são chamados ao anúncio querigmático do Reino de Deus tendo consciência dos conflitos a serem enfrentados, assumindo decididamente o profetismo crítico diante das maldades produzidas pelos poderes do mundo e dispondo-se a ter o mesmo destino trágico do Mestre.

O Documento de Aparecida interpela os discípulos missionários a seguirem o Mestre assumindo seu estilo de vida: a obediência ao Pai, a prática das bem-aventuranças, a compaixão diante da dor humana, a proximidade aos pobres e aos pequenos, a fidelidade à missão, o amor serviçal até à doação da vida (DAP 139-140). E conclui: "Identificar-se com Jesus Cristo é também compartilhar seu destino" (DAP 140).

3 A conversão das autoridades religiosas: deslocamento radical

Há uma exigência maior de radical mudança de mentalidade, que Jesus faz ao grupo dos chefes religiosos, àqueles que definiam oficialmente qual era a vontade de Deus.²² Deveriam passar de uma segurança opressora da letra à insegurança libertadora da opção pela dinâmica do Reino. Deveriam passar da interpretação da lei na base de princípios abstratos para a interpretação a partir de dados concretos da vida.²³ Jesus exigiu nova hermenêutica. Só a sintonia com os preferidos do Reino, pobres, doentes, estrangeiros e marginalizados da religião oficial e da sociedade excludente, é que abriria o coração dos chefes religiosos à interpretação correta de

²¹ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 183.

²² SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 186-207.

²³ Por exemplo, em Mc 3,1-5, estava em jogo, de um lado, o princípio do sábado e, de outro, a vida do paralisado.

Deus, da lei e dos profetas e da própria mensagem de Jesus, do Reino de Deus que ele pregava.

Numa atitude conflitiva e perigosa, Jesus assumiu o enfrentamento do poder religioso, ideológico e político, o que o levou a tornar-se mártir do Reino.²⁴ O movimento de Jesus teve que haver-se com grupos que competiam pela "aceitação e adesão do povo de Israel, ou, em outros termos, pelo poder, autoridade ou influência necessários para governar Israel", os fariseus, os saduceus, os essênios e os zelotas, contra os quais Jesus se posicionou por formas marcadamente diferentes.²⁵ Jesus desmascarou os que se identificavam falsamente com a Lei (legalismo), com normas religiosas, e que não viviam em nome do mistério que se deveria expressar nas normas. Jesus desmantelou sistematicamente, por meio de parábolas polêmicas e de controvérsias teológicas, a ideologia religiosa mantida por eles. A estratégia global de Jesus desmontou o mecanismo ideológico com que os próprios pobres faziam da religião que praticavam um instrumento de opressão em benefício dos poderosos de Israel. A polêmica de Jesus contra as autoridades religiosas de Israel adquiria radicalidade maior: desmontando o mecanismo de opressão que exerciam, Jesus os acusava de servirem-se do poder religioso para proveito próprio. A conversão exigida das autoridades pela pregação e práxis do Reino implicava em "passar da segurança (opressora) da letra à insegurança (libertadora) do ter que optar pelos pobres. Só a sintonia com estes e com seus interesses abrirá o coração à interpretação correta de Deus".²⁶ Assim, a crítica de Jesus aos chefes religiosos e políticos pretendia abrir a autoridade, manipulada por eles, à dimensão da pertença a Deus.

Isso vale também hoje para as autoridades da Igreja – ministros ordenados, lideranças leigas, coordenadores das diversas pastorais e movimentos. Sob o ponto de vista da fé, a autoridade na Igreja hoje é continuidade real da missão que Jesus recebeu do Pai (Lc 10,16). Jesus elevou esta autoridade-serviço ao assumi-la em sua intimidade com o Pai: "como o Pai me enviou, eu vos envio" (Jo 20,21). Nesta

²⁴ PAGOLA, J.A. *Jesus. Aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 399-484.

²⁵ MEIER, J.P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. III/2: Competidores. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 354.

²⁶ SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 204.

autoridade, que nunca pode ser autoritarismo (pois não é autoridade própria, mas recebida de Cristo), a Igreja toda, também os ministros, devem ser ouvintes e servidores desta sua origem. A autoridade da Igreja constitui-se em ser anunciadora da esperança para todos, em primeiro lugar aos mais desesperados, seja em termos sociológicos seja em termos existenciais.

Nesse sentido, será preciso insistir na conversão das autoridades religiosas. Muitos pensam que não se pode repetir hoje o que acontecia no tempo de Jesus. Supõe-se, erradamente, que a Igreja, por sua transcendência e missão reconciliadora, não exerça nenhum papel de exclusão, opressão e violência. O pecado dessas autoridades é tanto maior quanto mais se consideram justos e sem necessidade de conversão. Esse pecado é um crime religioso, pois em nome de Deus a autoridade é exercida para criar uma relação de indiferença e exclusão com os fracos e pequenos, pobres e pecadores. Desse modo, as autoridades religiosas tornam-se, então, também hoje, pecadores imperdoáveis, já que a justiça que creem possuir lhes fecha o caminho de uma possível conversão. O perdão de Deus só será possível na medida em que se converterem à nova hermenêutica: interpretar as leis de Deus a partir de ações em favor dos necessitados.

Não se trata, é claro, de entender esta “nova hermenêutica” no sentido de analisar o conteúdo evangélico só a partir da práxis, com o risco de diminuir a força do chamado de Jesus Cristo. Por isso, a conversão das autoridades religiosas se deve dar não só em nome de uma nova hermenêutica, mas, sobretudo, em nome da radicalidade da pertença de qualquer autoridade à fonte da revelação, o próprio Deus. A Igreja inteira é de Cristo; qualquer autoridade na Igreja é exercida a partir dele e em nome dele. A partir daqui se opera uma visão realmente libertada da autoridade, no sentido da descoberta da origem da fé, inclusive da autoridade que não é do ser humano, mas de Jesus Cristo.

A crítica recorrente que o papa Francisco faz a respeito do clericalismo e do carreirismo de muitos clérigos põe-se na esteira da crítica de Jesus aos chefes religiosos do seu tempo. O papa adverte que corre-se hoje o risco do mundanismo espiritual. O clérigo mundano é apegado à segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário; analisa e classifica os demais, em vez de lhes facilitar o acesso à graça; pretende dominar o espaço da Igreja; tem um cuidado

exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, mas não se preocupa com a real inserção do Evangelho na vida concreta do povo; transforma a vida da Igreja numa peça de museu ou numa posse de poucos; é fascinado pelo poder, quer mostrar conquistas sociais e políticas; é atraído pelas dinâmicas de autoestima e de realização autorreferencial; deixa-se envolver numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções; desdobra-se num funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações, onde o principal beneficiário não é o povo de Deus, mas a Igreja como organização; encerra-se em grupos de elite, não sai realmente à procura dos que estão sedentos de Cristo (EG 93-97). Segundo o Evangelho de João, o "mundo" é aquilo que não vive segundo a vontade do Pai, não aceita o ensinamento nem o exemplo de Jesus. O clero mundano é aquele que não vive a alegria das bem-aventuranças, que, portanto, não tem o coração livre para Deus e não é luz para outras vidas, não está comprometido, em nome do Evangelho, com os pequenos e últimos, não se abre ao Reino de Deus proposto por Jesus de Nazaré.

O anúncio querigmático do Reino de Deus passa pela conversão das autoridades religiosas. Uma conversão que passa pela razão e pelo coração. Pela razão, por meio de uma nova hermenêutica que dê capacidade para entender os valores do Reino em sua oposição aos valores do mundo, para diferenciar a lógica de Deus, fundada no amor a todos, da lógica do mundo, do mercado, da moda, da mídia, fundada na exclusão das majorias e das minorias. Uma conversão que diga não à idolatria do mercado e à economia que mata (EG 53-58). Que passa também pelo coração, por meio de uma verdadeira mudança de atitudes e agendas, com prioridades existenciais e efetivas em favor do projeto de Deus. O convite do papa Francisco, a buscar uma Igreja pobre, com os pobres e para os pobres, põe-se na linha do ensinamento de Jesus. "Este é, sem dúvida, um dos primeiros sinais com que a comunidade cristã se apresentou no palco do mundo: o serviço aos mais pobres".²⁷

As autoridades religiosas são interpeladas a assumir para si a crítica do cardeal Ratzinger acerca da sujeira na Igreja. Certamente não só a sujeira da

²⁷ FRANCISCO. *Mensagem do Santo Padre Francisco para o 1º. Dia Mundial dos Pobres*. XXXIII Domingo do Tempo Comum (19 de novembro de 2017), n. 2.

pedofilia, como se costuma interpretá-la, mas de sua verdadeira causa: o uso perverso da autoridade. “Quão pouca fé existe em tantas teorias, quantas palavras vazias! Quanta sujeira há na Igreja, e precisamente entre aqueles que, no sacerdócio, deveriam pertencer completamente a ele! Quanta soberba, quanta autossuficiência!”²⁸

4 A conversão de todos

Todos na Igreja são chamados à conversão, a fim de poderem acolher e anunciar o Reino. A Igreja existe para evangelizar. Ela nasceu do anúncio da boa notícia da libertação integral do ser humano e da sua elevação à vida divina. Vive desse anúncio e para esse anúncio. Para pôr-se ao serviço do Reino e, desse modo, indicar a todos o Reino na sua plenitude eterna, a Igreja se serve de muitos meios. Entre eles, o anúncio da Palavra, os sacramentos, que encontram seu ápice na Eucaristia, a oração, a religiosidade popular, as ações caritativas, meios que, embora possam adquirir manifestações de ordem política, econômica ou social, são, em sua interioridade e inteireza, de natureza religiosa e sobrenatural.

No entanto, em vez de tornar-se sempre e cada vez mais uma Igreja em saída, sempre disponível à evangelização, a ser germe, sinal e instrumento do Reino, deixa-se por vezes cair na tentação da acomodação às estruturas do mundo, “uma Igreja satisfeita consigo mesma, que se acomoda neste mundo, que é autossuficiente e se adapta aos critérios do mundo”, uma Igreja que dá “à organização e à institucionalização uma importância maior do que dá ao seu chamamento a permanecer aberta a Deus e a abrir o mundo ao próximo”.²⁹

Anunciar Jesus é falar de seu Reino. O anúncio do Reino de Deus está de tal modo no centro da missão de Jesus que ele mesmo é a Boa-Nova. Há nele, no dizer de João Paulo II, “identidade entre mensagem e mensageiro, entre o dizer, o fazer e o ser (...), total identificação com a mensagem que anuncia: proclama a ‘Boa Nova’ não só por aquilo que diz ou faz, mas também pelo que é” (RM 13).

²⁸ RATZINGER, J. *Pregação na IX Estação da Via-Sacra da Sexta-feira Santa de 2005*.

²⁹ BENTO XVI. *Discurso no Encontro com os Católicos Comprometidos na Igreja e na Sociedade*. Konzerthaus de Friburgo, 25 de setembro de 2011, na visita apostólica à Alemanha.

Ao pregar a pessoa e o querigma de Jesus Cristo, a Igreja deve pregar o Reino que ele pregou e iniciou. A Igreja de nossos tempos deve voltar às fontes para, na imitação e no seguimento de seu Mestre, retomar de modo claro a pregação do Reino de Deus para todas as pessoas e todos os povos. Segundo Paulo VI, "aqueles que acolhem com sinceridade a Boa Nova (...) reúnem-se, portanto, em nome de Jesus para conjuntamente buscarem o Reino, para o edificar e para o viver (...) A Boa Nova do Reino que vem e que já começou, de resto, é para todos os homens de todos os tempos" (EN 13).

Esperança e espera pelo Reino que vem e coragem para superar as provações enquanto ele não chega à sua plenitude. O que viveram os judeus antes de Cristo, cabe agora aos convertidos à mensagem do Senhor. Não se pode esquecer que "essa espera (...) é a marca de uma esperança invencível no futuro, e que ela nasceu da coragem com que esse povo (judeu) superou (...) inúmeras provas tão cruéis".³⁰

Conclusão

O anúncio e a prática do Reino de Deus por Jesus de Nazaré afetou positivamente a vida de muitas pessoas. Cegos, surdos e paralíticos receberam a cura, leprosos foram purificados, mortos foram reanimados, aos pobres foi anunciado o Evangelho, ricos descobriram o caminho da partilha e da solidariedade, famintos se saciaram, pecadores foram acolhidos com misericórdia e perdão, mulheres foram incluídas na prática religiosa. Foram muitos os que não se escandalizaram da missão messiânica e profética de Jesus (Lc 7,21-23) e encontraram nele o sentido de sua vida.

Muitos dos que foram afetados positivamente se tornaram seus discípulos. Além dos apóstolos, muitos homens e mulheres passaram a fazer parte do movimento messiânico de Jesus. Constituíram-se membros da Igreja primitiva, saíram pelo mundo a pregar a Boa Nova do Reino. Sofreram incompreensões, calúnias, perseguições e até o martírio na fidelidade ao Reino.

³⁰ MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 274 (parêntesis meu).

Muitas pessoas, porém, foram afetadas negativamente pelo Reino, por resistirem à sua compreensão e acolhida. Fariseus, escribas e doutores da Lei fecharam-se em sua interpretação legalista da Lei, o jovem rico agarrou-se a seus bens terrenos, sacerdotes do Templo permaneceram rígidos em sua insistência nos sacrifícios como meio de encontro com Deus em vista da pureza ritual, chefes políticos como Herodes e Pilatos mantiveram-se apegados a seu poder, soldados romanos permaneceram fiéis a seus chefes na linha da execução dos que ousassem afrontar o poder.

Vimos que a conversão pessoal, de que tanto se fala na linguagem eclesio-pastoral dos últimos tempos, implica uma adesão ao Reino. Diferentemente dos chefes religiosos e políticos, que permaneceram fechados em suas mentalidades, posições e práticas religioso-idolátricas, a conversão pessoal implica a acolhida jubilosa do Reino, o engajamento em seu anúncio messiânico e a coragem da denúncia profética do antirreino, com correspondente mudança de interesses e práticas.

Pode-se dizer, então, que a conversão pessoal “desperta a capacidade de submeter tudo a serviço da instauração do reino da vida”³¹, enquanto aponta para a concretude do Reino de Deus, pregado e iniciado por Jesus de Nazaré. Trata-se da conversão para o Reino, a partir do Reino. Trata-se de pregar e viver o Reino do mesmo modo como Jesus.

Lista de abreviaturas e siglas

DAP – Documento de Aparecida. In: V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Aparecida*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

DM - Documentos de Medellín. In: II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Conclusões de Medellín*, 6ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

³¹ DAp 366.

DP – Documento de Puebla. In: III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*. 7ª. Ed. São Paulo: Loyola, 1979.

DSD – Documento de Santo Domingo. In: IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. Documento de Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1992.

EG – Evangelii Gaudium. In: Francisco. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

EN – Evangelii Nuntiandi. In: Paulo VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

LG - Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II. In: *Concílio Ecumênico Vaticano II. Documentos*. Brasília: CNBB, 2018, p. 75-174.

RM – Redemptoris Missio. In: João Paulo II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Referências

BATTAGLIA, V. *Gesù Cristo luce del mondo*. Manuale di cristologia. Roma: Antonianum, 2013.

BENTO XVI. Discurso na sessão inaugural da V Conferência-Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, in: *Palavras do Papa Bento XVI no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.

BENTO XVI. *Discurso no Encontro com os Católicos Comprometidos na Igreja e na Sociedade*. Konzerthaus de Friburgo, 25 de setembro de 2011, na visita apostólica à Alemanha. Disponível: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html. Acesso: 3/1/2020.

CASTILLO, J.M. *Jesus*. A humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

FRANCISCO. *Mensagem do Santo Padre Francisco para o 1º. Dia Mundial dos Pobres. XXXIII Domingo do Tempo Comum (19 de novembro de 2017), n. 2.* Disponível: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso: 3/1/2020.

JOÃO PAULO II. *Discorso di Giovanni Paolo II ai cardinali, ai membri della famiglia pontificia e alla curia romana, n. 9.* Venerdì, 21 dicembre 1984. Disponível: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf_jp-ii_spe_19841221_cardinali-curia-romana.html. Acesso: 3/1/2020.

LOHFINK, G. *Jesus de Nazaré. O que ele queria? Quem ele era?* Petrópolis: Vozes, 2015.

MEIER, J.P. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico. II/2: Mensagem.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MEIER, J.P. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico. III/1: Companheiros.* Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MEIER, J.P. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico. III/2: Competidores.* Rio de Janeiro: Imago, 2004.

MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus.* São Paulo: Loyola, 2008.

MOINGT, J. *Deus que vem ao homem. Do luto à revelação de Deus. Vol. I.* São Paulo: Loyola, 2010.

MOINGT, J. *Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol. II: Nascimento.* São Paulo: Loyola, 2010.

PAGOLA, J.A. *Jesus. Aproximação histórica.* Petrópolis: Vozes, 2010.

RATZINGER, J. *Pregação na IX Estação da Via-Sacra da Sexta-feira Santa de 2005.* Disponível: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/via_crucis/po/station_09.html. Acesso: 3/1/2020.

RATZINGER, J./BENTO XVI. *Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração.* São Paulo: Planeta, 2007.

SEGUNDO, J.L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. II/I: História e atualidades: Sinóticos e Paulo.* São Paulo: Paulinas, 1985.

SOBRINO, J. *Jesus, o libertador. I – A história de Jesus de Nazaré.* Petrópolis: Vozes, 1996.

A ESPERANÇA NO ESPÍRITO: UMA ABORDAGEM ESCATOLÓGICA A PARTIR DA PNEUMATOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-21>

*Cesar Kuzma*²

Introdução

O trabalho que apresentamos tem a intenção de oferecer uma reflexão escatológica a partir da pneumatologia que extraímos do pensamento de Jürgen Moltmann, entendendo que a esperança, chave hermenêutica da escatologia atual, ganha nova vitalidade se percebida através da dinâmica do Espírito, que atua em nós e ao nosso redor, fazendo novas todas as coisas. O Espírito age como aquele que atualiza, que confirma, que traz presente a práxis do Reino que foi inaugurada por Jesus, ao mesmo tempo em que plenifica e renova a ação do Cristo, tendo em vista a consumação escatológica, objeto de nossa esperança. A esperança vivida e sentida no Espírito antecipa-nos o futuro do Reino e nos anima a viver no presente e, de forma motivada e lúcida, nos faz transformar a nossa realidade em vista do que foi prometido. O Espírito atua no mundo e em nós, conduzindo-nos no caminho de Cristo para que possamos ser continuadores de sua ação, garantindo a nós que a promessa futura venha encontrar-se com a realidade presente, alimentando e fortalecendo toda a esperança, vivida e sentida no Espírito. Por essa razão, afirmamos: a esperança no Espírito.

Para este trabalho, teremos por base os estudos de Jürgen Moltmann, de modo especial, as suas obras sobre pneumatologia, que já resultam de uma

¹ O texto que aqui trazemos de forma atualizada, em homenagem ao Professor Erico Hammes, foi apresentado e está publicado nos Anais do V Congresso da ANPTECRE: "Religião, Direitos Humanos e Laicidade", de 2015.

² Doutor em Teologia e professor-pesquisador do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

compreensão posterior do autor, de forma mais madura e que alimentam a sua intenção escatológica, sempre no horizonte da esperança. Traremos aquilo que é perceptível da esperança dentro desta intencionalidade, enriquecendo com as perspectivas apontadas pelo autor, que garantem um passo importante para o debate teológico atual.

1 O Espírito e a esperança

Ao trazer a relação entre Espírito (Santo) e esperança, temos claro que a esperança – entendida aqui como virtude teologal e força carismática de ação – tem como principal função animar e impelir as comunidades de fé e as pessoas em si ao encontro com o futuro prometido e para o qual estamos (e estão) destinados em Cristo, para o cumprimento das promessas de Deus, o futuro escatológico. A esperança – virtude e força – antecipa-nos o futuro do Reino e nos anima a viver no presente, e de forma motivada e lúcida nos faz transformar a nossa realidade em vista do que foi prometido. A certeza e a garantia desta ação, sentidas na fé, são confirmadas pela presença do Espírito Santo, que como Espírito de Cristo atua no mundo e em nós, conduzindo-nos no caminho de Cristo para sermos continuadores de sua ação e, garantindo a nós que a promessa futura venha encontrar-se com a realidade presente. Dentro disso, torna-se correta a nossa intenção ao apontar a esperança no Espírito, pois, apoiamo-nos aqui naquilo que já foi afirmado em Efésios, que trata o Espírito como “o penhor da nossa herança” (Ef 1,14), a garantia, e, também, no que já se anunciou na Carta aos Romanos, que diz: “e a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5).

Este amor de Deus que vem até nós pelo Espírito Santo nos preenche de vida e nos faz sentir, já neste tempo, as sementes da plenitude futura, como promessas que se enlaçam e vêm ao nosso encontro. É quando o Espírito nos aponta algo novo e diante deste novo nós vivemos em esperança. É Deus que se torna próximo e presente pelo Espírito que confirma, relembra e renova a sua ação. É Deus que vem com o seu amor e nos envolve por inteiro, vem com o seu Espírito, que nos vivifica e nos anima, impulsiona-nos na direção do seu Reino e na continuidade da sua missão,

inaugurada por Cristo e confirmada pelo Espírito Santo. É Deus com seu Espírito que nos faz olhar para a frente e perceber a grandiosidade do futuro que vem; ele cativa-nos na esperança e motiva-nos na ação, trazendo para o nosso tempo na história a novidade vivida e apresentada por Jesus de Nazaré, em seu tempo. Aí se encontra a nossa esperança, garantida pelo Espírito.

O Espírito é a garantia da salvação que nos é oferecida gratuitamente por Deus. Nele somos marcados pelo selo da promessa (Ef 1,13). O que solidifica a nossa certeza e o que nos impulsiona a fé é a marca que trazemos do Espírito Santo. É impossível, pois, haver esperança sem que haja a ação do Espírito. Foi ele quem falou outrora pelos profetas, que guiou a Cristo e que hoje conduz a Igreja (LG n. 4), que somos nós. Era ele quem pairava sobre as águas e era ele a força pela qual Deus ordenava a sua criação. Ele é o defensor do povo, é o paráclito, é o consolador, é quem resgata e confirma o caminho de Cristo e nos conduz na sua direção. Enviado pelo Pai e pelo Filho é ele que nos leva pelo caminho verdadeiro e nos direciona a plenitude do Reino.

Para a comunidade paulina, cuja percepção pneumatológica é rica nas Cartas, a certeza do Espírito era tão importante quanto à certeza da ressurreição de Cristo. Estas duas situações estavam totalmente interligadas. O penhor do Espírito é a marca do cristão, que pela promessa assegura-se na sua esperança, que no Espírito sempre se renova. No dizer de Efésios, "Selados pelo Espírito da promessa" (Ef 1,13). Frisamos aqui a palavra promessa porque ela só pode ser compreendida como evento de revelação de Deus à luz do Espírito Santo.

O Espírito Santo não se cansa de ser o guardião e o animador da esperança. Podemos falar então de uma garantia escatológica do Espírito, o que já nos aproxima do teólogo J. Moltmann, que é nosso objeto de estudo aqui (MOLTMANN, 2005, p. 196). O Espírito é o garantidor, é quem sela aquilo que foi prometido. É ele também que nos incita à missão e garante a nossa permanência na mesma (COMBLIN, 1982, p. 46-56). Desta forma, o Reino de Deus continua atuando na história, dando continuidade à ação do próprio Cristo. A comunidade de fé, a Igreja, que se coloca nesta condição age e se deixa conduzir pela força deste Espírito (cf. LG n. 4). Dentro deste assunto, trazemos aqui uma afirmação de José Comblin: "Devemos partir da missão do Espírito, de onde deriva a missão da Igreja e toda a ação cristã, o Espírito

que é o único e verdadeiro caminho" (COMBLIN, 1982, p. 28). Justificando a sua afirmação, Comblin continua: "A missão do Espírito Santo não suprime a do Cristo. Não a reduz em nada. Pelo contrário, exalta-a, visto que faz surgir seu verdadeiro sentido" (COMBLIN, 1982, p. 28).

Esta é a garantia, o penhor. Este é o Espírito da esperança que nos leva a falar da esperança no Espírito. O que faremos a seguir, de modo breve, é destacar aspectos desta percepção escatológica da pneumatologia, pelo viés da esperança, com base na teologia de Jürgen Moltmann.

2 O olhar da escatologia de J. Moltmann

A questão do Espírito Santo no conjunto da teologia de J. Moltmann, basicamente na sua abordagem escatológica, que tem sempre o viés da esperança como chave hermenêutica, não é algo totalmente novo – talvez, obviamente, não tão explorado como outras vertentes do seu pensamento. Desde sua obra principal e mais antiga, *Teologia da Esperança*, a questão do Espírito é tocada, mesmo que não se tenha para ela um destaque específico e central, como se tem para a parte cristológica, uma vez que a atenção da esperança ganha força no evento da ressurreição (MOLTMANN, 2005). No entanto, ao afirmar o Espírito como garantia do futuro, coloca-se ele e sua ação como um fundamento importante naquilo que compreendemos pelo olhar da esperança. Na obra *O Deus Crucificado*, a ação continua sendo cristológica, mas a relação que se constrói entre Deus Pai e Deus Filho, principalmente no abandono (ou sensação de abandono) da cruz se faz valer e superar pela presença do Espírito, o único capaz de vivificar e trazer algo novo diante do evento da cruz (MOLTMANN, 1975). A obra que completa a trilogia é sobre a Igreja, mas Moltmann nos apresenta uma Igreja que vive e persegue o seu caminho na força do Espírito, e é apenas nesta condição que ela atinge aquilo que é proposto e é a essência da sua missão: *A Igreja no poder do Espírito* (MOLTMANN, 1978).

Na sequência dos seus trabalhos, Moltmann apresenta o Espírito Santo em sua comunhão trinitária (Trindade e Reino de Deus). Na obra *Deus na criação*, o Espírito aparece como força e vida de toda a criação, e é isto que traz a criação e a mantém. Na sua obra de cristologia, *O Caminho de Jesus Cristo*, Moltmann nos

apresenta uma cristologia do Espírito, como complemento necessário à cristologia do Logos. Já em sua obra principal sobre a pneumatologia, *O Espírito da Vida*, ele parte da experiência do Espírito, o que faz perceber uma noção de Deus na experiência concreta da vida, tanto em aspectos eclesiais como da sociedade em si, trazendo a nós um rosto de esperança encarnado e visível na concretude da história. Desta maneira, é possível perceber a comunhão, a amizade e o amor de Deus (MOLTMANN, 1999, p. 29). Interessante se fazer notar que esta experiência do Espírito é encarnada pelo próprio autor, pois ele passa a reler aspectos de sua vida que são marcadamente experiências do Espírito, onde o rosto da esperança e a face de um Deus que liberta e salva fez-se presente (KUZMA, 2014, p. 79-96), abrindo para ele uma nova oportunidade diante da vida (MOLTMANN, 2002, p. 12-13).

Todavia, ele jamais banaliza a experiência do Espírito ou a concebe de modo meramente eclesial e/ou litúrgico, mas a incorpora no todo da sua reflexão teológica e de sua escatologia. Logo no início de sua obra sobre pneumatologia (*O Espírito da Vida*), ele nos brinda com a seguinte afirmação:

A experiência do Espírito jamais ocorre sem a memória de Cristo, ela nunca se dá sem a expectativa de seu futuro. Mas no uníssonos acorde que envolve esta expectativa e esta memória, a experiência do Espírito ganha uma dignidade tão sua que por nada pode ser substituída, e que com razão é chamada de experiência de Deus. Nesse sentido a Pneumatologia pressupõe a Cristologia e prepara o caminho para a Escatologia (MOLTMANN, 1999, 29).

É o que leva Moltmann a afirmar mais à frente que “nesse sentido a Cristologia leva à pneumatologia, e ambas são contempladas na Escatologia” (MOLTMANN, 1999, p. 30). E isso garante a nossa proposta e mostra total incidência da esperança com a reflexão do Espírito, pois é o Espírito que plenifica tudo o que nos espera e o que esperamos na fé, e ele nos apoia na memória de Cristo, fazendo-nos reviver a sua ação e a sua práxis, apontando-nos o futuro que vem, cuja práxis do Reino devemos seguir na história, e é o Espírito que garante toda a ação e que torna pleno todo o futuro, antecipado a nós na esperança. Desta forma, o Espírito Santo é mais do que uma manifestação que anima a Igreja; ele não deixa de ser e de ter esta marca, mas ele traz a todo aquele que acolhe na fé um novo sentir de esperança, ele aponta

um novo início de vida, onde se pode ser nova criatura, como sujeitos de uma nova história com Deus (MOLTMANN, 1999, p. 14).

Este é um ponto que Moltmann fala de um Deus que por seu Espírito é total transcendência e total imanência no mundo. É absoluto, mas totalmente sensível e próximo, podendo ser conhecido e percebido na imanência da história, e que se abre a toda transcendência de Deus. Moltmann, então, se faz valer do conceito transcendência imanente (MOLTMANN, 1999, p. 44), já usado por ele em obras anteriores. Ele diz: "Experimentar Deus em todas as coisas pressupõe uma transcendência imanente às coisas, que pode ser descoberta indutivamente. É o infinito no finito, o eterno no temporal e o imperecível no perecível" (MOLTMANN, 1999, p. 45).

A sequência do livro *O Espírito da Vida*, Moltmann nos apresenta uma riqueza profunda e com grandes perspectivas de estudo e de aprofundamento. Ao caracterizar a experiência, ele nos aponta a uma nova concepção de Deus e de seu mistério, entrando na compreensão trinitária que obriga a uma compreensão ecumênica da própria Igreja, que se garante pela força do Espírito que une todas as coisas sem anular as diferentes experiências e realidades. O Espírito nos aponta o caminho do Cristo e com ele o renascimento de um novo povo messiânico pelo Espírito, capaz de seguir os passos de Jesus na sua prática de Reino e na proclamação da verdade, da liberdade e da justiça (MOLTMANN, 1999, p. 62). Este Espírito acontece na criação, que se faz sempre nova e aberta pela presença sempre viva. Dizemos também, que este Espírito nos liberta, o que faz novamente uma aproximação da escatologia de J. Moltmann com as demais expressões teológicas, principalmente a Teologia da Libertação da América Latina, o que ele vai chamar de esperança libertadora (MOLTMANN, 1999, p. 119).

3. A esperança no Espírito: percepções

Na sequência, destacamos algumas incidências escatológicas que são extraídas da escatologia de J. Moltmann e que relacionam a esperança no Espírito.

Na esperança, o Espírito aponta o futuro: Moltmann fala da experiência, que é de onde ele inicia a sua reflexão sobre o Espírito em sua escatologia. Portanto, viver

no Espírito, viver na esperança que o Espírito desperta é viver com os olhos abertos para o futuro. É Deus com o seu futuro que vem em nossa direção e nós, pela graça, temos a oportunidade de acolher. Poder vislumbrar este futuro, este advento do Reino, faz-nos viver em esperança já neste tempo, numa esperança que se transforma em certeza quando nos deixamos envolver pela força do Espírito que nos faz ter a memória do Cristo, colocando-nos na atitude de seu Reino. É quando tudo o que é perene vislumbra e sente a presença do eterno, deixa-se contagiar por esta dimensão que nos invade e nos seduz na esperança em prol da justiça, da vida e da liberdade. É viver hoje na esperança do amanhã, com força para superar obstáculos, com entusiasmo e alegria, com vitalidade e proteção, garantidos pelo Espírito que proporciona esta condição e reestrutura o nosso ser para tudo aquilo que há de vir.

No espírito, a esperança encontra o seu abrigo, o seu penhor: É o Espírito quem orienta os nossos passos e nos conduz no caminho de Jesus, que é verdade e vida. Ele socorre a nossa fraqueza e intercede por nós com gemidos inefáveis (Rm 8,26). Nele aguardamos na esperança que vem da fé (Gl 5,5). Se não estamos sozinhos e se ele está sempre conosco, a nossa esperança encontra abrigo, pois é garantida pela ação do Espírito que vive e age em meio a nós. Se, portanto, o Espírito tem a função do Paráclito de nos trazer à missão do Cristo, é a Cristo e sua missão que devemos seguir. Se o Espírito forma com o Pai e o Filho a Unidade de Comunhão, esta unidade e comunhão deve transparecer na Igreja, que somos nós, como reflexo da Trindade. Se o Espírito faz novas todas as coisas, cabe a nós, enquanto Igreja, comunidade de fé, tornar novo o que está a nossa volta, dentro da proposta de futuro que nos é apresentada pelo Cristo Ressuscitado, onde teremos vida e vida plena. Se o Reino prometido vem com Deus, nós podemos, pela força do Espírito – em esperança – vislumbrar e viver a sua intenção já no presente, pois temos no Espírito a garantia escatológica.

Conclusão: uma homenagem ao amigo Erico Hammes

Foi com grande alegria que recebi o convite para contribuir com um texto em homenagem ao Professor Erico Hammes. Tenho a graça de conhecer o Erico há alguns anos e, junto com ele, participei de congressos da SOTER e ANPTECRE, onde

podemos partilhar coordenações de Grupos de Trabalho e Fóruns Temáticos, bem como partilhas de conversas e experiências. Também dividimos espaços em eventos e reuniões do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL) e em atividades ligadas à CAPES e a demais Instituições de Ensino e Pesquisa. Trata-se de uma excelente pessoa e de um grande pesquisador.

De sua teologia, gostaria de destacar a finesa e a seriedade como ele aborda temas da teologia sistemática e os atualiza diante de questões urgentes e atuais, em especial, de temas ligados à cristologia, sua grande paixão e contribuição. Erico Hammes tem um conhecimento profundo de autores e temas e consegue cooperar com importantes diálogos, fazendo da sua teologia um serviço à academia e à Igreja. Com alegria, podemos observar a atenção que ele oferece a estudantes, incentivando-os à pesquisa e ao debate, tratando a todos em igualdade, com respeito e seriedade. Erico Hammes é um dos grandes da teologia do Brasil e sua história pode ser contada pelas suas publicações, orientações e amizades.

Para este trabalho, de forma simples, mas sincera e em tom de agradecimento, fiz questão de trazer um artigo que apresentei e que foi lido e debatido com ele no Congresso da ANPTECRE em 2015, realizado na PUCPR, em Curitiba. Uma maneira de oferecer algo que fosse, ao mesmo tempo, importante para mim e para a minha pesquisa (Moltmann e a esperança/escatologia) e que tivesse passado por sua experiência, sendo enriquecido pelo seu debate e contribuições. Esta é a razão deste texto e espero que ele possa ser útil a muitos e muitas que com ele dialogam na esfera da teologia. Nestes anos de amizade e convivência, muitas foram as conversas e muitos foram os aprendizados. Fico feliz em fazer parte desta homenagem e agradeço o dom de sua vida e contribuições teológicas. Parabéns!

Referências

COMBLIN, José. *O tempo da ação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica*. São Paulo: Paulinas, 2014.

MOLTMANN, J. *O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Loyola/Teológica, 2005.

_____. *A fonte da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *La Iglesia fuerza del Espiritu*. Salamanca: Sígueme, 1978.

QUESTÕES DE IGREJA E PASTORAL
QUESTIONS OF CHURCH AND PASTORAL

O CUIDADO PASTORAL DA IGREJA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-22>

Tiago de Fraga Gomes²

Introdução

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* assevera que a Igreja deve “investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado, em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas” (n. 4). A pandemia da Covid-19 é, sem dúvida, o principal “sinal dos tempos” a ser interpretado no momento presente, nele discernindo o que “o que Espírito diz à Igreja” (Ap 2,7).

Sob muitos pontos de vista, a humanidade acreditava ter superado os flagelos provocados por contágios de todo tipo, por causa dos grandes avanços da ciência e da técnica, ainda que grande parte população mundial não tivesse acesso a esses recursos. O certo é que nos surpreendemos com esse evento que alterou completamente nossas rotinas. Nesse sentido, Camus, no famigerado romance *A peste*, escreveu: “os flagelos, na verdade, são uma coisa comum, mas é difícil acreditar neles quando se abatem sobre nós. Houve no mundo tantas pestes quanto guerras. E, contudo, as pestes, como as guerras, encontram sempre as pessoas igualmente desprevenidas” (2017, p. 18).

A pandemia desvelou uma enfermidade que no fundo é expressão dos nossos estilos de vida, onde já não há lugar para o humano, para o encontro, para o

¹ A presente pesquisa, intitulada originalmente “O cuidado pastoral da Igreja como sinal de esperança em tempos de crise”, foi publicada na *Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis*, v. 82, n. 323, p. 547-568, Set./Dez. 2022.

² Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

transcendente, para uma vida interior rica. Constatam-se até muitas religiosidades, mas ainda reina a separação entre fé professada e fé vivida, entre fé celebrada e misericórdia, entre experiência de Deus e mera tradição religiosa da cultura.

O Papa Francisco afirmou na ONU: "atualmente, o nosso mundo está afetado pela pandemia da Covid-19, o que levou à perda de muitas vidas. Esta crise está a mudar o nosso modo de vida, questionando os nossos sistemas econômicos, de saúde e sociais, e expondo a nossa fragilidade como criaturas" (2020).

Para além das estatísticas e dos dados de colapsos sanitário e funerário em algumas cidades do país, sem esquecer as graves consequências de políticas públicas equivocadas e a banalização do problema por uma significativa parte de teimosos inconsequentes e cúmplices do caos, há questões não quantificáveis que interpelam o fazer teológico: o silêncio nas ruas, a angústia de quem procura uma volta à rotina, a agonia solitária dos moribundos, os mortos sepultados à distância, o luto sufocado dos familiares. Diante disso, podemos nos perguntar: como o cuidado pastoral da Igreja pode ser, nesse momento de crise, um sinal de esperança?

A fé cristã apresenta Cristo, bom pastor, que dá a vida pelas ovelhas (*Jo* 10,15), como o modelo de cuidado por excelência. Cuidar é doar-se inteiramente pelo bem do outro, mesmo que isso custe um alto preço. *Cuidare* é curar: "pelas suas feridas, nós fomos curados" (*Is* 53,5). Em tempos de crise, o cuidado cristão consiste na busca da cura do outro, preocupando-se com sua saúde integral: física, psíquica e espiritual. Cuidado não é apenas um ato isolado, mas uma atitude que gera todo um jeito de ser e agir: "abrange mais do que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, de preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afetivo com o outro" (BOFF, 1999, p. 33). Em uma atitude justaposta ao fraticida Caim, que questionado por Deus a respeito de seu irmão Abel, responde: "acaso sou guarda de meu irmão?" (*Gn* 4,9), é preciso afirmar, a partir do paradigma pastoral jesuânico, que todo ser humano é guarda/pastor de seu irmão, e esse pastoreio é fundamentalmente cuidado que exige atenção e envolvimento com o outro.

A Igreja, sob a ação do Espírito Santo (*At* 2,1-47), é enviada para proclamar o Evangelho ao mundo (*Mc* 16,15) e continuar o cuidado pastoral de Cristo pela humanidade, sendo um sinal de esperança (*1Pd* 3,15), especialmente em tempos de

crise. A atitude samaritana do cuidado começa pelo descentramento de si e pelo serviço ao próximo (Lc 10,25-37). Uma Igreja centrada em Cristo, toma consciência do mistério que a fundamenta, colocando-se diante da sociedade como servidora da vida (Mt 20,25-28). O Papa Paulo VI afirma na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* que a mais profunda identidade da Igreja consiste em evangelizar (n. 14), e isso acontece, sobretudo, pela prática do cuidado. A Igreja de Deus, *Ekklesía tou Theou*, está a serviço (*diakonía*) da pessoa humana em sua integralidade (PIEPKE, 1989, p. 131). Por isso, na Igreja, a comunhão (*koinonía*) leva à generosidade (*koinonikos*): “a comunhão cristã é uma atitude voluntária de cuidado, que leva a compartilhar sentimentos e a se envolver em ações transformadoras” (HACKMANN; GOMES, 2015, p. 288), tendo em vista a vida em plenitude (Jo 10,10).

O mundo atual, com seus desafios e crises, requer da Igreja uma postura de abertura e atualização constante para que esta possa corresponder às questões que emergem da realidade humana e social. O Concílio Vaticano II, como um concílio eclesiológico-pastoral, mostra uma Igreja disposta a se renovar, em atitude de *aggiornamento*, como adequação da vida estrutural e apostólica da Igreja às necessidades do mundo atual, saindo de uma estrutura de defesa para entrar em uma estrutura de diálogo (SOUZA, 2004, p. 246-247), em resposta à uma humanidade em vias de transformação profunda e global, e como rejuvenescimento da vida cristã e da Igreja (ALBERIGO, 2009, p. 42). Atenta aos sinais dos tempos e em abertura crítica ao mundo contemporâneo, a Igreja precisa se encarnar na história, tendo sempre o Evangelho como critério basilar de sua ação pastoral.

Enquanto *sacrae res signum*, a Igreja só será um sinal de esperança para o mundo na medida em buscar resplandecer – como *mysterium lunae* – a luz de Cristo. O CELAM sublinha a necessidade de uma conversão pastoral de toda Igreja (DAP, n. 370), a fim de colocar as estruturas eclesiais a serviço de uma evangelização em prol da pessoa toda e de todas as pessoas. Nesse sentido, a presente pesquisa parte da questão a respeito da relevância que o cuidado pastoral da Igreja tem em tempos de crise social e humanitária. Como tese, parte-se da premissa de que é necessária uma evangelização integral, fruto de uma verdadeira conversão pessoal e pastoral de toda a Igreja. Em um primeiro momento, pretende-se abordar o cuidado pastoral da Igreja a partir da atuação de Deus na economia da salvação e na própria fundação da Igreja.

Em seguida, far-se-á memória sobre como a renovação da autoconsciência da Igreja incidu positivamente na atualização do cuidado pastoral frente às necessidades emergente da ação evangelizadora. Por fim, elencar-se-á alguns elementos relevantes para que o cuidado pastoral da Igreja seja um sinal de esperança em tempos de crise.

1 O cuidado pastoral a partir da economia da salvação

O cuidado pastoral é uma realidade enraizada na cultura de Israel, em sua origem peregrina. O pastor enquanto líder e companheiro é uma referência religiosa na compreensão de Deus e daqueles que agem em seu nome, enquanto o povo assemelha-se a um rebanho que segue os passos do pastor no caminho da Aliança. No Antigo Testamento, o cuidado pastoral possui basicamente três características: a) *O cuidado pastoral situa-se no próprio ato de constituição do povo de Israel: a saída da escravidão e a passagem pelo deserto são compreendidas a partir da imagem do rebanho e das ovelhas (Sl 78,52). O cuidado de Deus com Israel, povo de sua propriedade (Ex 19,5-6), se expressa em termos pastorais, como orientação e proteção contínua (Sl 78,53-55) e ternura (Is 40,11); em sua oração, Israel confessa as próprias faltas ao Deus Pastor que lhe tira da situação angustiante; o retorno do exílio é visto como reunião das ovelhas dispersas e condução à terra dos ancestrais (Is 49,1-26, Zc 10,8-10), e a restauração sonhada pelos profetas é identificada com o retorno das ovelhas ao aprisco, do rebanho aos pastos (Mq 2,12); Sião será o lugar onde o resto do rebanho disperso se reunirá novamente (Mq 4,6-7);* b) *O cuidado pastoral designa o serviço à frente do povo de Deus: Deus apascenta seu povo, seu rebanho, por meio de pastores escolhidos por Ele para cumprir sua tarefa; alguns protótipos de pastor em Israel são: Moisés (Sl 77,21), Josué (Nm 27,17) e Davi (2Sm 5,2); o pastoreio dos homens é avaliado pela fidelidade ao pastoreio de Deus; neste sentido, há bons e maus pastores; as mais duras recriminações bíblicas são dirigidas aos pastores que usaram sua missão em benefício próprio (Ez 34; Zc 11,4-17), pois a sorte do rebanho está parcialmente ligada à sorte do pastor, cuja ferida (pecado/infidelidade) envolve a dispersão das ovelhas (Zc 13,7);* c) *O cuidado pastoral aponta para os tempos messiânicos como anúncio profético da salvação*

futura: a restauração do povo está ligada aos pastores segundo o coração de Deus (Jr 3,15); o resto de Israel terá bons pastores (Jr 23,3-4); Ezequiel recrimina os pastores infiéis e afirma o pastoreio salvífico de Deus em favor do povo (Ez 34,23-31) (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 18-20).

No Novo Testamento, percebe-se como Cristo alimenta seu cuidado pastoral, sobretudo, a partir de três elementos fundamentais: a) *O cuidado pastoral às pessoas que estão em uma situação de necessidade*: a situação das pessoas como rebanho sem pastor (Mt 9,36) move Jesus à compaixão; graças à sua ação, as ovelhas perdidas voltaram ao Pastor (1Pd 2,25); b) *O cuidado pastoral como esperança aos desesperançados*: Jesus se apresenta como o bom pastor anunciado pelos profetas para a era messiânica, dando esperança ao povo, caminhando à sua frente e dando a vida por ele (Jo 10,1-18), em contraste absoluto à recriminação de Ezequiel aos pastores infiéis; Jesus introduz a novidade do universalismo: as ovelhas que não são de Israel também integrarão seu rebanho (Jo 10,16); c) *O cuidado pastoral como empreendimento de uma rede de cuidado*: Jesus escolhe e chama pastores (Mc 3,1-19) e os envia com o intuito de continuar seu pastoreio (Mt 28,18-20; Jo 21,15-17), a fazerem o que ele mesmo faz: cuidar; a Igreja continua o cuidado pastoral de Jesus Cristo (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 20-21).

O cuidado pastoral de Jesus Cristo continua na sua Igreja que nasce do resto de Israel, do grupo dos discípulos, do próprio Jesus terreno e da recepção do Espírito em Pentecostes, fruto da Páscoa. Desde Pentecostes, a pregação apostólica, que interpreta a história de Jesus em perspectiva pastoral, é normativa para a Igreja de todos os tempos. Dentre os pressupostos do cuidado pastoral da comunidade primitiva, pode-se elencar os seguintes: a) *O cuidado pastoral da Igreja não é uma ação própria, mas derivada* (At 2,38; 3,6; 4,18; 10,48); está em continuidade com a missão de Jesus e com a economia salvífica trinitária; os apóstolos continuam no mundo a tarefa de Jesus, enviado do Pai, com a força do Espírito (Jo 20,21); a ação trinitária tem um papel primordial na vida da Igreja primitiva e fundamenta todo o seu cuidado pastoral; b) *O cuidado pastoral da Igreja comporta anúncio, conversão e comprometimento*: anúncio do Evangelho, mudança de vida e celebração dos sacramentos; comprometimento com a mensagem salvífica entendida em sentido histórico e escatológico (At 2,14-41); adesão à fé; assiduidade ao ensino apostólico;

caridade; comunhão fraterna; partilha de bens; testemunho (At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-14); c) *O cuidado pastoral da Igreja responde às demandas emergentes do contexto*: se reestruturou como resposta às necessidades e anseios da evangelização a partir do contato com as culturas de diferentes tempos e lugares; o cuidado pastoral passa pelo diálogo com a história e pela adaptação das estruturas eclesiais como plataforma para a evangelização; d) *O cuidado pastoral da Igreja é ministerial*: está intimamente ligado ao ministério da teologia e ao Magistério hierárquico: uma nova ação pastoral não pode ser compreendida sem uma teologia que a sustente; o diálogo entre pastoral e teologia é fecundo: torna a teologia relevante e o cuidado pastoral uma ação séria; além disso, o exercício dos ministérios e a comunhão hierárquica são fundamentais para a unidade na diversidade na Igreja (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 26-31).

2 O cuidado pastoral a partir da renovação da autoconsciência da Igreja

O cuidado pastoral da Igreja é influenciado pela renovação da autoconsciência da Igreja: a renovação da eclesiologia no final do século XIX e início do século XX influenciou fortemente o cuidado pastoral da Igreja: com a mudança da situação social do mundo onde a Igreja exerce sua missão, o cuidado pastoral não pode ser o mesmo; além disso, as contribuições do contato com as origens cristãs, fruto da renovação dos estudos bíblicos e patrísticos, do movimento litúrgico, do movimento laical e do movimento ecumênico, possibilitaram uma nova autoconsciência da Igreja e de sua missão, com novas abordagens eclesiológicas. A partir daí o cuidado pastoral muda seu método de tratamento das realidades eclesiais: assume claramente as novas ideias eclesiológicas a partir das quais quer repensar a sua própria concepção do cuidado pastoral da Igreja; e entra em contato com a realidade social do mundo tornando a missão da Igreja mais efetiva e real. O período entre as duas guerras mundiais foi de grande criatividade eclesiológica. A renovada eclesiologia do século XIX que dormia no esquecimento, a nova visão das encíclicas eclesiais de Leão XIII e os movimentos de renovação do início do século propiciam um fecundo despertar eclesiológico que gira em torno do conceito da Igreja como Corpo Místico de Cristo. A visão eclesiológica iluminada pelas ideias cristológicas

teve grande repercussão teórica e prática (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 42-44). Partir do mistério de Cristo ajuda a dar uma correta interpretação sobre as realidades terrestres. O humano é sacramento do divino. As duas realidades, a humana e a divina, devem se acolhidas como o dogma de Calcedônia formula a verdade sobre a pessoa de Cristo: sem confusão, sem mistura, sem divisão, sem separação (DH, n. 302). Toda ação pastoral que cai em um reducionismo, ora sociologizante, ora espiritualizante, está separando o que não deve ser dividido, nem confundido. Afinar essas duas realidades é um dos grandes desafios na pastoral moderna.

O cuidado pastoral da Igreja é uma ação integral de todo Corpo de Cristo: Noppel traz à pastoral dois dos problemas mais claros de seu tempo: a eclesiologia do Corpo Místico e o apostolado dos leigos na vida da Igreja. Como os grandes teólogos pastoralistas do século XIX, ele quer devolver à pastoral sua base eclesiológica. Para isso, utiliza a doutrina eclesiológica do Corpo Místico, na qual encontra as bases de uma pastoral mais eclesial e menos individualista, para construir uma ação pastoral de tipo comunitário. Mais claras são as influências da teologia do Corpo Místico e das ideias cristológicas aplicadas à eclesiologia na obra de Arnold, herdeiro dos antigos pastoralistas alemães da escola de Tübingen. Arnold encontra o lugar fundador da ação pastoral na mediação da salvação, compreendida a partir da ação de Cristo, verdadeiro e único mediador da salvação. O dogma calcedoniano – princípio teândrico, humano-divino – das duas naturezas em Cristo, ilumina em profundidade a razão de ser da ação pastoral. Na Igreja existe uma ação divina e uma ação humana que convergem na ação pastoral à semelhança do dogma cristológico. Com Arnold, os temas da *Mystici Corporis* dedicados à eclesiologia são agora dedicados à ação pastoral da Igreja. No encontro do divino com o humano, como na ontologia de Cristo, a Igreja encontra a raiz de uma teologia pastoral integral (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 44-46).

O Concílio Vaticano II afirma que a Igreja, enquanto sacramento da união com Deus e da humanidade entre si (LG, n. 1), é missionária por natureza, e por isso, chamada em sua humanidade, a uma reforma perene. A Igreja, povo aberto para todos, é universal, e a incorporação a este povo comporta vinculação simbólica, litúrgica e hierárquica (HACKMANN, 2003, p. 162-163). A partir da imagem paulina de *1Cor 12,12-27*, o Concílio Vaticano II sustenta que a Igreja é o Corpo de Cristo (LG,

n. 7); em analogia com o mistério Cristo, a Igreja é uma realidade visível e espiritual (LG, n. 8), que peregrina na história como povo de Deus (LG, n. 9). No encontro divino-humano, reforçam-se os elementos imanente e transcendente (KLOPPENBURG, 1971, p. 92) em que a Igreja encontra seu sentido de ser e agir. Segundo Libanio, o Concílio Vaticano II produziu alguns deslocamentos fundamentais de significado que revelam um novo pensar eclesiológico-pastoral: "de uma Igreja-instituição para uma Igreja-sacramento; de uma Igreja voltada para si para uma Igreja voltada para o mundo" (2005, p. 145-146). Percebe-se uma nova postura, não mais centrada na própria Igreja em si, mas em Cristo, no Reino de Deus e no seu serviço ao mundo, fazendo vir à tona a necessidade de uma renovação constante. Kunrath sustenta que "o Espírito Santo é a alma do Corpo de Cristo" (2002, p. 72); é quem anima a Igreja por dentro; sua ação impulsiona a *transformar o mundo de selvagem em humano, de humano em divino* (PIO XII, 1952). Por obra do Espírito Santo, a Igreja está aberta ao mundo como comunidade messiânica de salvação para atingir todos os lugares. A dimensão pneumatológica da Igreja faz que seu cuidado pastoral não seja algo puramente humano, mas contenha uma dimensão divina.

O cuidado pastoral da Igreja é uma ação humana e divina: a noção do Corpo Místico de Cristo aplicada à Igreja serviu de eixo renovador em torno do qual se aglutinaram as ideias eclesiológicas e pastorais: a) a interioridade no ser e no agir triunfa claramente sobre uma concepção meramente externa e jurídica; na Igreja, o visível é manifestação de uma vida interior; tudo o que é externo tem um caráter significativo e sacramental; b) a Igreja se compreende no seu ser e na sua ação em continuidade com o ser e a obra de Cristo; a Igreja, considerada à luz de Cristo, não é absoluta, mas se refere ao ser e ao agir de seu Senhor; c) o dogma calcedoniano das duas naturezas em Cristo faz ver na Igreja a conjunção da ação de Deus que salva e do homem que colabora; d) é necessário evitar concepções eclesiológicas e pastorais redutivas que insistem unilateralmente em um dos aspectos humano ou divino, evitando o misticismo e o naturalismo; e) centrar a Igreja em Cristo resulta no apreço de todos os membros da Igreja, com seus múltiplos carismas e ministérios; todos os batizados são sujeitos do cuidado pastoral da Igreja; por isso, o cuidado pastoral leva a empreender uma pastoral de conjunto que passa pelas seguintes etapas: estudo da situação da sociedade; necessidade de reunir diferentes meios de

comunicação e agentes de pastoral; Igreja local como centro de articulação e de programação pastoral (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 46-48).

*O cuidado pastoral da Igreja tem como referências Cristo, Reino e mundo, que definem a Igreja não em termos triunfalistas, mas sacramentais e ministeriais, traçando pontes entre eclesiologia e pastoral, tornando o cuidado pastoral, não uma improvisação irrefletida, mas uma ação coerente. O cuidado pastoral da Igreja é uma ação cristocentrada: só é possível conceber a Igreja a partir de sua relação com Cristo. O Papa Paulo VI, na abertura da segunda sessão conciliar, em 1963, frisa esse aspecto que depois será reafirmado na Encíclica *Ecclesiam Suam*. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* entende o ser da Igreja a partir do mistério do "Cristo total", desde a Encarnação até sua plenitude como "luz dos povos". Esta referência cristológica da eclesiologia recupera a interioridade da Igreja em detrimentos de concepções prevalentemente jurídicas e sociais, compreendendo o mistério eclesial à luz do teandrismo de Cristo. Contudo, a reflexão eclesiológica a partir do ser de Cristo e o paralelismo dos dois mistérios sempre teve um problema: o da divinização da Igreja e o do triunfalismo eclesial. Era necessário introduzir um elemento corretivo que apontasse tanto a diferença entre a Igreja e Cristo quanto sua profunda unidade. Este elemento foi dado pela categoria de *sacramento* aplicada à Igreja. A Igreja não é Cristo, mas sacramento de Cristo. Em continuidade com aquela humanidade pela qual a ação salvífica de Deus entra definitivamente na história, a Igreja pode ser apropriadamente chamada de *Corpo de Cristo*. A Igreja continua no mundo a mediação salvífica da humanidade do seu Senhor. O protagonista da continuidade e da distinção entre Cristo e a Igreja é o Espírito Santo, que é o princípio ativo da ação sacramental. Cristo, na sua distinção da Igreja, é sempre uma instância crítica da ação pastoral. A partir de sua obra e de sua Palavra, a Igreja deve renovar-se sempre. Cristo deve ser para a ação pastoral continuamente chamado e motivo de conversão. A Igreja, longe de assumir posições triunfalistas, cumpre sua missão na humildade de quem, tantas vezes sendo infiel à obra de Cristo, procura com fidelidade continuá-la e torná-la presente no mundo (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 85-89).*

O cuidado pastoral da Igreja é uma ação reinocentrada: a partir da eclesiologia sacramental do Concílio Vaticano II, o tema do Reino de Deus é abordado de maneira nova, não mais como identificação entre a Igreja e o Reino. Isso conduz a algumas

consequências importantes: é necessário *distinguir entre a Igreja e o que ela significa sacramentalmente*: a salvação definitiva e total do ser humano e do mundo que se manifestou em Cristo e se realizará plenamente no Reino de Deus; a categoria de povo de Deus faz referência ao *caráter peregrino* da Igreja para o Reino de Deus, em situação de incompletude; a Igreja não esgota o significado e o serviço ao Reino de Deus, outras realidades mundanas, com as quais a Igreja dialoga e colabora, são também sinais da manifestação do Reino de Deus. É verdade que o Reino de Deus, como aparece na revelação, nunca pode ser separado de Cristo e de sua Igreja, mas a relação inclusiva não implica identificação. Desse modo, a tensão Reino-Igreja se mostrará como um elemento purificador da eclesiologia, no sentido de que não permitirá a identificação do divino com o humano ou a separação excessiva de ambas as realidades. A Igreja é serva da humanidade, por isso, deve comprometer-se com toda ação verdadeiramente humanizante, porque é caminho e antecipação do Reino de Deus. *A Igreja pode e deve abrir um caminho de esperança para a humanidade*, um serviço cada vez mais necessário. A Igreja acredita, anuncia e espera um futuro de realização humana; deve ser um sinal de que essa plenitude é possível. A Igreja supõe uma esperança para a humanidade que se manifesta no anúncio do homem perfeito em Cristo. Os valores do Reino ultrapassam os limites visíveis da Igreja, que não esgota em sua visibilidade e em suas estruturas o significado do Reino de Deus, que, mesmo de forma anônima e não explícita, se encontra em outros lugares, em pessoas de boa vontade, em todos os esforços por uma humanidade melhor. A Igreja realiza toda a sua ação pastoral com uma referência clara ao Reino: anuncia-o com a evangelização, estabelece-o com a comunhão e o serviço e celebra-o com a liturgia. Tudo o que a Igreja realiza é anúncio e sinal para o mundo da salvação que há de vir, ao mesmo tempo que ela já a vive sacramental e historicamente. A Igreja não é uma realidade acabada, mas uma realidade que se constrói e se desenvolve. O Reino a impulsiona desde o fim para o qual tende e a anima na esperança. Por isso, o Reino torna-se também elemento purificador e renovador de toda a ação pastoral. A constatação de que os valores do Reino estão além dos limites visíveis da Igreja implica uma abertura aos sinais dos tempos e um diálogo com o mundo que abre o campo da ação pastoral a novas possibilidades. A continuação da missão de Cristo no anúncio e na instauração do

Reino tem como destinatários o mundo e os homens, onde está implantada e aos quais é enviada à sua tarefa evangelizadora (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 90-93).

O cuidado pastoral da Igreja é uma ação no mundo e para o mundo. O Concílio Vaticano II ressalta que "a Igreja sabe muito bem que só Deus, a quem serve, pode responder às aspirações mais profundas do coração humano, que nunca plenamente se satisfaz com os bens terrestres" (GS, n. 41). A Igreja está no mundo, no seu percurso histórico partilha alegrias e esperanças, tristezas e angústias, da humanidade (GS, n. 1). "A Igreja, simultaneamente agrupamento visível e comunidade espiritual, caminha juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo e é como que o fermento e a alma da sociedade humana, a qual deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus" (GS, n. 40). Seguindo a dinâmica do mistério da encarnação de Cristo, a Igreja, em sua ação pastoral, precisa assumir os elementos culturais de cada povo e de cada época histórica. Assim como a Palavra assume a humanidade sem descaracterizá-la ou destruí-la, mas a dignificando, a Igreja assume os elementos culturais de cada povo como seu veículo de expressão. A evangelização precisa de uma encarnação cultural renovada. Se a fé não incorpora na cultura de um povo, invalida seu impacto real, perdendo sua capacidade de expressão e comunicação. Contudo, a Igreja não é o mundo, mas está no mundo para propagar uma novidade: a esperança de um mundo novo (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 93-97). A eclesiologia conciliar afirma: "como a Igreja recebeu a missão de manifestar o mistério de Deus, último fim do homem, ela manifesta ao mesmo tempo ao homem o sentido da sua existência e a verdade profunda acerca dele mesmo" (GS, n. 41). O Pontifício Conselho Justiça e Paz afirma no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* que a missão da Igreja não pode se dissolver em um humanismo puramente mundano, por isso, pode-se falar em um *humanismo integral* (2005, n. 327).

O cuidado pastoral da Igreja precisa ser um diferencial diante de um *humanismo secular e imanentista pós-iluminista*, diante do qual não basta a "frieza pastoral" como muitas de nossas liturgias são praticadas. Na sociedade atual, a religião é reconhecida na medida em que responde às necessidades concretas das pessoas. Há certo *anseio pneumatológico* no ser humano de hoje. Contudo, a pastoral, depois do Concílio Vaticano II, tem dificuldade para embarcar na aventura

de organizar atos religiosos em função de necessidades imediatas e prementes das pessoas, como fazem certas Igrejas pentecostais autônomas (LIBANIO, 1996, p. 24). Nesse sentido, para que *o cuidado pastoral da Igreja seja uma ação integral do ponto de vista teológico*, é preciso evitar algumas tentações: a) *O pelagianismo pastoral*, daqueles que acreditam somente na eficácia humana e se dedicam horas contando apenas com o esforço e a competência humana; b) *O nestorianismo pastoral*, que separa ação humana e ação divina e cria uma atuação dual do agente de pastoral e da comunidade eclesial, revelando uma dicotomia entre as "coisas de Deus" e as "coisas do mundo"; c) *O quietismo pastoral*, que espera tudo de Deus e acaba caindo numa acomodação passiva em relação ao agir no mundo (GROH, 2006, p. 488).

É importante frisar que *o cuidado pastoral não é uma ação isolada*, mas ocorre no seio do povo de Deus, é sacramento e ministério que aponta para Cristo e ocorre normalmente no seio da Igreja local, onde se vive a comunhão eclesial e se envia para a missão: a) *O cuidado pastoral acontece no seio do povo de Deus*: a categoria eclesiológica de povo de Deus talvez seja a mais utilizada no pós-concílio e certamente indica características importantes para o cuidado pastoral da Igreja em tempos de crise: todos os membros da Igreja são agentes da ação pastoral, o batismo é fonte da igualdade essencial de todos os cristãos e é princípio da missão do cuidado pastoral da Igreja, nenhum fiel cristão é sujeito passivo do cuidado pastoral, cada membro do povo de Deus possui carismas e ministérios que responsabilizam para a edificação comum; b) *O cuidado pastoral é sacramento do próprio Cristo*: a compreensão da Igreja como sacramento universal de salvação indica que a Igreja é sacramento de Cristo, é descentrada de si, continua sacramentalmente no mundo a ação do próprio Cristo, sempre apontando para Ele: as estruturas de cuidado pastoral possuem um significado sacramental, onde o visível sempre aponta para o mistério de Deus; c) *O cuidado pastoral da Igreja ocorre na Igreja local*: a eclesiologia conciliar apresenta a Igreja local como o lugar onde todo o âmbito da Igreja emerge e se torna visível. A referência e a articulação diocesana de toda ação eclesial, longe de promover o isolacionismo, dão credibilidade e veracidade ao cuidado pastoral, e abrem o mesmo à comunhão e à solicitude com todas as Igrejas; d) *O cuidado pastoral da Igreja requer comunhão e envia em missão*: na recepção da eclesiologia conciliar, a comunhão e a missão

estão intimamente interligadas. À imagem da Trindade da qual provém, a comunhão é missionária; é comunhão aberta, cuja vocação é a integração de toda a humanidade na comunhão divina e na comunhão humana. Por sua vez, a missão traz comunhão. É missão que apela à comunhão, que dela procede e tende para ela; como uma referência segura e um sinal de esperança, especialmente em tempos de crise (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 97-100).

3 O cuidado pastoral da Igreja como sinal de esperança em tempos de crise

A história humana é marcada por crises. As situações de crise social, como o caso das pandemias, fazem parte da história humana, e são tanto mais contagiosas e letais à medida que os centros urbanos crescem, agravando problemas ambientais, sociais e humanos. As periferias, adversas ao isolamento social, com suas condições precárias de vida, são as mais afetadas com os surtos pandêmicos. As doenças não escolhem pessoas, todos podem ser contaminados. Contudo, a situação se torna mais problemática nas pessoas em estado ou situação de vulnerabilidade. No mundo atual onde tudo está conectado como em uma rede global, vive-se na iminência de contágios em massa. Nesse contexto, uma epidemia pode se transformar em pandemia em questão de dias. A pandemia faz pensar no valor da vida. É tempo de crise e de incerteza, mas também, de esperança e de graça, de esvaziamento de pretensões puramente imanentes: abre-se a um algo a mais de transcendência. A fragilidade da condição humana diante da morte interpela o sentido da vida e escancara a desigualdade social e a lógica perversa de um sistema econômico selvagem e desumanizador. A vida não vale, simplesmente, mas tem uma inspiração mais ampla, um horizonte mais vasto que as disposições do momento. Uma ética e uma teologia da esperança podem contribuir para a redescoberta de sentido existencial (CUNHA, 2020, p. 484-497).

Diante das crises, cabe uma ética da esperança. Para Moltmann, a esperança é uma expectativa, é estar em alerta. A esperança desperta a atenção de todos os sentidos, a fim de contemplar as possíveis surpresas e aproveitar oportunidades. É graças à esperança que se alimenta e se mantém ativo o senso de possibilidade. Uma ética do temor vê as crises; uma ética da esperança identifica as possibilidades

na crise. No excesso de esperança, há o utopismo; em sua falta, o desânimo, e em sua completa ausência, o alarmismo. Uma ética cristã da esperança se nutre da memória do Cristo crucificado, morto e ressuscitado, e da expectativa de sua vinda iminente, com tudo o que a acompanha: o nascimento de um novo mundo e o estabelecimento do Reinado de Deus. Diante da instabilidade da história, a ética cristã vive e se alimenta da esperança na epifania de Deus (2012, p. 15-18). Nesse sentido, pode-se afirmar que uma ética cristã da esperança orienta o seguinte: *age de tal forma que a máxima da tua ação seja coerente com a iminência do Cristo que vem.*

De uma ética a uma teologia da esperança. Moltmann afirma que a ressurreição de Cristo é *promissio inquieta* que só encontra sua *quietas* na plenitude do novo ser como esperança realizada na ambiência inédita do Reinado escatológico (2005, p. 250). Esta expectativa faz ver em tempos de crise aquilo que está *absconditum sub cruce*. A incandescência esperançosa da *promissio* acende o ardor da *missio* em seu empenho transformador e faz brotar da latência de uma promessa a atitude de confiança que renova as forças para superar toda adversidade que emana das vicissitudes existenciais. No caminho tortuoso das crises que se abatem contra a vida em sua fragilidade, resplandece, como horizonte de esperança, Deus e sua justiça, não como uma reedição de algo do passado, mas como nova totalidade do ser: futuro almejado pela manifestação e cumprimento das promessas de uma vida em abundância ainda nunca vista, algo totalmente novo que fortalece a esperança para enfrentar as dificuldades (2005, p. 282-288).

O Deus cristão é o pastor da esperança, que cuida e acompanha e que aponta para a vida plena e definitiva. Esse é o núcleo cristológico e escatológico da teologia cristã: a esperança no pastoreio do Cristo que vem renovando todas as coisas. Moltmann sublinha o elemento da esperança como chave de interpretação e ponto fundamental em torno do qual gira a inteligência da fé, dando-lhe um caráter dinâmico, conjugando a circularidade hermenêutica entre teoria e práxis no âmbito da história iluminada pelo Deus da Aliança e da Promessa (2005, p. 424-453). Na fé cristã, o futuro da ressurreição é o horizonte do presente em suas dores, angústias e alegrias. Diante do presentismo hodierno, obsessivamente frutivo, e do contraponto das tendências neoconservadoras saudosistas, de saudades de um do passado que

nunca se viveu, cabe a esperança em um futuro profético, que impulsiona a viver intensamente a história, transformando-a através da busca peregrina por sua plenitude: há sempre um novo possível, e nos percalços do caminho, sempre uma nova possibilidade.

A esperança cria expectativa. Segundo Bruno Forte, a expectativa baseada na promessa, assume às vezes o caráter de crítica inquietadora das seguranças presentes, ao modo de profecia; contudo, outras vezes, assume a forma de consolação, diante do sofrimento presente, e de súplica voltada para a intervenção kairológica do Eterno no tempo. Nesse sentido, o *já* do penhor da ressurreição celebrada na liturgia, remete ao *ainda não* da volta do Cristo que vem. Nesse tempo intermediário da Igreja, tempo penúltimo, há a esperança que cria expectativa e move à ação: o tempo eclesial é o tempo da pastoral em clima de envio e missão. A expectativa na vinda de Cristo se exprime na ardente invocação "vem, Senhor!" (1Cor 16,22; Ap 22,17.20), e estimula a fé a brilhar em meio à escuridão dramática da existência a fim de indicar o caminho de uma espera ativa (1995, p. 351-352).

A expectativa se torna cuidado. A atitude do cuidado comporta dois sentidos interligados: atenção e dedicação ao outro. A pessoa que cuida está atenta às necessidades do outro. Por isso, cuidar pode ser entendido como custodiar, estar próximo, dar atenção, vigiar, atitudes tipicamente pastorais. Percebe-se atualmente uma carência em muitos relacionamentos, onde as pessoas se tornaram insensíveis para perceber o outro em suas necessidades. Há uma crise de alteridade e de empatia e uma supervalorização da aparência, ao ponto de se camuflar sentimentos e situações para "parecer" feliz e ostentar um *status* nas redes sociais. Porém, a expectativa move ao cuidado na medida em que, no fundo, o ser humano espera uma experiência mais profunda da felicidade, que não seja tão superficial e efêmera. A fé cristã apresenta Cristo como resposta aos anseios mais profundos da pessoa humana. Cristo enche o coração humano de expectativas e traz para dentro da história a graça da divinização veiculada pelo sacramento do cuidado: cuidar do humano é divino, pois torna atuante a presença do Cristo que cura as nossas fragilidades. Quando o humano é capaz de interessar-se pelo outro e agir de forma cuidadora, tornar-se mais semelhante Cristo Pastor (BRUSTOLIN, 2006, p. 457-460).

O cuidado pastoral da Igreja é ministério da esperança em tempos de crise: o

ministério fundamental da Igreja, em tempos de crise, é o ministério da esperança. O cuidado pastoral destina-se, sobretudo, a fomentar a esperança que a fé pascal ilumina diante da obscuridade das dúvidas, do medo e do desânimo. Como afirma o Papa Francisco na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, não sejamos profetas da desgraça (n. 84), é preciso superar um pessimismo estéril e não deixar que nos roubem a esperança (EG, n. 86), pois a carência de uma espiritualidade profunda se traduz no pessimismo, no fatalismo e na desconfiança. Cristo ressuscitado é a fonte da esperança (EG, n. 275) e a força da sua ressurreição dá novo dinamismo que impulsiona a vida humana a seguir adiante.

O cuidado pastoral da Igreja é sinal de consolação. Sandrin sustenta que é preciso superar a desilusão e alimentar a esperança. O Evangelho de Lucas narra que dois discípulos caminhavam desiludidos de Jerusalém a Emaús (24,13-35), seus sonhos haviam fracassado e suas expectativas, acabadas. Estavam em crise, amargurados, vazios por dentro. Contudo, se aproximou deles um viajante misterioso que caminhou e falou com eles. Nas palavras dos discípulos havia tristeza e decepção. Nessa hora obscura, estava presente o Senhor que é capaz de confortar e fazer compreender que os elementos da crise e do sofrimento integram o caminho da cruz, mas que não são o destino final, pois Deus acompanha nossas crises existenciais e as assume junto conosco, revelando que há esperança e que nem tudo está perdido. Ainda que não se reconheça, Deus está presente em meio à desolação, Ele é o consolador, é quem aquece o coração falando pelas Escrituras e empreendendo sinais de que está conosco e que envia a sua luz para iluminar o caminho de volta à Jerusalém da fé, compartilhada e fortalecida (2015, p. 141-143). Para Gonçalves e Silva, "os discípulos de Emaús caminharam juntos com Jesus, experimentaram sua presença, acolheram o sentido da cruz e regressaram à comunidade animados e encorajados. Esse encontro com Jesus é experiência do Mistério que nos circunda e envolve" (2020, p. 85). No episódio de Emaús, há a epifania do Cristo que aquece os corações e proporciona um sentido novo à vida dos desesperançados.

O cuidado pastoral da Igreja como auxílio diante do desespero dá um novo alento ao coração humano. O desespero não é o fracasso da esperança, mas das ilusões. Nesse sentido, é importante frisar que a esperança cristã não se reduz a uma

ideologia humanista, nem consiste apenas em uma utopia a partir de lugar nenhum, mas configura-se a partir de uma promessa. Por isso, a esperança cristã está entrelaçada com a experiência de fé, e a fé é iluminadora diante das trevas do sofrimento. A esperança é consoladora, não no sentido de resignação, mas de resgate da perspectiva do advento de uma nova realidade. Como afirma Sandrin, "não podemos viver sem esperança: nossa vida se tornaria insuportável. Nenhum ser humano pode viver sem perspectiva de futuro" (2015, p. 145). A esperança fornece um horizonte e firma um caminho por onde é possível trilhar.

O cuidado pastoral da Igreja como auxílio para recobrar o ânimo é indispensável em tempos de crise, pois serve de apoio diante de tanto eventos calamitosos. Fomentar um cuidado pastoral que encha o coração humano de esperança: eis o desafio. O Papa Bento XVI, parafraseando Rm 8,24, afirma na Carta Encíclica Spe Salvi que "é na esperança que somos salvos" (n. 1), e continua: "Deus é o fundamento da esperança – não um deus qualquer, mas aquele Deus que possui um rosto humano e que nos amou até o fim: cada indivíduo e a humanidade no seu conjunto" (SS, n. 31). O cuidado pastoral é sacramento do cuidado de Deus que tanto ama a humanidade. Proporcionar ao ser humano a experiência do cuidado constitui-se em um indicativo concreto de que Deus está presente e o seu amor nos alcança. Somente um amor tão forte e interessado é capaz de romper com as barreiras da dúvida e fortalecer a esperança.

O cuidado pastoral da Igreja como sinal de esperança, fortalece a confiança no Cristo que vem. Em cada celebração eucarística proclama-se após a consagração: "anunciamos, Senhor, a vossa morte, proclamamos a vossa ressurreição, vinde, Senhor Jesus". O cuidado pastoral tem como sustento o mistério pascal e a esperança escatológica de uma nova realidade que vem com a vinda do Cristo. Para Brustolin, "na ressurreição de Cristo o futuro da nova criação manifesta-se no presente do velho mundo e desperta a esperança da vida nova, em meio aos sofrimentos do presente" (2001, p. 75). Com os pés no chão da realidade e os olhos no horizonte da fé, a esperança torna-se confiança no Deus que não nos abandona, mas nos acompanha e precede na peregrinação da existência rumo à vida em plenitude. Segundo Brighenti, é preciso ter os pés no chão e os olhos no horizonte. A esperança fornece confiança na possibilidade em um futuro que vem. Por mais

árduos que sejam os desafios, os mesmos não nos condenam a caminhar cabisbaixos (2011, p. 46-47). Sem esperança, não há peregrinação. Conforme o Papa João Paulo II, em um mundo angustiado e oprimido por tantas crises e problemas complexos que levam ao pessimismo, cabe ao cristão, enquanto proclamador de uma Boa Notícia, ser uma pessoa que encontrou, em Cristo, a verdadeira esperança (RM, n. 91). A esperança dá coragem, incentiva a perseverar, sobretudo, em tempos de crise.

Conclusão

Dentre as mudanças de mentalidade mais relevantes que geram novas atitudes cristãs e eclesiais, Geffré alerta que é necessário revisar as bases cristológicas e eclesiológicas do cuidado pastoral da Igreja (1989, p. 297), pois, o cuidado pastoral compõe a ampla dinâmica da missão da Igreja na qual é impossível dissociar evangelização e promoção humana. A missão da Igreja é sobretudo na ordem do testemunho, a fim de encarnar o Evangelho no tempo a partir de ações concretas de cuidado pastoral e de solidariedade. A Igreja testemunha o Reino de Deus que vem e que coincidirá com a salvação integral do ser humano (1989, p. 317-320).

Em meio aos inúmeros problemas que a vida apresenta, especialmente em tempos de crise, há muitas questões a serem administradas, e conforme as necessidades e possibilidades, resolvidas. Contudo, a atividade pastoral da Igreja parte do mistério e se depara continuamente com o mistério, e como afirma Susin, o mistério, diferentemente dos problemas, não pode ser resolvido (2020, p. 10). No momento atual da história, há sempre uma *reserva escatológica* que aponta para um mistério irreduzível que faz ir além do meramente mensurável pela racionalidade humana. Em meio às incertezas e dúvidas, há a fé que vislumbra um *mistério sempre maior* como horizonte do peregrinar humano e que estimula à esperança. É preciso fazer a parte que compete a cada um, fazer o melhor possível, e deixar o espaço para a graça agir. Como afirma o Papa Francisco na *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: "ocupemo-nos da realidade que nos compete, sem temer a dor nem a impotência, porque naquela está todo o bem que Deus semeou no coração do ser humano. As

dificuldades que parecem enormes são a oportunidade para crescer" (n. 78); e continua: "todos temos uma responsabilidade pelo ferido que é o nosso povo e todos os povos da terra. Cuidemos da fragilidade de cada homem, cada mulher, cada criança e cada idoso, com a mesma atitude solidária e solícita, a mesma atitude de proximidade do bom samaritano" (FT, n. 79). A esperança não deixa que sejamos dominados por uma tristeza inerte que favorece a apatia ou a sujeição.

Dentre as mais graves ameaças ao fervor e à ousadia cristã está a sensação de impotência e de derrota. Muitas vezes o ser humano passa por experiências de deserto espiritual, onde se vê abandonado à própria sorte, onde fica evidente a sua fragilidade e pequenez diante do grande mistério da vida. Contudo, é no deserto onde se redescobre aquilo que é essencial para a vida através de um verdadeiro exame de consciência que possibilita uma verdadeira mudança de itinerário existencial. Para que o deserto seja momento de discernimento e purificação, e não de desespero, é necessário um acompanhamento pastoral consistente que revele a verdadeira esperança que conduz o ser humano à Terra da Promessa da vida em plenitude. A esperança é a planificação dos caminhos tortuosos que conduzem à realização humana integral. Por isso, é preciso dizer com o Papa Francisco: "não deixemos que nos roubem a esperança!" (EG, n. 86). Essa é a grande função eclesial do cuidado pastoral.

Siglas

CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano

DAP: Documento de Aparecida

DH: Denzinger-Hünemann

EG: *Evangelii Gaudium*

FT: *Fratelli Tutti*

GS: *Gaudium et Spes*

LG: *Lumen Gentium*

ONU: Organização das Nações Unidas

RM: *Redemptoris Missio*

SS: *Spe Salvi*

Referências

- ALBERIGO. *Transizione epocale: studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2009.
- BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Spe Salvi: sobre a esperança cristã*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRIGHENTI, A. *Reconstruindo a esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- BRUSTOLIN, L. A. A vida: dom e cuidado. *Antropologia teológica e ética do cuidado. Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 441-460, Jun. 2006.
- BRUSTOLIN, L. A. *Quando Cristo vem: a parusia na escatologia cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- CAMUS, A. *A peste*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2017.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 101-197.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: COSTA, L. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 539-661.
- CUNHA, C. A. M. *Esperança em tempo de pandemia: apontamentos da escatologia contemporânea no contexto da covid-19*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 2, p. 483-498, Mai./Ago. 2020.
- DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.
- FORTE, B. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020a.

FRANCISCO, Papa. Mensagem em vídeo do Papa Francisco por ocasião da 75ª Assembleia Geral das Nações Unidas, 25 de setembro de 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200925_videomessaggio-onu.html. Acesso em: 04 mai. 2020b.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GONÇALVES E SILVA, C. R. Pastoral em tempos de pandemia. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 65, p. 77-88, Jul./Dez. 2020.

GROH, C. R. *A identidade do ministério presbiteral como tema teológico-pastoral*: uma questão epistemológica. Roma: PUL, 2006.

HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo*: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HACKMANN, G. L. B.; GOMES, T. F. A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 285-307, Set./Dez. 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. In: COSTA, L. (Org.). *Encíclicas de João Paulo II (1978-1995)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 545-651.

KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.

KUNRATH, P. A. A Igreja, mistério de comunhão trinitária. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 32, n. 135, p. 01-200, Mar. 2002.

LIBANIO, J. B. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 28, n. 74, p. 11-43, Jan./Abr. 1996.

LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MOLTMANN, J. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Ecclesiam Suam*: sobre os caminhos da Igreja. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1997.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

PIEPKE, J. G. *A Igreja voltada para o homem*: eclesiologia do povo de Deus no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1989.

PIO XII. *Por um mundo melhor*, Roma, 11/02/1952.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RAMOS GUERREIRA, J. A. *Teología pastoral*. Madrid: BAC, 1995.

SANDRIN, L. *Teología pastoral: lo vio y no pasó de largo*. Madrid: CHS; Cantabria: Sal Terrae, 2015.

SOUZA, L. G. *Do Vaticano II a um novo Concílio?* O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Loyola; Goiás: Rede Paz, 2004.

SUSIN, L. C. Pandemia como metáfora: ambivalência antropológica e questão pastoral e teológica. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 65, p. 9-27, Jul./Dez. 2020.

EDUCAÇÃO CRISTÃ ON-LIFE: POR UM ENSINO INTEGRAL E SINODAL NOS ESPAÇOS FÍSICOS E DIGITAIS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-23>

*Aline Amaro da Silva*²

Introdução

A reforma da consciência e a maturação do senso crítico, ecológico, humanístico e planetário só será possível através da educação. A amizade e fraternidade universal se tornam realidades mediante a (re)educação de crianças, jovens e adultos para uma cultura de encontro, justiça e paz. Em vista disso, a presente reflexão integra a obra conjunta em homenagem ao Professor Erico João Hammes que dedicou boa parte de sua vida à educação de uma teologia da paz.

Em continuidade com a proposta apresentada na *Evangelii Gaudium* e *Laudato Si* de construir bases para trabalharmos pela "casa comum", o Papa Francisco lança o convite a fazermos parte do Pacto Educativo Global. Esta aliança educativa, visa "reavivar o compromisso em prol e com as gerações jovens, renovando a paixão por uma educação mais aberta e inclusiva, capaz de escuta paciente, diálogo construtivo e mútua compreensão".³

Correspondendo ao chamado do Papa Francisco, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil escolheu para a Campanha da Fraternidade de 2022 o tema "Fraternidade e Educação", e o lema: "Fala com sabedoria, ensina com amor" (Pr 31, 26). Diante deste panorama, o presente artigo busca refletir sobre a educação cristã em todos os espaços que o ser humano habita, em vista de um caminho de ensino integral, caracterizado pela sinodalidade. Assim, o breve estudo acrescenta ao

¹ Originalmente publicado em: *Revista Encontros Teológicos*, v. 36, p. 619-637, 2021.

² Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio doutoral pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Pós-Doutora pela Universität Graz, Áustria.

³ FRANCISCO. *Mensagem do Papa Francisco para o Lançamento do Pacto Educativo*.

debate educativo o fenômeno digital que permeia e molda nossa vida cotidiana a tal ponto que não podemos mais separá-la da nossa vida real, fazendo-nos ingressar na era on-life, termo cunhado pelo filósofo Luciano Floridi.

No início do *Texto-base da Campanha da Fraternidade de 2022* diz que educar é uma ação profundamente humana e divina, pois educar é próprio de quem ama.⁴ Educar e comunicar são atitudes inerentes aos seres humanos e a Deus, pois Deus em sua autocomunicação, quis nos ensinar sobre si mesmo, sobre o sentido, valor e dignidade da pessoa humana e do mundo. Sendo assim, educar e comunicar são atos que fazem as pessoas serem verdadeiramente humanas e cada vez mais semelhantes ao Grande Mestre e Comunicador da Vida. Tudo se aprende de alguém ou com alguém: comer, beber, caminhar, falar, aprender a aprender, rezar. É no entendimento e busca de uma educação integral e sinodal que a Campanha da Fraternidade 2022 se inspira e quer inspirar as brasileiras e brasileiros.

Por meio de pesquisa bibliográfica, este artigo pretende contribuir na reflexão sobre os seguintes objetivos da Campanha da Fraternidade:

Analisar o contexto da educação na cultura atual, e seus desafios potencializados pela pandemia; [...] [Auxiliar na construção de] uma educação humanizadora na perspectiva do Reino de Deus; [...] Incentivar propostas educativas que, enraizadas no Evangelho, promovam a dignidade humana, a experiência do transcendente, a cultura do encontro e o cuidado com a casa comum.⁵

O estudo aponta como alternativa para o desenvolvimento de uma educação cristã on-life a prática da Interação Centrada no Tema, uma abordagem holística pensada pela psicoterapeuta judia-alemã Ruth Cohn como caminho de humanização contra o fascismo. Nos tempos sombrios e polarizados que presenciamos, o ICT demonstra sua relevância e atualidade para uma educação para a paz, senso crítico, maturidade e sinodalidade.

⁴ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2021. Edição do Kindle.

⁵ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*.

1 Princípios e itinerário de educação cristã integral apontados pela Campanha da Fraternidade 2022

Inspirado no método ver, julgar e agir, o caminho que a Campanha da Fraternidade de 2022 propõe para repensar a educação é o da escuta, do discernimento e da ação.⁶ É interessante essa troca de conceito nas duas primeiras etapas, pois escutar requer proximidade, encontro, sair da zona de conforto e passividade que um olhar à distância permite.⁷ “É uma escuta integral, com o ouvido e com o coração, que buscam a inteireza da realidade com tudo o que ela pode trazer”.⁸ Discernir também é mais abrangente do que julgar, é analisar os fatos e as pessoas envolvidas sob a ótica do Ressuscitado: “[...] o discernimento se pratica com outra escuta, dessa vez, da Palavra de Deus, como passo fundamental para julgar evangelicamente os desafios do tempo presente e apontar as proposições para o novo”.⁹

Esta é a postura de uma Igreja que deseja trilhar o caminho sinodal em saída missionária, que quer realizar um processo de “conversão do coração, verdadeira mudança de vida que se dá a partir do encontro pessoal com Jesus Cristo”.¹⁰ Para pensar nos fundamentos da educação cristã, precisamos revisitar suas fontes.

A exemplo dos testemunhos do Antigo e Novo Testamento que narram a relação próxima entre Deus e as pessoas humanas, a Campanha da Fraternidade 2022 propõe um “caminhar juntos”, um acompanhamento educativo. A pedagogia de Jesus é desenvolvida através de uma presença atenciosa e ativa, encarnada, que traz exemplos da vida diária das pessoas, do contexto, do clima, da natureza, da história local. Nesse espírito cristão, o ensino integral visa educar para a fraternidade e amizade social, promovendo a escuta, o diálogo, a reciprocidade e o crescimento em conjunto. A Campanha da Fraternidade resgata os princípios fundamentais que constituem a educação numa linha de continuidade do processo de reflexão das mensagens anteriores que passa pelo compromisso de cuidar de cada ser vivo e do

⁶ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 141.

⁷ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 26.

⁸ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 29.

⁹ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 139.

¹⁰ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*.

meio ambiente. A leitura do texto, faz o educador se questionar: O que me motiva a educar? Em que consiste o ato de educar? Qual é o meu papel como educador no ensino da era digital?

Na concepção cristã, "educar é contribuir para a superação do pecado, preservando a vida, atingindo as consciências e transformando relações. [...] É encontro no qual todos são educadores e educandos".¹¹ Por isso, o texto explica que é preciso de uma comunidade colaborativa, uma aldeia, uma família, rede de apoiadores para se educar alguém, seja uma criança, um jovem, um adulto.

A educação é alicerce para a construção da fraternidade humana. Educar para a comunhão missionária requer esforço de revisão de vida e conversão dos próprios educadores a fim de exercerem uma autoridade baseada não na função, mas na autenticidade de vida. Inspirada no Pacto Educativo Global do Papa Francisco, a Campanha da Fraternidade propõe uma educação humanizada e humanizadora "que contribua na formação de pessoas abertas, integradas e interligadas, que também sejam capazes de cuidar da casa comum".¹²

Todo ambiente de convivência humana são lugares de aprendizagem, cada um com diferentes tipos e níveis de compartilhamento de saberes: o lar, o colégio, o trabalho, o parque, as mídias, os *games*, a Igreja. A Encíclica *Laudato Si*, n. 213, traz a família como sede da cultura da vida, pois é no ambiente familiar que se criam os hábitos elementares de amor e cuidado com o humano e com a criação.

A família é o lugar da formação integral, onde se desenvolvem os distintos aspectos, intimamente relacionados entre si, do amadurecimento pessoal. Na família, aprende-se a pedir licença sem servilismo, a dizer "obrigado" como expressão duma sentida avaliação das coisas que recebemos, a dominar a agressividade ou a ganância, e a pedir desculpa quando fazemos algo de mal. Estes pequenos gestos de sincera cortesia ajudam a construir uma cultura da vida compartilhada e do respeito pelo que nos rodeia (LS 213).

Durante a pandemia, especialmente na quarentena de 2020, todos os ambientes de aprendizagem convergiram para o meio familiar. A mãe e o pai

¹¹ CNBB. CF 2022 - Texto-base.

¹² CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 7.

acumularam as funções de professores, catequistas, instrutores, além de continuarem seu trabalho *home office*. Em algumas realidades essa experiência resgatou e fortaleceu o sentido de igreja doméstica e a missão da educação integral da família. Em outras, a sobrecarga levou a mais violência familiar, feminicídios e separações de casais. “Em um tempo marcado pela pandemia da Covid-19 e por diversos conflitos, distanciamentos e polarizações, é preciso reaprender a amar, a perdoar, a cuidar, a curar, a dialogar e a servir a todos”.¹³ Palavras simples, mas de difícil prática, especialmente em momentos de tensão como os atuais.

A partir do relato bíblico neotestamentário da mulher flagrada em adultério (Jo 8, 2-11), o texto da Campanha da Fraternidade apresenta dois caminhos pedagógicos opostos que frequentemente nos deparamos na interpretação e prática cristã: “[...] a daqueles que se restringem ao que está escrito, sem levar em conta a pessoa e suas circunstâncias, e daqueles que olham para a pessoa com sabedoria e amor, como fez Jesus”¹⁴. Jesus é o modelo de educador que escuta com paciência e atenção, fala sabiamente quando é necessário, sem multiplicar as palavras, e ensina através de gestos de amor e misericórdia. Assim, na pessoa humana e divina de Jesus, manifesta-se a pedagogia redentora em que a humanidade da divindade se torna o parâmetro e meta do ser humano feito à imagem do Criador.¹⁵

Tendo Jesus como paradigma do educador, podemos refletir sobre o entendimento cristão do ato educativo. De acordo com a *Campanha da Fraternidade 2022*, educação “[...] não é condicionamento ou adestramento. É conduzir e acompanhar a pessoa para sair do não saber, rumo à consciência de si mesma e do mundo em que vive. É tornar a pessoa consciente, para que se torne sempre mais sujeito de seus sentimentos, pensamentos e ações”.¹⁶ Observando a forma como Jesus lida com a situação de violência e pedagogicamente abre os olhos dos acusadores para a hipocrisia da sentença contra a mulher adúltera, aprendemos que respeito e valorização da dignidade da pessoa constitui-se um axioma fundamental do ato educativo.¹⁷ O laboratório da pandemia também nos ensinou na prática que

¹³ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 8.

¹⁴ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 18.

¹⁵ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 19.

¹⁶ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 22.

¹⁷ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 25.

educar é mais que instruir, é saber aprender com as dificuldades e problemas que acontecem na nossa vida real de cada dia e assim nos tornarmos mais humanos e solidários.¹⁸ “A crise desencadeada pela Covid-19 fez ecoar a perspectiva humanista da educação. É preciso educar para viver em comunhão. Educar para conceber a democracia como um estado de participação”.¹⁹

Carlos Rodrigues Brandão explica que educar é sempre um ato comunitário de tornar algo em comum: “A natureza do homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação”.²⁰ Portanto, “não se pode reduzir a educação apenas à transmissão de conhecimentos”,²¹ é um compartilhar das experiências e saberes que a vida com outros nos proporciona. Nesse sentido, é importante articular o projeto de vida pessoal com o projeto de sociedade que deseja ajudar a construir, colocando no plano particular a meta de trabalhar pelo bem comum e por uma sociedade mais igualitária. Assim, como cristãos, tomamos parte na ação salvífica de Cristo, que é fundamento da educação cristã integral.

A prova do amor de Deus pelo mundo, a entrega consciente e decisiva de Jesus na cruz demonstra nossa interdependência e corresponsabilidade pela nossa casa comum e que cada ato pessoal em prol da vida no planeta nos faz mais membros uns dos outros, coligados no Corpo Místico e Encarnado de Cristo: “a salvação garantida pelo sacrífico redentor de Jesus Cristo é uma salvação integral, que envolve todas as pessoas e cada pessoa no seu todo, isto é, em todas as suas dimensões na concretude histórica”.²²

Para se pensar numa educação integral, é necessário ampliar nossa noção da realidade, abarcando os fatores sociais, culturais, econômicos e biográficos do educador e educandos.²³ Pois, “uma sociedade que se fecha em um projeto educativo apenas técnico, pragmático e utilitário, empobrece o horizonte existencial

¹⁸ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 34.

¹⁹ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 57.

²⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O que é Educação?, p. 14-15.

²¹ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 24.

²² CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 30.

²³ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 56.

das pessoas e anula a sua capacidade criativa".²⁴

Na tese concluída em 2021, Emarianne Campanha Teixeira conceitua educação integral como "prática educativa que favorece a formação da pessoa em todas as suas dimensões".²⁵ A pesquisadora acredita que a educação integral é uma das alternativas para a humanização do cosmos e da história, uma forma de ensino não apenas voltada a "como fazer", mas buscando as razões nos ensinamentos cristãos do "porquê" fazer. O Papa Francisco esclarece na *Laudato Si* que a crise ecológica é também crise humanitária e educativa. Só a partir de nova consciência e novos hábitos é possível vencer os graves problemas ambientais que atingem todo o planeta.

Muitos estão cientes de que não basta o progresso atual e a mera acumulação de objetos ou prazeres para dar sentido e alegria ao coração humano, mas não se sentem capazes de renunciar àquilo que o mercado lhes oferece. Nos países que deveriam realizar as maiores mudanças nos hábitos de consumo, os jovens têm uma nova sensibilidade ecológica e um espírito generoso, e alguns deles lutam admiravelmente pela defesa do meio ambiente, mas cresceram num contexto de altíssimo consumo e bem-estar que torna difícil a maturação doutros hábitos. Por isso, estamos perante um desafio educativo (LS 209).

Para sair da zona de conforto e mudar velhos costumes de consumo e desperdício, é preciso um espírito firme e decidido a escolher o que é melhor a nós, ao mundo e às futuras gerações. A LS aponta para um caminho educativo ambiental que vai além da mera transmissão de dados e resgata a missão cristã de cuidado com a criação:

A educação ambiental tem vindo a ampliar os seus objetivos. Se, no começo, estava muito centrada na informação científica e na consciencialização e prevenção dos riscos ambientais, agora tende a incluir uma crítica dos «mitos» da modernidade [...] e tende também a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus. A educação ambiental deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual

²⁴ CNBB. CF 2022 - Texto-base, n. 63.

²⁵ TEIXEIRA, Emarianne Campanha. Caminhos da Educação Integral Católica, p. 257.

uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo (LS 210).

A consciência ambiental exige um reordenamento da vida, um crescimento de atitudes solidárias e responsáveis pela natureza e pessoas ao nosso redor, desenvolvendo uma cidadania ecológica e um próprio estilo de vida *eco-friendly*. Para essa profunda mudança acontecer, não basta apenas transmitir informações e criar leis que não serão seguidas por muitos. É preciso uma transformação da mente e coração, uma conversão ecológica.

Para a norma jurídica produzir efeitos importantes e duradouros, é preciso que a maior parte dos membros da sociedade a tenha acolhido, com base em motivações adequadas, e reaja com uma transformação pessoal. A doação de si mesmo num compromisso ecológico só é possível a partir do cultivo de virtudes sólidas. [...] É muito nobre assumir o dever de cuidar da criação com pequenas ações diárias, e é maravilhoso que a educação seja capaz de motivar para elas até dar forma a um estilo de vida. [...] Tudo isto faz parte duma criatividade generosa e dignificante, que põe a descoberto o melhor do ser humano (LS 211).

Maturando sobre este desafio, Francisco propõe o Pacto Educativo Global que visa não apenas uma conscientização sobre o meio ambiente, mas dá um passo adiante para uma educação integral, isto é, educar para a aliança entre o gênero humano e o ecossistema em toda a sua complexidade e pluralidade. Nas últimas décadas o mundo se expandiu e se complexificou com a revolução digital, abrangendo novos espaço de ação e existência humanas. Com a pandemia estes ambientes digitais ganharam tamanha força e vitalidade que não é mais possível pensar numa educação integral sem incluí-los. Por isso, vamos pensar nos desafios e possibilidades educativas que a vida híbrida nos apresenta.

2 A era on-life: relação entre educação e cultura digital

“Ser digital vai muito além do aparelhamento tecnológico. Trata-se sobretudo de uma mudança genuinamente paradigmática refletida na cultura e no *mindset*”.²⁶

²⁶ CAMARGO, Fausto. *A Sala de Aula Digital*, p. 7.

Pensar a educação no contexto digital não é somente implementar sistemas e instalar dispositivos no território escolar, é buscar novas estruturas e caminhos no processo pedagógico cotidiano. Com o ambiente digital, a sala de aula se expande, não se restringindo ao seu espaço físico, pode alcançar qualquer conhecimento em qualquer lugar do mundo.

Este mundo fluído criou outros protagonistas do ensino-aprendizagem que devemos conhecer: “[...] refletir sobre a cultura digital na educação trata-se de levar em consideração esse novo sujeito, um praticante cultural que produz seus saberes, compartilhando conteúdos, informações e opiniões nas redes existentes”.²⁷ Entender as gerações digitais tornou-se tão fundamental que o novo *Diretório para a Catequese* fala sobre elas em diversas partes do texto, e dedica uma seção especialmente para abordar a catequese na era digital entre os números 359 e 372. “O digital, portanto, não apenas faz parte das culturas existentes, mas está se estabelecendo como uma nova cultura, modificando primeiramente a linguagem, moldando a mentalidade e reformulando as hierarquias dos valores”.²⁸

Essas transformações do sujeito, cultura e sociedade trazem consequências diretas para o processo educativo cristão. Dessa forma, a Igreja Católica no Brasil está empenhada na tarefa de educar para a comunicação integral. Antes mesmo do modelo comunicacional em rede se tornar imprescindível para o cultivo comunitário da fé como ocorreu na pandemia, o *Diretório de Comunicação da Igreja do Brasil* já incentivava as comunidades a promoverem formações para a alfabetização digital de seus membros:

As exigências temáticas de educação para a comunicação precisam estar presentes na formação para o convívio com o mundo digital. A cultura digital requer uma nova lógica formativa, que aproxime os agentes pastorais das maneiras de se expressar, de aprender e de ensinar próprias da sociedade em rede, tendo presente que as tecnologias digitais estão mudando não só o modo de comunicar, mas também a própria comunicação. [...] As novas tecnologias contribuem, nesse contexto, para o surgimento de um “novo sujeito”, exigindo que a educomunicação se faça presente para atender aos desafios do

²⁷ CAMARGO, Fausto. *A Sala de Aula Digital*, p. 8.

²⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*, n. 359.

atual momento civilizatório. Será oportuno que experiências formativas no campo da alfabetização digital sejam implementadas com as lideranças das várias pastorais envolvidas (DC 234-235).

Mais do que conhecer os nomes e funcionalidades dos mecanismos, é necessário um letramento digital, que “[...] implica tanto a apropriação de uma tecnologia, quanto o exercício efetivo das práticas de escrita que circulam no meio digital”.²⁹ Portanto, não apenas ler o conteúdo e usar recursos disponíveis no ambiente digital, mas, em meio a este mar de informações, ser capaz de selecionar as que podem contribuir para a sua vida. O passo seguinte é desenvolver a competência crítica midiática, aprender a interpretar informações, identificando sua intencionalidade e tendências, compreendendo suas finalidades e formando sua própria opinião crítica a respeito de seu conteúdo e funcionamento.

Descrevendo o impacto das mídias na educação brasileira, começando com a ampla influência da televisão no povo, o documento aborda as mudanças trazidas pela internet formando gerações digitais com comportamento e processo de aprendizagem próprios: “Introduziram um novo jeito virtual de viver, plasmaram um novo ritmo de tempo, uma nova percepção de distância e um novo modo de viver as relações humanas”.³⁰ A cultura digital revolucionou a educação ampliando exponencialmente as ofertas de acesso à informações, livros, cursos, vídeos didáticos, rede de pesquisadores, etc. A exclusão digital ampliou o abismo social e desigualdade de oportunidades presente na sociedade.

O filósofo italiano e professor da Universidade de Oxford, Luciano Floridi, cunhou o termo on-life para designar a experiência da vida humana contemporânea hiperconectada, “dentro da qual não é mais sensato perguntar se se pode estar on-line ou off-line”.³¹ A era on-life é caracterizada pela compreensão das tecnologias da informação e comunicação (TIC's) não como simples ferramentas, mas como forças ambientais que afetam cada vez mais nosso auto-entendimento de quem somos, como nos relacionamos uns com os outros, como entendemos e interagimos com a

²⁹ Ribeiro, Ana Elisa. *Letramento digital*, p. 57-58.

³⁰ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 66.

³¹ FLORIDI, Luciano. *The Onlife Manifesto*.

realidade, modificam, portanto, nossa visão e ação no mundo.³² Essas mudanças são consequências do processo de revolução digital, decorrentes de outros acontecimentos anteriores como: Superação do dualismo entre mundo real e virtual; dissipação das barreiras entre ser humano, máquina e natureza; a passagem de uma fase de escassez da informação para uma época de overdose informacional; a mudança do processo autônomo e binário para a dinâmica interativa, interdependente, em rede.³³

Floridi explica que nós entendemos o mundo a partir de conceitos e nós conceituamos através da observação da realidade. No momento atual, as mudanças em todos os níveis e espectros da realidade são tão drásticas que as terminologias que utilizamos para conceituar o mundo já não nos servem mais. Então, o termo on-life tenta atualizar e suprir a necessidade conceitual de nossa experiência híbrida cotidiana. Esse conceito demonstra reconexão das diversas dimensões da realidade contemporânea, separadas pelo racionalismo moderno.

A era on-life também traz desafios como a cultura dos influenciadores, um fenômeno decorrente da cultura digital, a partir da web 2.0, que proporcionou a possibilidade de pessoas comuns produzirem e divulgarem seu próprio conteúdo através das redes sociais, também causou seu impacto no ensino e no papel do educador atual. Segundo Crystal Abidin, “todo mundo que usa as mídias sociais está se envolvendo em práticas de influência, em certa medida”.³⁴ Ao analisar o marketing de conteúdo, estratégia muito utilizada por influenciadores, se percebe que ele se baseia em lógicas de ensino-aprendizagem, pois o público é formado a partir de técnicas ensino e compartilhamento de conteúdo que atrai a um grupo de pessoas e acaba por entrar nessa dinâmica de influência. Em muitos casos, o testemunho de um influenciador vale mais para o educando do que a palavra de seu educador. Esse poder de influência real ou aparente está desestabilizando as estruturas baseadas em autoridade.

Para se chegar a uma educação on-life, portanto, exige-se a integração dos espaços físico e digital numa mesma ecologia de ensino que proporcione uma

³² FLORIDI, Luciano. *The Onlife Manifesto*.

³³ FLORIDI, Luciano. *The Onlife Manifesto*.

³⁴ ABIDIN, Crystal; KARHAWI, Issaaf. Influenciadores digitais, celebridades da internet e “blogueirinhas”, p. 297.

experiência de ensino-aprendizagem mais humanizada e humanizadora: “[...] tanto a educação formal e informal, presencial e virtual, devem promover a liberdade da pessoa humana. Educar é humanizar. A educação é um ato de amor e esperança no ser humano”.³⁵ Uma das maiores contribuições da cultura on-life é a reunificação de corpo, alma e espírito, fragmentados por certas ideologias e a recuperação da codependência e corresponsabilidade de todos os seres no universo.

Esse espírito de colaboração vem ao encontro do movimento de retomada da sinodalidade que a Igreja Católica está promovendo. A fim de catalisar o processo educativo sinodal trazemos a contribuição da abordagem de Interação Centrada no Tema, da psicoterapeuta judia-alemã Ruth C. Cohn.

3 Educar para a sinodalidade através da abordagem de Interação Centrada no Tema (ICT)

De 2021 a 2023, a Igreja está em saída sinodal. Este é um processo eclesial de forte sentido educativo, pois construímos nosso conhecimento sobre a Igreja no mundo de hoje em conjunto com todas as irmãs e irmãos da fé, inclusive com as pessoas não crentes. Ao apresentar a origem da palavra “sínodo”, que etimologicamente significa “caminhar com”, o documento da Comissão Teológica Internacional recorda que os cristãos foram primeiramente conhecidos como “os discípulos do caminho”.³⁶ Essa lembrança é importante para entendermos a conjuntura atual da Igreja. Ser povo de Deus é ser discípulas e discípulos do caminho, em saída missionária.

O Papa Francisco resgata a identidade sinodal da Igreja e a repropõe como medida para enfrentarmos os desafios contemporâneos: “Caminhar juntos é a via constitutiva da Igreja; a peculiaridade que nos permite interpretar a realidade com os olhos e o coração de Deus; a condição para seguir o Senhor Jesus e ser servos da vida neste tempo ferido”.³⁷ Através deste sínodo da sinodalidade, ele convoca o povo de Deus a um peregrinar conjunto na *parresia* do Espírito, composto por três fases:

³⁵ CNBB. *CF 2022 - Texto-base*, n. 69.

³⁶ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*.

³⁷ FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco por ocasião da abertura da 70ª Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana*.

diocesana, continental e universal. É a maior escuta de toda a história da Igreja, é um chamado à cooperação na construção da Igreja como casa da mãe, com suas portas sempre abertas a todas e todos.

Caminhar juntos não significa perder a autonomia, pois para colaborar precisamos ter convicção de nossas ideias e escolhas, ser nossa própria *chairperson*.³⁸ Dessa forma, abordagens pedagógicas humanísticas que valorizam o trabalho em grupo como a Interação Centrada no Tema criada pela psicoterapeuta judia-alemã Ruth C. Cohn podem nos ajudar.

Após sua fuga do nazismo, a psicoterapeuta Ruth Cohn chega à América e desenvolve uma abordagem humanística de trabalho em grupo a fim de que tragédias humanas como o Holocausto jamais se repitam. A Interação Centrada no Tema (ICT) visa despertar nos participantes de um grupo ou equipe “o espírito de cooperação e de corresponsabilidade pelo mundo ao nosso redor, bem como o sentimento de comunidade humana”.³⁹ Um dos principais objetivos dessa abordagem é incentivar o “*Living Learning*”, traduzido como “Aprendizagem Viva”, que é uma concepção holística de ensino-aprendizagem que trabalha todos os aspectos do ser humano: físico, emocional, intelectual, espiritual e social.⁴⁰

ICT é um conceito de ação abrangente e holístico que tem o objetivo de moldar situações em que os seres humanos interagem, trabalham, vivem e aprendem juntos, de modo a experimentarem-se conscientemente uns aos outros como humanos e humanizantes. O foco está na ação em grupos, equipes e organizações. O ICT representa um método diferenciado de observação de situações, bem como de controle e acompanhamento de processos sociais.⁴¹

Essa cultura viva e participativa de aprendizagem se dá através da interação das dimensões “Eu”, “Nós”, “Isto” e “Globo”.⁴² O “Eu” simboliza cada integrante do grupo, sua biografia, contexto, conhecimento, traços de personalidade. O “Nós”

³⁸ Isto significa que temos autoridade sobre nós mesmos, somos nosso próprio governante.

³⁹ SILVA, Aline Amaro da. *Amigas e amigos no Amigo*.

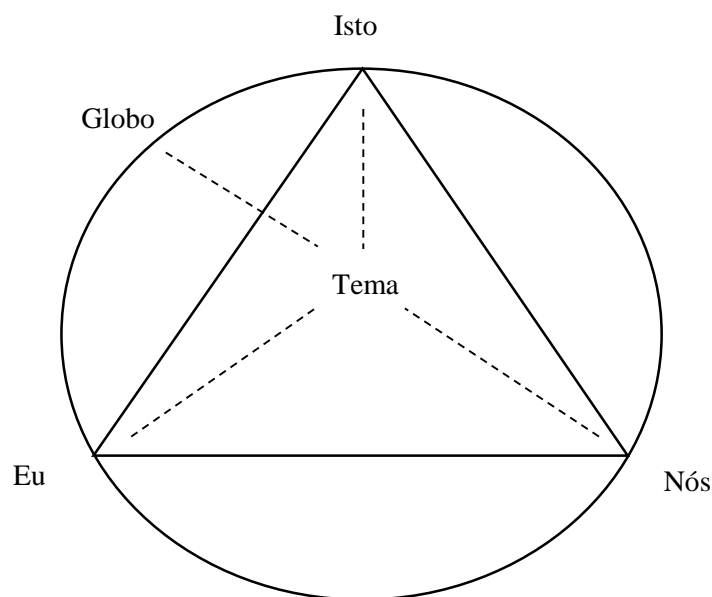
⁴⁰ Este tópico é baseado na pesquisa de doutorado da autora, especialmente entre as páginas 65 e 70.

⁴¹ SPIELMANN, Jochen. *What is TCI?*, p. 14.

⁴² FORSCHUNGSKREIS KOMMUNIKATIVE THEOLOGIE. *Kommunikative Theologie*, p. 35.

observa como os participantes se entendem e interagem como grupo. “Isto” é o tópico ou atividade a ser realizada, que pode ser individual, em pequenos grupos ou trabalhada em plenária. No “Globo” se considera os contextos e acontecimentos micros e macros ao redor de cada participante, como esses fatores afetam a dinâmica comunitária e influenciam a escolha do tema de engajamento do grupo. Durante o processo de interação, busca-se o balanço dinâmico entre as quatro dimensões, embora certas atividades possam focar predominantemente um dos fatores.

Figura 1: Representação da abordagem ICT. Fonte: SPIELMANN, Jochen. What is TCI? SCHNEIDER-LANDOLF.



Nos vértices do triângulo estão as dimensões “Eu”, “Isto” e “Nós”, e o círculo que os circunda representa o “Globo”. Quem exerce o papel de liderança participativa, além de atuar como integrante do “Nós”, analisa a dinâmica interativa entre os quatro fatores para descobrir o “Tema” que o grupo mais se engaja pessoalmente e socialmente, e planejar com a equipe os passos seguintes do processo de atuação. Segundo o especialista em ICT e um dos criadores da Teologia Comunicativa, Matthias Scharer, a concepção do tema de Ruth Cohn é inspirada no conceito de

tema gerador de Paulo Freire, o que aproxima a metodologia da tradição pedagógica brasileira e latino-americana de empoderamento dos sujeitos e transformação social. “Com o conceito de “temas geradores”, Ruth C. Cohn recorre conscientemente ao pedagogo de libertação Paulo Freire, cujo trabalho já foi associado à ICT em várias ocasiões”.⁴³ Podemos observar várias aproximações entre as abordagens pedagógicas de Paulo Freire e Ruth Cohn que as diferencia da educação tradicional. Dentre elas, destacamos a função dos interlocutores no processo educativo.

Na visão tradicional, a educação e comunicação são vistas como processos unidirecionais. Isto quer dizer que existe de um lado aquele “detentor do conhecimento” (professor, formador) que transmite a mensagem/conteúdo para “aqueles que não sabem” e que somente recebem a informação (educandos, catequizandos). Já na metodologia de Ruth Cohn e de Paulo Freire, o processo comunicativo é multidirecional. Embora se tenham papéis definidos no desenvolvimento do processo educomunicativo, se reconhece que tanto o líder (moderador, professor, formador) quanto os outros integrantes do grupo (participantes, educandos, catequizandos) possuem conhecimentos e experiências que também compartilham no encontro e que essa troca e interação entre todos é o que gera e produz novos saberes individuais e coletivos.⁴⁴

Além da contribuição freiriana, o ICT tem postulados e axiomas basilares para se constituir uma abordagem humanística e holística. O postulado “*chairperson*” incentiva a maturidade e o empoderamento da pessoa, governante de seu próprio destino e sua corresponsabilidade sobre si, sobre os outros e sobre o mundo. Já o segundo postulado, sobre o distúrbio, aponta que as perturbações no grupo podem ser oportunidades de aprofundamento da relação entre os integrantes, reflexão e descoberta de pontos de engajamento no tema.⁴⁵

São três os princípios que norteiam a abordagem ICT.⁴⁶ O primeiro é o antropológico que afirma a unidade psicobiológica da pessoa como ser autônomo, ao mesmo tempo que faz parte do ecossistema vivo, interdependente e interconectado. O axioma ético diz que somos corresponsáveis por toda a vida no

⁴³ SCHARER, Matthias. *Vielheit couragiert leben*, p. 211.

⁴⁴ SILVA, Aline Amaro da. *Amigas e amigos no Amigo*, p. 106.

⁴⁵ RUBNER, Angelika. The Psychoanalytic Foundation of TCI, p. 320.

⁴⁶ FORSCHUNGSKREIS KOMMUNIKATIVE THEOLOGIE. *Kommunikative Theologie*, p. 99-103.

planeta, por isso devemos tratar a natureza com respeito e cuidado. Por fim, o enunciado político-pragmático demonstra a crença de Ruth Cohn na capacidade humana de se emancipar e tornar-se livre, transpondo os limites condicionados socialmente. Esses pilares humanos impulsionam o espírito de fraternidade, colaboração e corresponsabilidade pelo universo. A pensadora judia-alemã defende que o êxito no processo psicopedagógico depende da relação estabelecida entre seus interlocutores, caracterizada pela confiança, empatia, respeito e reciprocidade. Ela diz ainda que a maturidade humana cresce no balanço entre autonomia e dependência, proximidade e distância, a consciência de si e do outro, favorecendo um discernimento mais completo da realidade.⁴⁷

A abordagem ICT é utilizada em diversas áreas de atuação como na educação, psicologia, administração e teologia, especialmente para formação de liderança participativa, mas pode ser incorporada em todas as situações cotidianas em que interagimos com pessoas. Dessa forma, a ICT transforma-se em processo criativo de conhecimento sobre si, sobre os outros, sobre o globo, uma alternativa psicopedagógica para uma vida e educação cristã integral.

Conclusão: Perspectivas e possibilidades para uma educação cristã on-life

O Pacto Educativo Global e a Campanha da Fraternidade 2022 nos impulsionam para uma educação cristã integral. O período estendido de pandemia nos moveu ainda mais velozmente para adentrarmos numa experiência de realidade on-life. A Igreja Católica no mundo inteiro dá passos no caminho de retorno à sinodalidade.

Observando e interpretando os sinais dos tempos que nos apresentam, buscamos conectar todos esses acontecimentos importantes na atualidade e relacioná-los com os desafios e possibilidades educativas. Propomos assim, uma educação cristã on-life, que forme todas as dimensões do ser humano para uma vida madura, responsável e plena, que integre numa mesma realidade educativa todos os espaços que o humano transita e habita, seja físico ou digital.

⁴⁷ REISER, Helmut. The Educational-Pedagogical Fundamentals of TCI, p. 42-43.

Para isso, é necessário dar preferência a metodologias ativas de ensino-aprendizagem como o *Live Learning* e o Método Paulo Freire que envolvem teoria e prática em realidades concretas. Neste artigo, destacamos a abordagem de Interação Centrada no Tema, que dá base para o *Live Learning*, como opção de caminho para a educação cristã on-life, integral e sinodal.

Empenhado em transformar a catequese em “laboratório do diálogo”, o *Diretório para a Catequese* traz caracterizações que se aproximam das dimensões trabalhadas na abordagem ICT: “O Evangelho não se destina à pessoa abstrata, mas a cada pessoa, real, concreta, histórica, inserida em um contexto particular e marcada por dinâmicas psicológicas, sociais, culturais e religiosas”.⁴⁸ Estas atribuições também estão em sintonia com as orientações do *Diretório Geral de Catequese* voltadas para a educação da fé na família, mas que servem hoje para todos os âmbitos de um ensino cristão que busca ser integral e integrador: “[...] trata-se de uma educação cristã mais testemunhada do que ensinada, mais ocasional do que sistemática, mais permanente e cotidiana do que estruturada em períodos”.⁴⁹ Caminhamos juntos rumo à uma educação cristã on-life, uma aprendizagem viva da Palavra encarnada e testemunhada em todos os âmbitos da nossa vida hodierna.

Referências

ABIDIN, Crystal; KARHAWI, Issaaf. Influenciadores digitais, celebridades da internet e “blogueirinhas”: uma entrevista com Crystal Abidin. *Intercom – RBCC*. São Paulo, v. 44, n. 1, p.289-301, jan./abr. 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Educação?* São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2017.

CAMARGO, Fausto. *A Sala de Aula Digital: Estratégias Pedagógicas para Fomentar o Aprendizado Ativo, On-line e Híbrido*. Porto Alegre: Penso, 2021. Edição do Kindle.
 COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*. Roma, 2018. Disponível em:
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 06 nov. 2021.

⁴⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*, n. 224.

⁴⁹ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*, n. 255.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *CF 2022 - Texto-base*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2021. Edição do Kindle.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretório de Comunicação da Igreja no Brasil*. Brasília: Edições CNBB, 2014.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*. Roma, 1998.

Disponível em:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_po.html. Acesso em: 07 nov. 2021.

FLORIDI, Luciano. *The Onlife Manifesto*. New York, NY: Springer International Publishing, 2015. Edição do Kindle.

FORSCHUNGSKREIS KOMMUNIKATIVE THEOLOGIE / COMMUNICATIVE RESEARCH GROUP. *Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens. Communicative Theology. Reflections on the Culture of Our Practice of Theology* (KomTheolnt, 1/1). Berlin: Lit Verlag, 2007.

FRANCISCO. *Mensagem do Papa Francisco para o Lançamento do Pacto Educativo*. Roma, 2019. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.pdf. Acesso em: 29 out. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Brasília: Edições CNBB, 2020

RIBEIRO, Ana Elisa. *Letramento digital*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Edição do Kindle.

SCHARER, Matthias. *Vielheit couragiert leben. Die Politische Kraft der Themenzentrierten Interaktion (Ruth C. Cohn) heute*. Stüttgart, Deutschland: Grünewald Verlag, 2021.

SCHNEIDER-LANDOLF, Mina; SPIELMANN, Jochen; ZITTERBARTH, Walter. *Handbook of Theme-Centered Interaction (TCI)*. Göttingen: Hubert & Co., 2017.

SILVA, Aline Amaro da. *Amigas e amigos no Amigo: Uma Cristologia Comunicativa da Amizade em tempos digitais e de pandemia*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

TEIXEIRA, Emarianne Campanha. *Caminhos da Educação Integral Católica: Do Horizonte do Concílio Vaticano II às Trilhas Educacionais Brasileiras*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2021.

A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DE DEUS: PROPOSTA TEOLÓGICO- HUMANITÁRIA DA ECLESIOLOGIA DO SÉCULO XXI¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-24>

*Everaldo dos Santos Mendes*²

*Clélia Peretti*³

Introdução

Eis que dias virão – oráculo de lahweh – em que concluirei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. Não como a aliança que concluí com seus pais, no dia que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles próprios romperam, embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de lahweh! Porque esta é a aliança que concluirei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de lahweh. Porei minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: ‘Conhececi a lahweh!’ Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores, - oráculo de lahweh - porque perdoarei sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado.⁴

Historicamente, diz-se que os séculos XIV e XV – estendendo-se até o século XX – são perpassados pelo crescimento da autonomia do ser humano, por grandes

¹ Trabalho publicado na *Franciscanum*, 177, vol. 64 (2022): 1-20, sob o título “A questão primeira de Deus: o desafio humanitário da eclesiologia do século XXI”. Na língua e cultura espanhola, o manuscrito surgiu com o seguinte título: “La primera pregunta de Dios: el desafío humanitario de la eclesiología del siglo XXI”. Na presente edição, optamos por realizar alterações no manuscrito.

² Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Doutor em Psicologia pela PUC Minas. Pós-doutor em Teologia pela PUC-Rio e pela PUCPR. Pós-doutor em Filosofia pela UFS. Avaliador do Banco Nacional de Avaliadores do Sinaes (MEC). Integrante da SOTER e do FONAPER. Reitor do Instituto Edith Stein. E-mail: ies.istein@gmail.com.

³ Doutora em Teologia pela EST. Pós-doutora em Fenomenologia pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e pela Pontifícia Universidade Lateranense. Professora-pesquisadora do Curso do Bacharelado em Teologia e do PPG Teologia da PUCPR. Presidente da SOTER. Integrante da International Academy of Practical Theology (USA), da ANTPECRE, do NUPPER e do FONAPER. Professora Visitante da Universidade Católica de Moçambique (África) e do Instituto Superior de Filosofia e de Teologia Dom Jaime Garcia Goulart (Timor-Leste). E-mail: clelia.peretti@pucpr.br

⁴ Jr 31, 31-34.

avanços tecnológico-científicos e pela utilização da razão para explicar o que antes competia às crenças (religiosas). No século XXI, o ser humano – e não mais Deus (como acontecia no Medievo) – passa a ser o centro do universo, dos fenômenos e dos acontecimentos. No projeto da Modernidade, o “sujeito cognoscente” passa a ser fundamento de si mesmo, tornando-se uma consciência adulta e sujeito de seu próprio acontecer histórico (devir).

Destarte, o sujeito cognoscente – emancipado – declara-se responsável por sua felicidade, que depende única e exclusivamente dele, de sua função e reflexão.⁵ Martin Heidegger diz que o “ser humano” – *Dasein* (ser-aí) – abandonado por Deus esclarece por si mesmo a *questão do ser*, tragicamente esquecida pela metafísica tradicional – de Platão e Aristóteles até Hegel.⁶ Magistralmente, Maria Clara Bingemer reflete que o cristianismo histórico – religião indiscutivelmente majoritária e hegemônica no Ocidente – tropeçou em fenômenos como o teísmo, secularismo, ateísmo e agnosticismo. Nesta atmosfera de rejeição, foram atingidas – não apenas externamente, mas também enquanto estrutura de pensamento individualista – as próprias categorias mentais dos fiéis.⁷ Por este caminho, restou ao indivíduo rejeitar o mundo moderno e refugiar-se na fé ou entrar em diálogo com o pensamento iluminista, aceitando, em suas apologias, as mesmas formas de pensamento modernas. Mas a religião não chega a ser banida do horizonte humano, tal como pretendiam os “mestres da suspeita”.⁸

Nesse itinerário, os iluministas, que tanto criticaram os elementos supersticiosos e mágicos da religião cristã, capitularam diante da força do elemento da Transcendência como constitutivo da humanidade e buscaram um outro modelo de Deus e de religião, adequado à visão mecanicista de um mundo físico tecnicamente perfeito, que provinha das novas ciências. Deus começou a receber as denominações de “grande relojoeiro”, “supremo arquiteto ou geômetra”, dando fé da necessidade teórica proveniente de uma visão racionalista do mundo.⁹ De tudo isso

⁵ Maria Clara Luccheti Bingemer, *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de desencanto*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

⁶ Martin Heidegger, *Ser y tempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2009.

⁷ Maria Clara Lucchetto Bingemer, *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de desencanto*.

⁸ Angel Castiñeira, *A experiênciade Deus na pós-modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

⁹ Angel Castiñeira, *A experiênciade Deus na pós-modernidade*.

surge a religião como um fenômeno exclusivamente de foro íntimo da consciência humana, ausente de mediação e intermediários. Ela passa igualmente a habitar a esfera do privado, onde cada um acredita e acolhe as verdades que lhe são apresentadas, apreciando-as e discernindo sobre elas, fazendo uso da razão.¹⁰ No dizer de Frei Carlos Josaphat, crescem as religiões, mas tropeçamos na ausência de Deus.¹¹

Partindo da experiência latino-americana e caribenha de fé, objetivamos refletir sobre a experiência cristã de Deus diante da tentação do vazio cultural de Deus, que assola as “teologias” da secularização e o vazio espiritual de Deus nas “contra-teologias” da sacralização. No percurso investigativo, revisitamos a literatura teológica da tradição católica, mapeando as contribuições das teologias da experiência cristã de Deus como a experiência de uma plenitude. Por este caminho, delineamos uma pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa.

No século XXI, a categoria “povo de Deus”, introduzida pela eclesiologia do Concílio Vaticano II como uma categoria teológica central que evidencia a dignidade batismal, a unção própria do “sacerdócio comum”, pela qual todos os membros da Igreja participam da profecia, do sacerdócio e da realeza do Senhor Jesus — mesmo sob modos e serviços diversos — ilumina a Igreja no seu agir e encarna-se em cada lugar do mundo: encarna-se a pregação, a espiritualidade, as estruturas e os rostos multiformes que manifestam a riqueza inesgotável da graça. Pensamos que a eclesiologia do Concílio Vaticano II possibilita uma renovação na Igreja, clamando por olhá-la — sensivelmente — sob a perspectiva cristológica, sacramental e antropológica. Humanamente, a Igreja — *sacramento de unidade, prefigurada* na Criação — tem na Trindade sua origem, estruturação, finalidade e consumação e, por meio do Espírito Santo, prolonga no mundo a ação salvífica ofertada por Cristo.

Na perspectiva latino-americana e caribenha, o ato de superação da amarga herança de injustiças, hostilidades e desconfianças deixadas pelos inúmeros conflitos históricos a partir da teologia não constitui tarefa fácil. No eixo do mundo, diagnosticamos o vazio de um Deus — tão humano que só possa ser Deus — que se

¹⁰ Maria Clara Lucchetti Bingemer, *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*.

¹¹ Carlos Josaphat, *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 2004.

relacione, intimamente, com o ser humano, assumindo os dramas da existência, gerando vida em abundância. No nosso *querer-fazer* teológico, insistimos na teimosia da gratuidade do amor de Deus, esquivando-nos de atitudes farisaicas (imaturidade espiritual). Deus ama cada ser humano com amor infinito, conferindo-lhe dignidade. Na América Latina e no Caribe, o imperativo de ouvir o clamor dos pobres desvela-se como a via que a Igreja anuncia, horizontando-se como luz para o mundo e irradiando alegria e esperança.

1 Deus, onde está você agora?

Se a ti, vizinho Deus, eu incomodo às vezes
com rude batimento no meio da noite,
é que quando em quando te ouço respirar
e sei que estás sozinho no salão.
E, se careces de algo, lá não há ninguém
que te ofereça um gole às mãos tateantes...
Sempre atento estou eu: ao menor sinal teu
eu estou muito perto.
Só existe entre nós uma fina parede,
por acaso: se houvesse, por acaso,
de tua boca ou da minha algum chamado,
ele se desfaria
sem alarde ou ruído.
De imagens tuas ela é toda feita:
imagens que em tua frente se põem — nomes.
E, tão logo se acende em mim a luz
com que te reconhece a profundidade minha,
ela some como um reflexo na moldura.
E meus sentidos, que em pouco se debilitam,
desligados de ti — ficam sem pátria.¹²

Nos últimos dias da humanidade, diagnosticamos *um obscurecimento de Deus e uma da crise da civilização ocidental e da Igreja*. Para Walter Kasper, essa

¹² Rainer Maria Rilke, *O livro de horas*. Trad. Geir Campos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, 20.

não é uma opinião só de teólogos/as, o que é evidenciado — ao longo de muitas outras coisas — pela sentença “Deus está morto” de Friedrich Nietzsche, pelo que Martin Heidegger indicou sobre a “falta de Deus” e Martin Buber chamou de um “eclipse de Deus”.¹³ Na Igreja, erros e comportamentos equivocados contribuíram para que se chegasse ao ofuscamento da Verdade. Não obstante, as raízes da questão da crise de Deus e de fé são mais profundas, remontando-se a tempos longínquos da história espiritual da Europa. Na perspectiva da história da humanidade, “[...] a Europa trilhou um caminho particular, do qual nem de longe se sabe se vai chegar a bom termo”.¹⁴

Com efeito, Deus não está oculto de nós. Deus está reservado.¹⁵ No dizer de Riobaldo: “[...] Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro — dá gosto! A força dele, quando quer — moço! — me dá medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho [...]”.¹⁶

Para Karl Barth, o que e como deveríamos ser em Cristo, e o que e como o mundo será em Cristo é o que não nos é revelado. Isto sim está oculto. Não sabemos o que dizemos quando falamos da volta de Cristo no julgamento e da ressurreição dos mortos, da vida e da morte eternas.¹⁷ Mas, que tudo isso estará associado a uma revelação pungente — uma visão comparada à qual toda a nossa visão presente terá sido cegueira, exigindo de nós enxergar quando todos perderam a visão¹⁸ — é demasiado atestado nas Escrituras para que sintamos o dever de nos preparar.¹⁹

Na nossa caminhada pelo mundo, desconhecemos o que será revelado quando a última venda for subtraída de nossos olhos, de todos os olhos. Diante disso, como contemplaremos uns aos outros, isto é, a humanidade de hoje e a humanidade de séculos e milênios atrás, ancestrais e descendentes, maridos e esposas, sábios e tolos, opressores e oprimidos, traidores e traídos, assassinos e vítimas, Ocidente e Oriente, alemães e outros, cristãos, judeus e pagãos, ortodoxos e

¹³ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012.

¹⁴ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 412.

¹⁵ Karl Barth. *God Here and Now*. New York: Routledge, 2003.

¹⁶ João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, 39.

¹⁷ Karl Barth, *God Here and Now*.

¹⁸ José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*. 19. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

¹⁹ Karl Barth, *God Here and Now*.

hereges, católicos e protestantes, luteranos e reformados? Sob que divisões e uniões, que conexões e confrontos, cruzados os lacres de todos os livros, serão abertos? Tendo em vista que muitas coisas parecerão pequenas e sem importância, que coisas parecerão grandes e importantes? Para que surpresas de todos os tipos devemos preparar-nos? Mistério é o que a natureza, como o cosmos em que vivemos e continuamos a viver aqui e agora, será para nós. Então, o que as constelações, o mar, os amplos vales e colinas que vemos e conhecemos nos dias de hoje dirão e significarão?²⁰

Laudato si', mi' Signore – Louvado sejas, meu Senhor, “[...] com todas as tuas criaturas - [...]”²¹ louva São Francisco de Assis no “Cântico das Criaturas”, evocado pelo Papa Francisco.²²

No século XXI, “falar de Deus e com Deus”²³ e narrar a experiência cristã de Deus beira um anacronismo, sob o olhar de uma época que se proclama pós-teísta. Historicamente, a questão de Deus perdeu sua especificidade teológica, admitindo apenas uma formulação “honestá”, articulada-se em termos etnológicos, sociológicos, psicológicos e políticos:

[...] Desafio ao revedicto que parece aceito sem discussão em amplas áreas da cultura contemporânea e segundo o qual a assim chamada experiência de Deus não pode ser senão a persistência ou a sobrevivência de uma ilusão. A ilusão de Deus seria a última, entre todas as grandes ilusões que abrigaram inicialmente o homem em face de uma natureza misteriosa e hostil, que ainda resiste tenazmente. Ilusão que se decompõe, no entanto, e torna irrespirável o mundo da cultura moderna. Remover o cadáver de Deus, eis a empresa que tomam para si os grandes construtores da cultura pós-teísta, um Marx, um Nietzsche, um Freud [...].²⁴

²⁰ Karl Barth, *God Here and Now*.

²¹ Papa Francisco, *Carta Encíclica. Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social*. Assis, 3 de outubro de 2020. São Paulo: Paulinas, 2020, 3.

²² Papa Francisco, *Carta Encíclica. Laudato si': Sobre o cuidado da casa comum*. Roma, 24 de maio de 2015. São Paulo: Paulinas, 2015.

²³ Carlos Josaphat, *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 2004, 23.

²⁴ Henrique Cláudio de Lima Vaz, *A experiência de Deus*. In: Frei Betto, F. et al. *Experimentar Deus hoje*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, 74.

No século XXI, exatamente em face da tentação do vazio cultural de Deus nas teologias da secularização e o vazio espiritual de Deus expresso nas contra-teologias da sacralização, refletir sobre a experiência cristã de Deus como a vivência de uma plenitude constitui *conditio sine qua non* para a lucidez e o vigor da vida cristã. Trata-se de um risco que pode fazer-nos estremecer diante da gigantesca e fantástica operação da negação de Deus – dissimulada, sutil e agressiva – que invade toda nossa cultura e todas as fibras de nosso ser que nela e por ela subsiste: um risco essencial da fé que busca a inteligência. Não nos dispendo a corrê-lo, revelamos que em nós mesmos a negação de Deus terminou sua tarefa: perdemos a nossa fé em Deus, apesar de continuarmos a oferecer em espetáculo ao mundo o alarido de nossas “teologias”.²⁵

Meister Eckhart, teólogo místico alemão do século XIII, escrevia:

[...] ‘Saulo ergueu-se do chão. Mas, embora tivesse os olhos abertos, não via nada.’ A mim me parece que essas palavrinhas têm quatro sentidos. Um sentido é: quando ele se levantou do chão, nada via com os olhos abertos, e esse nada era Deus; ver Deus ele chama, pois, de nada. O outro sentido: quando ele se levantou, não via nada a não ser Deus. O terceiro: em todas as coisas, ele não via nada a não ser Deus. O quarto: quando via Deus, via todas as coisas como sendo nada.²⁶

É como diz Henrique C. de Lima Vaz, teólogo jesuíta: “[...] Precisamos dizer sem equívocos que buscamos uma experiência de Deus na sua Verdade [...]”.²⁷ “Humanamente, desprovidos da verdade experiencial de Deus, nossa vida andarà errando entre muitos deuses e muitos senhores – ídolos ou imagens enganosas da Verdade que perdemos”.²⁸ Meister Eckhart diz que “[...] Deus se derrama em todas as criaturas, e mesmo assim permanece intocado por todas elas [...]”²⁹.

Magistralmente, Karl Rahner reflete que o ser humano, quer o afirme expressamente ou não o afirme, quer reprima esta verdade ou a deixe aflorar à

²⁵ Henrique Cláudio de Lima Vaz, *A experiência de Deus*.

²⁶ Meister Eckhart, *Sobre o desprendimento e outros textos*. Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, Sermão 71.

²⁷ Henrique Cláudio de Lima Vaz, *A experiência de Deus*, 75.

²⁸ Henrique Cláudio de Lima Vaz, *A experiência de Deus*, 75.

²⁹ Mestre Eckhart, *Sobre o desprendimento e outros textos*. Sermão 71.

superfície, acha-se sempre exposto, em sua existência espiritual, a um Mistério Sagrado que constitui o sentido último da existência humana. Este Mistério é o mais primitivo e evidente; todavia, o mais oculto e ignorado – um Mistério que se diz enquanto guarda silêncio, que “está aí” enquanto, ausente, reduz nossas próprias fronteiras. Tudo isto porque – como horizonte inexprimível e inexpressado – este Mistério abrange e sustenta o pequeno círculo de nossa experiência cotidiana, cognitiva e ativa, o conhecimento da realidade e o ato da liberdade. Existencialmente, “[...] este mistério único pode plenamente fazer-se entender pelo homem, caso este se entenda a si mesmo como alguém que está orientado e remetido ao mistério a que chamamos Deus”.³⁰

2 Nós só cremos em um Deus que sofre

[...] É totalmente impossível para mim imaginar, filha querida, que não voltarei a ver-te, que nunca mais voltarei a estreitar-te em meus braços ansiosos. Quisera poder pentear-te, fazer-te as tranças – ah, não, elas foram cortadas. Mas te fica melhor o cabelo solto, um pouco desalinhado. Antes de tudo, vou fazer-te forte. Deves andar de sandálias ou descalça, correr ao ar livre comigo. Sua avó, em princípio, não estará muito de acordo com isso, mas logo nos entenderemos muito bem. Deves respeitá-la e querê-la por toda a tua vida, como o teu pai e eu fizemos. Todas as manhãs faremos ginástica... Vês? Já volto a sonhar, como tantas noites, e esqueço que esta é a minha despedida. E agora, quando penso nisto de novo, a ideia de que nunca mais poderei estreitar teu corpinho cálido é para mim como a morte.³¹

Nesse sentido, convém mencionar esta frase: “[...] Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar [...]”.³² Nos últimos dias da humanidade, depois das atrocidades que se abateram sobre o mundo contemporâneo em Auschwitz, no comunismo radical dos Khmer vermelhos, no Cambodja e na vitória do capitalismo selvagem, em uma época de totalitarismo na qual a liberdade do ser humano é

³⁰ Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, 23-24.

³¹ Olga Benário, Esta é a minha despedida: de Olga Benário para Luís Carlos Prestes e Anita Leocadia – abr. 1942. In: Sérgio, Rodrigues [org.]. *Cartas brasileiras: correspondências históricas, políticas, célebres, hilárias e inesquecíveis que marcaram o país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 125.

³² Friedrich Wilhelm, Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*. S/l: Hemus, 2002, 31.

violada e a pessoa humana – um eu consciente e livre, que possui um corpo-vivente (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*)³³ – o/a teólogo/a vê-se diante da questão de como conciliar a existência de Deus com o fato da Shoá ou de algum mal excessivo semelhante: “[...] como conciliar a existência de um Deus bom e onipotente ao sofrimento apavorante de milhões de inocentes, como as crianças mortas nas câmaras de gás? [...]”.³⁴

Slavoj Žižek e Boris Gunjević refletem que as respostas teológicas constituem uma sucessão de tríades hegelianas. No caso dos/as teólogos/as que desejam manter intacta a “soberania divina”, atribuindo a Deus toda a responsabilidade pela Shoá,

[...] primeiro oferecem: [1] a teoria “legalista” do pecado-e-punição (a Shoá tem de ser uma punição pelos pecados passados da humanidade – ou dos próprios judeus); depois passam para [2] a teoria “moralista” do caráter-e-educação (a Shoá tem de ser entendida nos termos da história de Jó, como o teste mais radical de nossa fé em Deus – se sobrevivermos a essa provação, nosso caráter manter-se-á firme...); por fim, refugiam-se num tipo de “juízo infinito” que salvará a situação depois de todo divisor comum entre a Shoá e seu significado ruir, apelando para [3] a teoria do mistério divino (na qual fatos como a Shoá atestam o intransponível abismo da vontade divina) [...].³⁵

Partindo do lema hegeliano de um “mistério dobrado” – o Mistério que Deus é, para os seres humanos, tem de ser Mistério para o próprio Deus –, Slavoj Žižek e Boris Gunjević dizem que a verdade desse “juízo infinito” só pode ser negar a plena soberania e onipotência de Deus.³⁶ Teólogos/as que – imersos/as na incapacidade de combinar a Shoá com a onipotência de Deus – optam por alguma forma de limitação divina acreditam que:

[...] [1] Deus é diretamente posto como finito ou, pelo menos, contido, e não onipotente, não oniabrangente: ele se encontra oprimido pela densa inércia de toda sua criação; [2] essa limitação é refletida de volta para Deus como seu ato livre: Deus é autolimitado, ele

³³ Edith Stein, *Ser Finito y Ser Eterno: ensayo de una ascension al sentido del ser*. In: Edith Stein, *Obras Completas, III: Escritos Filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. vol. 3. Vitória: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007.

³⁴ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, 131.

³⁵ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*, 131-132.

³⁶ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*.

restringiu voluntariamente o próprio poder para deixar um espaço aberto para a liberdade humana, de modo que nós, seres humanos, somos totalmente responsáveis pelo mal no mundo – em suma, fenômeno como a Shoá são o preço supremo que pagamos pela dádiva divina da liberdade; [3] por fim, a autolimitação é exteriorizada, os dois momentos são postos como autônomos – Deus é controvvertido, há uma força contrária ou princípio do Mal demoníaco ativo no mundo (a solução dualista).³⁷

Magistralmente, Slavoj Žižek e Boris Gunjević conduz-nos à terceira posição: a de um Deus que sofre, que ultrapassa o “Deus soberano” e o “Deus finito”:

[...] não um Deus triunfalista, que sempre vence no final, embora “seus caminhos sejam misteriosos”, uma vez que ele controla tudo em segredo nos bastidores; não um Deus que exerce a justiça fria, uma vez que, por definição, ele está sempre certo; mas sim um Deus - como o Cristo que sofre na cruz - está atormentado, um Deus que assume o fardo do sofrimento e da solidariedade à miséria humana.³⁸

No Evangelho de Mateus, está escrito:

Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono de sua glória. E serão reunidas todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, e porá as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda. Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: ‘Vinde, benditos de meu Pai, recebi por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo! Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e vistes ver-me. Então os justos lhe perguntarão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nú e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?’ Ao que lhes disse o rei: ‘Em verdade vos digo: cada vez que fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’. Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não vestistes, doente e preso, e não me visitastes. Então também eles responderão: ‘Senhor, quando é

³⁷ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocaliips*, 132.

³⁸ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocaliipse*, 132.

que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso, e não te socorremos?’ E ele responderá com estas palavras: ‘Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’. E irão estes para o castigo eterno enquanto os justos irão para a vida eterna”.³⁹

Partir da teologia – latino-americana da libertação – de um Deus que sofre exige de nós falar de um Deus e com um Deus envolvido na história, afetado por ela, e não é apenas um mestre transcendente que controla tudo lá do céu: a teologia do Deus que sofre diz que a história da humanidade não é apenas um teatro mas o lugar de uma luta real, a luta em que o próprio Deus – Absoluto – está envolvido e em que seu destino é decidido.⁴⁰

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire expressa que: “[...] aí está a grande tarefa humanística e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores [...]”.⁴¹ Do ponto de vista teológico, aqueles que oprimem, exploram e violentam – em razão de seu poder – não podem ter neste poder a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos.⁴²

Nos últimos dolorosos dias da humanidade, assolados pela pandemia de coronavírus (COVID-19), não pode haver mais atalhos para a reflexão crítica da práxis histórica de um Deus que sofre na América Latina e no Caribe: “[...] só o poder que nasça da liberdade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos [...]”.⁴³ Por este motivo, o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Existencialmente, os opressores - falsamente generosos (comportamentos farisaicos) – têm necessidade, para que a sua “generosidade” continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça.⁴⁴ Nas periferias do mundo, o lema “ordem e progresso social” – injusto – edifica-se sobre as pilhas de cadáveres.⁴⁵

³⁹ Mt 25, 31-46.

⁴⁰ Slavoj Žižek e Boris Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*.

⁴¹ Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*. 66. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, 41.

⁴² Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*.

⁴³ Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, 41.

⁴⁴ Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*.

⁴⁵ Everaldo dos Santos Mendes e Rossival Sampaio Morais, A arte de educar em Carolina Maria de Jesus. In: Everaldo Santos Mendes; Adevanucia Nere Santos; Stela Santos Fernandes (orgs.).

3 A ação teológico-libertadora da Igreja

[...] Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo?

[...] A pior coisa do mundo é a fome.⁴⁶

Partindo da eclesiologia do Concílio Vaticano II, pensamos como o cardeal Walter Kasper, que a Igreja não é o "deserto espiritual" tal como muitos intelectuais insitiram em pintá-la: "[...] ela é jovem e vital, em todo caso, possui mais vitalidade do que imaginam seus críticos detratores".⁴⁷ No século XX, instalou-se uma certa paralisia e estagnação na Igreja. Teologicamente, carecemos de uma *eclesiologia da esperança*, que ponha a Igreja a caminho, *pari passu* com os pobres.⁴⁸ Temos de cavar mais, profundamente, uma vez que:

[...] Um novo pôr-se a caminho só será possível se, a exemplo do que ocorreu com o movimento que levou ao Vaticano II, três coisas confluírem: uma renovação espiritual que se nutre das fontes, uma sólida reflexão teológica e uma mentalidade eclesial.⁴⁹

Historicamente, a Igreja já sobreviveu a muitas tempestades. Perseguida, cruelmente, sobreviveu a todos os seus perseguidores — de Nero a Stálin, Hitler e Mao — e a todos os regimes hostis que se arrogaram tão poderosos. No século XXI, os desafios com os quais se defronta a humanidade são enormes e globais:

[...] Os desenvolvimentos científicos e tecnológicos acelerados penetram cada vez mais no mistério da vida e a tornam cada vez mais manipulável; a unificação da humanidade no processo da globalização abriga muitos conflitos manifestos e, mais ainda, muitos

Educação, diversidades e inclusão: travessias pedagógicas e sociais em tempos de pandemia. Curitiba: Bagai, 2020.

⁴⁶ Carolina Maria de Jesus. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014, 174; 191.

⁴⁷ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012, 415.

⁴⁸ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

⁴⁹ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 415.

conflitos ocultos de um choque de etnias, culturas e religiões; a questão da paz e da segurança depende de conseguirmos chegar a uma distribuição justa e solidária dos bens da Terra que pertencem a todos os seres humanos e a um respeito universal pelos direitos humanos fundamentais; somam-se a isso, os problemas ambientais e do equilíbrio natural da Terra, ou seja, a questão da preservação da criação como ambiente humano digno de viver; por fim, em virtude dos novos meios de comunicação, temos essa torrente de informações que ninguém mais consegue controlar significativamente, na qual a realidade e sua transmissão midiática perdem a nitidez e, por essa via, estão expostas a múltiplas manipulações [...].⁵⁰

Destarte, mercadoria escassa é uma mensagem de esperança. Pensamos que essa mensagem não é avessa à razão, tampouco não é um sonho vazio, uma simples utopia; ela busca e exige a compreensão. Pode ser decifrada racionalmente e alçada ao plano da compreensão. Dela resultam perspectivas para a construção de um mundo mais justo, solidário e pacífico e de um futuro para todos. Do ponto de vista eclesiológico, ela não tem respostas técnicas, econômicas e políticas concretas a oferecer, mas coloca-nos na via em que tais respostas são possíveis e, concomitantemente, transmite confiança e coragem para buscar também encontrar soluções para essa via.⁵¹

Pela excelência das palavras, vale realçar que:

A Igreja só terá relevância e futuro se for insubstituível, se tiver identidade em si mesma e se souber quem e o que é como Igreja. Essa identidade a só tem como Igreja de Jesus Cristo e isso quer dizer: só a partir de Deus, que transmite a ela por meio de Jesus Cristo no Espírito Santo. Isso ganha expressão nas imagens do povo de Deus, do corpo de Cristo, da construção no Espírito Santo e em outras metáforas. A Igreja possui identidade como sinal escatológico, isto é, como presentificação de ordem sacramental o *éschaton*, daquilo que é a razão última e o destino último de toda a realidade [...].⁵²

⁵⁰ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 416.

⁵¹ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

⁵² Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 418.

Podemos dizer, então, que a eclesiologia só é possível como *teo-logia*: horizonte da questão de Deus. Para esta colocação, é decisivo que a Igreja não é, ela própria, o *éschaton*. A Igreja é o Reino de Deus na Terra.⁵³

Na nova era pós-teísta, é preciso ter coragem para falar de Deus e com Deus de um jeito novo e testemunhá-lo como fundamento e alvo de toda a realidade, como realização plena da aspiração e do anseio do ser humano e verdadeira felicidade. Nos dias atuais, o obscurecimento de Deus é a crise fundamental a ser enfrentada pela Igreja. No dizer de Walter Kasper, “[...] a Igreja não tem de testemunhar a si mesma e falar continuamente só de si mesma. Ela nem é tão interessante assim e jamais poderá sê-lo para os que estão fora dela [...]”.⁵⁴ A Igreja, que é parte da sociedade, é um sinal da presença de Deus em meio à nossa vida. Nossa missa é de corpo presente: se as pessoas não se interessam por Deus, interessar-se-ão pela Igreja? Na perspectiva eclesiológica, “[...] Deus mantém e sustenta tudo; sem ele, tudo retorna ao nada. Sem o Deus vivo, tudo o mais paira no ar, tudo começa a balançar e desmorona sobre si mesmo”.⁵⁵

Deus desde o início da relação com o ser humano está presente conosco e em nosso meio, de modo infinito e isuperável em Jesus Cristo:

[...] A mensagem de Deus é uma mensagem de esperança, uma mensagem de vida, uma mensagem que nos faz respirar aliviados e que nos dá coragem. Contudo, ela só será isso se não a tornarmos insignificante, inócuo ou até banal. O começo da sabedoria é o temor do Senhor (Sl 111, 10; Pr 1, 7; 9, 10). Temor, nesse caso, não é medo, mas reverência, reverência diante de Deus enquanto sagrado, exaltado acima de tudo que puramente mundano, que justamente por isso é um *fascinosum*, que, no entanto, também resiste a toda injustiça, a toda violência e a toda mentira e de cada um pede contas, fazendo com que todas as máscaras caiam e todas sejam realmente iguais; é ele que, no final das contas, fará com que o direito, a verdade, a vida e o amor imperem definitivamente [...].⁵⁶

⁵³ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

⁵⁴ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 419.

⁵⁵ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 419.

⁵⁶ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

No mundo secularizado, falta-nos experimentar Deus: uma virada teocêntrica, a partir de Jesus Cristo.⁵⁷ Walter Kasper diz que:

[...] na mensagem sobre Deus não se trata de algum sentimento vago, de alguma essência suprema, de uma transcendência vaga nem de uma mistura de todos os tipos possíveis de religiões. Trata-se do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, do Deus que apareceu para nós concretamente na face humana de Jesus Cristo e que em Jesus Cristo se tornou ser humano entre nós, seres humanos [...].⁵⁸

Por conseguinte, escreve que:

As palavras iniciais da Constituição Eclesiástica do Concílio Vaticano II chamam a atenção para esse ponto que decide tudo; são elas: "Lumen gentium cum sit Cristo" - Cristo é a luz dos povos. Não diz que a Igreja é a luz dos povos, não é ela que está no centro, não é ela que deve querer brilhar, é Cristo que deve vir a brilhar e reluzir por meio dela. A Igreja é como a luz, que só reflete a luz que recebe do sol que é Cristo. Por isso, a Igreja só poderá ter futuro se refletir Jesus Cristo e sua mensagem do Reino de Deus vindouro.⁵⁹

Do ponto de vista da teologia latino-americana, Jesus é um *novum*, que extrapola os nossos parâmetros e liberta-nos da ditadura daquele que determina o espírito de nossa época, tido como politicamente correto.⁶⁰

Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo:

'Felizes os pobres de espírito,
porque deles é o Reino dos Céus.
Felizes os mansos
porque herdarão a terra.
Felizes os aflitos,
Porque serão consolados.
Felizes os que têm fome

⁵⁷ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

⁵⁸ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 420.

⁵⁹ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 421.

⁶⁰ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 419.

e sede de justiça,
porque serão saciados.
Felizes os misericordiosos,
porque alcançarão misericórdia.
Felizes os *puros no coração*,
Porque verão a Deus.
Felizes os que promovem a paz,
Porque serão chamados filhos de Deus.
Felizes os que são perseguidos
por causa da justiça,
porque deles é o Reino dos Céus.
Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal
contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa
recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de
vós.⁶¹

Nesse trecho, evidenciamos que as bem-aventuranças do Sermão da Montanha são a verdadeira revolução. Por este motivo, devemos atentar plenamente para a demanda de Jesus e não omitir o aspecto que já para os seus contemporâneos era escandaloso. Walter Kasper reflete que “[...] só conseguiremos subsistir às histórias da paixão do nosso tempo se nos aventurarmos na noite da sua paixão, para partilhar com ele o caminho até a ressurreição, para chegar a uma nova vida [...]”.⁶² Na caminhada pelo mundo, resta ao ser humano de hoje voltar a aceitar o convite para andar no discipulado de Jesus. Por este caminho, a virada teocêntrica nos endereça à concentração cristológica.⁶³

4 Um novo jeito de ser Igreja

Na Igreja de Sant’Egídio, em Roma, lar de uma comunidade extraordinária de pessoas leigas e devotas a trabalhar pelos pobres, há um antigo crucifixo que retrata Cristo sem os braços. Quando perguntei sobre a importância que a imagem tinha para a

⁶¹ Mt 5, 1-11.

⁶² Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, 421.

⁶³ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

comunidade, me disseram que ela serve para mostrar como Deus confia em nós para realizar sua obra no mundo.⁶⁴

No século XX, o Concílio Vaticano II indicou-nos a direção a ser seguida no momento histórico de despedida de formas nacionais de Igreja que estão desaparecendo e de se pôr a caminho rumo a um novo jeito de ser Igreja. Deu-nos uma luz para o caminho que não é como um holofote que clareia toda a pista até o futuro; ele como que deu na nossa mão uma lanterna. Como toda lanterna só ilumina à medida que nós mesmos avançamos, na caminhada do ser humano no mundo, esta lanterna proporciona luz sempre só para o próximo passo, ao qual poderão e deverão seguir-se outros passos.⁶⁵

Não se pode predeterminar a renovação da Igreja por meio de um programa bem arquitetado. Para Walter Kasper, a renovação da Igreja só é possível por meio de um Pentecostes renovado, do qual falou João XXIII por ocasião da convocação e depois no momento da abertura do Concílio Vaticano II, no dia 11 de outubro de 1962. Hoje, o futuro da Igreja é determinado em primeira linha por aqueles que rezam e a Igreja do futuro será uma Igreja dos que rezam.⁶⁶

No século XX, houve muitas reações contra a concepção eclesiológica que se tinha na teologia católica – caracterizada pelo “cristomonismo” –, provocando a necessidade de uma renovação na Igreja. Destacando não o aspecto visível, mas o seu aspecto “místico”, essas reações foram acolhidas e desenvolvidas no Concílio Vaticano II. Neste cenário, Bruno Forte – debruçando-se sobre uma verdadeira renovação – diz que todo esse evento foi permeado pela reflexão eclesiológica a partir da fidelidade a Jesus Cristo, Senhor e Luz das nações. Historicamente, o olhar da Igreja para a Igreja, numa perspectiva cristológica, sacramental e antropológica fez superar muitos reducionismos eclesiológicos e a levou a se ver como “mistério”, cuja fonte é o *Mistério Trinitário*. Na interpretação de Bruno Forte, a eclesiologia

⁶⁴ Desmond Tutu, *Deus não é cristão e outras provocações*. Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012, 12.

⁶⁵ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

⁶⁶ Walter Kasper, *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*.

concliliar é — essencialmente — Trinitária, e a Igreja tem na Trindade sua origem, estruturação, finalidade e consumação.⁶⁷

No plano teológico, a origem da Igreja faz parte dos desígnios de Deus, realizados por Jesus Cristo e confirmados pelo Espírito Santo. A Igreja é *sacramento de unidade* prefigurada na Criação e tendente à consumação final. Trata-se de uma realidade manifestada plenamente por Jesus Cristo, de quem a Igreja recebeu as graças necessárias para prolongar no mundo sua ação salvífica, por meio do Espírito Santo. Por esta via, a Igreja desejada pelo Pai, criada no Filho e vivificada no Espírito Santo é — essencialmente — Trinitária, tendo aí sua fonte, origem, características e dinamicidade. A Igreja tende à consumação no seio Trinitário. Nas palavras de Bruno Forte, “a Igreja é ícone da Trindade Santa: por uma ‘não-medíocre analogia’, ela é comparada ao mistério do Verbo encarnado [...]”.⁶⁸

Na Igreja Católica, a eclesiologia pré-concliliar privilegia o elemento hierárquico na concepção e na prática da vida eclesial — “hierarcologia”. Não à toa, dizia a respeito Johann Adam Möhler — com fina ironia — que “Deus criou a hierarquia e, assim, proveu mais do que o suficiente às necessidades da Igreja até o fim do mundo”.⁶⁹

De acordo com Bruno Forte, a “Constituição Dogmática *Lumen Gentium*” assinala uma autêntica “revolução copernicana” ao antepor ao tratado sobre a hierarquia o capítulo sobre o “povo de Deus”. Isso corresponde pôr em total evidência a dignidade batismal, a unção própria do “sacerdócio comum”, pela qual todos os membros da Igreja participam da profecia, do sacerdócio e da realeza do Senhor Jesus — mesmo sob modos e serviços diversos. Destarte, o próprio ministério hierárquico passa a ser visto *na* e *para* a Igreja e não para além dela. Quando o Concílio Vaticano II definiu a Igreja como “povo de Deus”, referiu-se à revelação histórica do mistério da Trindade na humanidade, isto é, à realidade escatológica concreta e autêntica, social, histórica, política e cultural tanto quanto espiritual e

⁶⁷ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve eclesiologia*.

⁶⁸ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve eclesiologia*, 9.

⁶⁹ Richard Kager, *Die Theologische Hermeneutik Johann Adam Möhlers*, (1796-1838). Dissertation zur Erlangung des Dokortitels an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg Schweiz, November 2004, 497.

religiosamente – uma eclesiologia que abrange todas as dimensões antropológicas do ser humano.⁷⁰

Na eclesiologia conciliar, a palavra “povo” torna-se uma categoria teológica central. Isto é de suma importância para o presente estudo porque a Igreja é constituída por batizados-não-ordenados e batizados-ordenados: pessoas humanas concretas – homens e mulheres. De fato, esse aspecto era o que os padres conciliares mais almejavam. Pode-se dizer que um dos traços decisivos do pensamento eclesiológico que se descobre neles, ao longo deste estudo, é este: uma eclesiologia – mais saudável, justa e equilibrada – que engloba uma antropologia. Na interpretação de José Comblin, o Concílio Vaticano II, ao definir a Igreja como “povo de Deus”, confirma a grande descoberta da Modernidade: a realidade humana da Igreja. Nas épocas anteriores – Medievo – o mundo sagrado escondia as dimensões da realidade humana. Na Idade Média, tudo vinha de Deus – ou dos deuses; o ser humano não tinha consistência própria, vivia como que conduzido – animado – por forças sagradas numa dependência vivencial total. Na teologia do Concílio Vaticano II, o mistério da Igreja torna-se real, visível, concreto na realidade humana. Dito de outro modo: o Mistério invisível torna-se o Corpo humano palpável no mundo da humanidade.⁷¹

De modo magistral, Bruno Forte – diante da pergunta “*o que é a Igreja?*”, levantada em *A Igreja ícone da Trindade: breve eclesiologia* – aponta, num primeiro momento, o aspecto hierárquico e piramidal, tão determinante na Igreja antes do Concílio Vaticano II. Por conseguinte, mostra a mudança brusca da compreensão da Igreja na sua totalidade como “povo de Deus”, batizados, que formam a comunidade dotada de carismas e ministérios. Na Igreja, a hierarquia permanece, mas não mais a única realidade visível, representante da Igreja. No povo de Deus, identificamos *clérigos e leigos*, que participam do sacerdócio comum de Cristo ao seu modo, exercendo o que lhe é próprio.⁷²

No novo jeito de ser Igreja, evidenciamos como uma das grandes novidades a valorização do leigo no mundo, com reconhecimento do seu lugar na vida de

⁷⁰ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve eclesiologia*.

⁷¹ José Comblin, *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁷² Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve eclesiologia*.

santidade da Igreja, conferindo-lhe direitos e deveres. No interior da Igreja, esta guinada resultou numa profunda *eclesiologia de comunhão*, tendo como fonte, modelo e impulso a Trindade – uma comunhão que se expressa misteriosamente, de modo privilegiado, na Palavra e nos sacramentos, especialmente no batismo e na eucaristia. Trata-se de uma comunhão ministerial chamada à tríplice função profética, sacerdotal e régia. No plano eclesial, sua visibilidade é concretamente e plenamente realizada nas Igrejas locais, na pessoa do bispo, unido ao Romano Pontífice, através dos meios necessários. Pelo fato de cada Igreja local encontrar-se em relação com as demais, realiza-se assim a universalidade da Igreja que tem no Primado de Pedro o sinal visível dessa união.⁷³

Considerações finais

Teus dons infinitos vêm a mim
apenas sobre estas minhas mãos
tão pequenas,
passa o tempo, contínuas derramando,
e sempre há lugar a preencher.⁷⁴

Para nós – teólogos/as latino-americanos/as –, a nova era do pós-teísmo revela-se surpreendente, trazendo a religião de volta, até com alguma ostentação, mais umas boas carradas de promessas de prosperidade: “[...] as religiões vão surgindo e florescendo de maneira luxuriante [...]”.⁷⁵ No seio da sociedade contemporânea, os fenômenos ateísmo e a irreligião ocultaram-se. Diante disso, convém ressaltar que: “olhado nas perspectivas e nas dimensões do mundo universalizado pela tecnologia e pela economia, o fenômeno religioso em toda sua punjança é hoje antes de tudo o triunfo da sacralização do imaginário em vias de globalização”.⁷⁶

⁷³ Bruno Forte, *A Igreja Ícone da Trindade: breve eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1987.

⁷⁴ Rabindranath Tagore, *Poesiamística: lírica breve*. São Paulo: Paulus, 2003, 15.

⁷⁵ Carlos Josaphat, *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*.

⁷⁶ Carlos Josaphat, *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*.

Partindo da vivência latino-americana e caribenha, *a experiência cristã de Deus é a experiência de relação íntima com um Deus que sofre*, envolvendo-se na história de pessoas humanas concretas (de corpo-vivente, psique e espírito), deixando-se afetar por ela, e não é apenas um *mestre metafísico*, que do alto controla tudo: o sofrimento de Deus significa que a história da humanidade não é um teatro de sombras, mas sim o lugar de uma luta real, a luta na qual Deus está totalmente envolvido e em que seu destino é decidido.⁷⁷

Teologicamente, com a origem trinitária e a estruturação à imagem da Trindade, “povo de Deus” e “comunhão”, o Concílio Vaticano II redescobre a destinação Trinitária da Igreja e sua índole escatológica: o povo peregrino rumo à glória da Jerusalém celeste, cuja imagem e antecipação é a figura de Maria. Não é indiscutível que a índole escatológica evidencia a provisoriedade de todas as realizações eclesiais: a Igreja ainda não se constituiu de todo, ao contrário, é – de modo constitutivo – pobre e serva, *semper reformanda et purificanda*. Ela não se identifica com o Reino, é dele apenas a forma inicial. Por esta via, a meio caminho entre o dom *já* recebido e a promessa *ainda não* cumprida, a Igreja cresce em direção à manifestação final do Reino de Deus, auxiliada na peregrinação temporal pela comunhão com a Igreja celeste.⁷⁸

No dizer de Bruno Forte, “a Igreja não nasce “de baixo”, isto é, de uma exigência de sociabilidade amadurecida na história: a Igreja vem “do alto” e é a realização, já iniciada e ainda não acabada, do plano divino da aventura humana”.⁷⁹ Historicamente, a comunhão eclesial constitui-se na unidade e diversidade dos carismas e ministérios. Para o autor, Trindade não é só a fonte dessa realidade, como também é o seu cume. Por meio da Trindade, o dinamismo da Igreja é impulsionado para uma abertura ao futuro escatológico que ela *já* experimenta, mas *ainda não* totalmente. Nesse itinerário, Maria desvela-se Mãe e Modelo ícone da Igreja.⁸⁰

Magistralmente, Bruno Forte reflete sobre a união entre a Igreja militante, padecente e triunfante, que futuramente encontrar-se-ão no seio Trinitário. Nesta

⁷⁷ Slavoj Žižek; Boris, Gunjević, *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*.

⁷⁸ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve ecclesologia*.

⁷⁹ Bruno Forte, *Nos caminhos do Uno: metafísica e teologia*. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005.

⁸⁰ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve ecclesologia*.

tensão entre o *já* e o *ainda não*, situa-se a realidade do pecado na Igreja que não a mancha, pois ela é *indefectivelmente santa*, mas necessita de contínua purificação. A partir dessa constatação, o caminho de “união” com a Trindade passa a ser compreendido mais amplamente, considerando também aqueles que não fazem parte da perfeita comunhão da Igreja. Na realidade militante, todas essas coisas são consideradas, rezadas e trabalhadas na tensão escatológica final, na esperança da suprema e perfeita união de tudo na Trindade. Ela é que é a fonte, a ordem e o fim da Igreja — *a Igreja é ícone da Trindade*.⁸¹

Na tentativa de superar a identificação visibilista entre a Igreja Corpo de Cristo e a Igreja Católica Romana, o Concílio Vaticano II afirma que a única Igreja de Cristo que no Símbolo confessamos una, santa, católica e apostólica *subsiste* na Igreja Católica. Historicamente, o *subsistit* corrige o *et* do texto original, reconhecendo a plenitude da realidade eclesial na Igreja Católica, sem excluir a possibilidade de realização da plenitude em outras igrejas cristãs. Funda-se aqui a doutrina conciliar de “graus de comunhão” que, abandonando a lógica do “tudo ou nada”; a Igreja Católica é a Igreja, as outras comunidades cristãs não o são; reconhece a efetivação do mistério eclesial em vários graus nas várias comunhões cristãs, de acordo com os elementos de eclesialidade: Palavra de Deus, sacramentos, ministério ordenado etc. presentes nelas.⁸²

Referências

BARTH, Karl. *God Here and Now*. New York: Routledge, 2003.

BENÁRIO, Olga. Esta é a minha despedida: de Olga Benário para Luís Carlos Prestes e Anita Leocadia. Abr. 1942. In: Rodrigues, Sérgio [org.]. *Cartas brasileiras: correspondências históricas, políticas, célebres, hilárias e inesquecíveis que marcaram o país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Luccheti. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

⁸¹ Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve ecclesiologia*.

⁸² Bruno Forte, *A Igreja ícone da Trindade: breve ecclesiologia*.

CASTIÑEIRA, Angel. *A experiênciade Deus na pós-modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

ECKHART, Meister. *Sobre o desprendimento e outros textos*. Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FORTE, Bruno. *A Igreja Ícone da Trindade: breve eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1987.

FORTE, Bruno. *Nos caminhos do Uno: metafísica e teologia*. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica. Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social*. Assis, 3 de outubro de 2020. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica. Laudato si': Sobre o cuidado da casa comum*. Roma, 24 de maio de 2015. São Paulo: Paulinas, 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 66. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2009.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

JOSAPHAT, Carlos. *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 2004.

KAGER, Richard. *Die Theologische Hermeneutik Johann Adam Möhlers, (1796-1838)*. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg Schweiz, November 2004.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A experiência de Deus*. In: Frei Betto, et al. *Experimentar Deus hoje*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

MENDES, Everaldo Santos; Morais, Rossival Sampaio. *A arte de educar em Carolina Maria de Jesus*. In: MENDES, Everaldo Santos; Santos, Adevanucia Nere; Fernandes, Stela Santos (orgs.). *Educação, diversidades e inclusão: travessias pedagógicas e sociais em tempos de pandemia*. Curitiba: Bagai, 2020.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. S/l: Hemus, 2002.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RILKE, Rainer Maria. *O livro de horas*. Trad. Geir Campos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

ROSA, Guimarães J., *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. 19. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

STEIN, Edith. Ser Finito y Ser Eterno: ensayo de una ascensionál sentido del ser. In: Stein, Edith. *Obras Completas, III: Escritos Filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. vol. 3. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007.

TAGORE, Rabindranath. *Poesiamística: lírica breve*. São Paulo: Paulus, 2003.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações*. Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

ŽIŽEK Slavoj; GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DESAFIOS DO ATUAL CONTEXTO SOCIOCULTURAL PARA A ATUAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, SINDICATOS E IGREJAS CRISTAS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-25>

Roque Hammes²

Inácio Helfer³

Introdução

Na dissertação para o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional – Mestrado -, propomo-nos indicar ações conjuntas da Igreja Católica com os Sindicatos e Movimentos Sociais para a defesa e a promoção da vida. Fazemos isso com base no trabalho realizado pelas instituições e movimentos nos últimos 40 anos (1960 a 2000) na região abrangida pela Diocese de Santa Cruz do Sul. De saída nos deparamos com realidades muito diferentes, destacando-se o atual contexto de globalização sócio- econômica e a cultura da alta modernidade. Fica evidente que não podemos, simplesmente, transpor a atuação das Igrejas, dos Sindicatos e dos Movimentos Sociais do passado para o presente, uma vez que a realidade é muito diferente. Conscientes desta diferença buscamos destacar alguns elementos do atual contexto sociocultural, com vistas à qualificação das ações propostas na Dissertação. Dividimos o trabalho em três grandes pontos, destacando os diferentes valores culturais; as diferenças socioeconômicas vivenciadas no período; a diferente concepção religiosa.

¹ Artigo publicado na Revista REDES do Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Regional da UNISC, v. 6, n. 2, Mai./Ago. 2001.

² Presbítero da Diocese de Santa Cruz do Sul/RS. Mestre em Desenvolvimento Regional pela UNISC.

³ Professor na UNISINOS. Doutor em Filosofia pela Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne, França.

1 Contexto da modernidade que estamos vivendo

Sem querer discutir a validade dos termos, é evidente que a modernidade que estamos vivendo é diferente daquela vivida há 40 anos atrás. Se ela é chamada de pós-modernidade como é apregoado por muitos, ou, conforme Anthony Giddens (1991, p. 175), de alta modernidade, não interessa no presente artigo. O que interessa "é reconhecer a novidade dos nossos tempos" (Kumar, 1997, p.209), sabendo que há uma série de valores diferentes, que passamos a discutir.

1.1 Respeito ao diferente

Um dos primeiros valores apregoados pela dita pós-modernidade é o respeito ao diferente, que vem associado à aceitação do pluralismo de ideias. Se a modernidade convivia com o conflito natural entre aqueles que apregoavam a necessidades de hierarquias e diferentes classes sociais (capitalismo) e aqueles que apregoavam uma sociedade absolutamente igualitária (comunismo), a atual modernidade apregoa a necessidade de todos terem, no dizer de Dahrendorf (1992, p. 29-34), "as mesmas chances de vida" sem, no entanto, impedir que as pessoas se diferenciem umas das outras na sua busca de realização. Mais do que isso, a atual modernidade valoriza as diferentes ambições das pessoas, as diferentes formas de ser de cada pessoa, os diferentes modos de agir. O acento agora é "iguais e diferentes", entendendo que a nova compreensão dos princípios gerais de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade" é o "reconocimiento de la diversidad cultural, rechazo de la exclusión, derecho de cada individuo a una história de vida en que se realice, al menos parcialmente, un proyecto personal y colectivo" (Touraine, 1998, p. 259).

Do respeito ao diferente, surge a aceitação do pluralismo de ideias. As verdades absolutas deixam de existir. Alguma coisa que é verdade para mim pode não ser para a outra pessoa. Por isso, mais do que de verdades, passa-se a falar em convicções. Assim como na ciência, as convicções nunca nos levam a afirmar algo de forma dogmática, mas sim na forma de hipótese.

A ciência não é um campo de certezas. Tampouco é um terreno de desesperantes incertezas. Nem se reduz a meros palpites. A ciência está feita de hipóteses, que levam a frases afirmativas, mas que continuam sujeitas à possível redefinição. Isto se costuma chamar de princípio de falseabilidade ou falsificabilidade (Assmann, 1998, p. 68).

1.2 Individualismo e valorização do Sujeito

Uma das coisas mais badaladas na atualidade é a superação das metanarrativas propostas por Marx, Freud, Nietzsche e outros. Sempre mais as pessoas se rebelam contra as instituições e “desacreditam da ‘grande narrativa’, o ‘enredo’ dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres com um passado definitivo e um futuro previsível”, conforme assinala Jean- François Lyotard (Giddens, 1991, p. 12). Com isso, no dizer de Kumar (1997, p.146), se “deixa o caminho aberto para o livre intercâmbio de ‘narrativas modestas’, que não dependem de validação externa, objetiva, mas são internas às comunidades nas quais surgem”. Entende-se que as pessoas não estão mais interessadas em resolver as grandes questões da humanidade, mas sim em resolver as questões de um coletivo menor e também as individuais.

Estaria aqui uma das razões de as pessoas não mais terem tanta disposição para se unirem em sindicatos e associações. O que motiva as pessoas é a perspectiva da vantagem pessoal que se pode obter. Não visualizando essa vantagem, não se tem disposição em colaborar na luta por uma causa coletiva.

Ao lado desse individualismo, aparece, no entender de Touraine (1998, p. 165), a ideia do Sujeito como única possibilidade de vivência em conjunto, sendo que “no lograremos vivir juntos más que (...) si cada uno de nosotros se construye como Sujeto y nos damos leyes, instituciones y formas de organización social cuya meta principal sea proteger nuestra demanda de vivir como Sujetos de nuestra propia existência”.

Ser Sujeito significa ter vida e identidade próprias. Exige, portanto, reconhecimento por parte dos outros sujeitos, porque “la democracia es la afirmación absoluta (...) del derecho de cada uno a la individuación, por lo tanto, a la subjetivación” (Ibidem, p. 255).

A ideia do Sujeito aponta para a Individualização. Sempre mais as pessoas querem ser reconhecidas como indivíduos e respeitadas na sua individualidade. Sempre mais as pessoas tendem a ter a sua originalidade. Apesar de existir um padrão comum que todos seguem, cada qual quer ter o direito de ser original dentro deste padrão. É a forma da pessoa se individualizar.

1.3 Valorização do momento presente e efemeridade

Se num passado não muito distante, as pessoas faziam grandes projetos para o futuro, na atualidade, a tendência é a de aproveitar ao máximo o momento presente, uma vez que o futuro é uma incógnita. No dizer de Paz (1996, p. 85), "el mundo vive, desde hace ya años, no las consecuencias de la muerte de Dios sino de la muerte del Proyecto (...) assistimos al ocaso de las utopias lo mismo las capitalistas que las socialistas".

Ao lado do abandono da utopia, também existe uma tendencia a desvalorizar a história. "O passado carece de sentido, exceto como preparação para o presente. Não nos ensina mais pelo exemplo. Sua única utilidade é ajudar-nos a compreender aquilo em que nos tornamos" (Kumar,1997, p.91). Com isso, o futuro e o passado perdem seu valor. "O fim da 'tradição do novo' significa também o fim de um senso de futuro como algo que acelera constantemente para longe e para distanciar-se do passado. O que persiste, a única coisa que nos dá material para contemplação, é o presente" (ibidem, p. 156). Assim, tudo passa a ser efêmero. Os valores considerados "eternos" desaparecem. Tudo é feito para durar pouco tempo, e o desejo de novidade faz com que as coisas se desmanchem como bolhas de sabão no ar, ou "como o rio que corre de século em século enquanto as histórias dos homens se desenrolam na margem. Acontecem para serem esquecidas amanhã e para que o rio não pare de correr" (Kundera, 1983, p. 173). A partir dessa concepção, não se acredita em felicidade, mas apenas em momentos felizes, uma vez que "o homem não pode ser feliz, pois a felicidade é o desejo da repetição" (ibidem, p. 300). A modernidade, na concepção de Freud (citado por Bauman, 1998, p. 7) se caracterizava pelos ideais de beleza, pureza e ordem. Hoje,

a liberdade individual reina soberana: é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a ser referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supraindividuais devem ser medidas. Isso não significa, porém, que os ideais de beleza, pureza e ordem que conduziram os homens e mulheres em sua viagem de descoberta moderna tenham sido abandonados, ou tenham perdido um tanto do brilho original. Agora, todavia, eles devem ser perseguidos - e realizados - através da espontaneidade, do desejo e do esforço individuais (Bauman, 1998, p, 9).

A preocupação em aproveitar ao máximo o momento presente, se traduz na busca incansável dos momentos de felicidade e da busca do prazer. O que importa é curtir ao máximo o momento presente, porque o futuro é uma incógnita. "Todo relacionamento não é senão um 'simples' relacionamento, isto é, um relacionamento sem compromisso e com nenhuma obrigação contraída, e não é senão amor confluyente para durar não mais do que a satisfação derivada" (Ibidem, p. 112). No dizer de Lyotard, o que vale é o contrato temporário, "superando instituições permanentes nos domínios emocional, sexual, cultural, familiar e internacional, bem como nos assuntos políticos" (Kumar, 1997, p.147).

Harvey (199, p. 258), falando das consequências da aceleração do tempo na produção, destaca "a volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, ideias e ideologias, valores e práticas estabelecidas".

2 Contexto da globalização

Se, culturalmente, a atualidade está dominada pelos valores da "pós-modernidade", social e economicamente, ela está dominada pela globalização. Fatos que acontecem em qualquer parte do mundo tem repercussões imediatas em todos os lugares. "Eventos distantes, quer econômicos ou não, afetam-nos mais direta e imediatamente que jamais antes. Inversamente, decisões que tomamos como indivíduos são com frequência globais em suas implicações" (Giddens, 1991, p. 41). No dizer de Pace (1997, p. 27), "o Outro está atualmente perto de nós e não mais longe de nós porque na sociedade contemporânea multiplicam-se zonas francas nas quais diferentes culturais encostam-se, tocam-se e as vezes entram em conflito".

Nesta sociedade, "eventos distantes são disponíveis instantaneamente, em colorido maravilhoso ou sangrento em todo o globo (...) Onde antes havia muitos pequenos mundos, hoje existe apenas um" (Lyon, 1994, p. 75). Falando da ação neste mundo globalizado, Santos (1999), p. 179) diz:

O mundo de hoje é o cenário do chamado tempo real, em que a informação se pode transmitir instantaneamente, permitindo que, não apenas no lugar escolhido, mas também na hora adequada, as ações indicadas se deem, atribuindo maior eficácia, maior produtividade, maior rentabilidade, aos propósitos daqueles que as controlam. A ideia bastante difundida de ação *just in time*, deve ser contemplada com uma outra noção, a de ação *just ind place* para dar conta dessa precisão das ações da qual depende a sua eficácia no mundo de hoje.

Entendemos que, frente ao processo da globalização, não nos cabem juízos de valor. A globalização é um fato. Ela "aparece como uma necessidade que deve ser expressada por um exercício global de cidadania" (Canclini, 1987, p. 259) e devemos aprender a conviver com ela.

Em todas as sociedades industriais há agora uma notável faixa de bens e serviços especializados e, não raro, exóticos: cozinhas étnicas regionais, arte "folclórica", música do "terceiro Mundo," vestuário e mobiliário "tradicionais", novas e restabelecidas formas de medicina e de produtos de saúde (Kumar, 1997, p. 199).

Nas páginas que seguem, vamos analisar alguns fatores que contribuem para acelerar o processo de globalização e também algumas consequências desse processo.

2.1 Os Meios de Comunicação Social

Com o advento da imprensa no século XV, dava-se início aos modernos Meios de Comunicação Social, aperfeiçoados com a radiodifusão no início do século XX e a televisão na segunda metade do mesmo século. Hoje, os meios de Comunicação Social

ocupan un lugar creciente em nuestra vida, y entre ellos la televisión conquistó una posición central porque es la que pone más directamente em relación la vivencia más privada con la realidad más global, la emoción ante el sufrimiento o la alegría de un ser humano con las técnicas científicas o militares más avanzadas (...) La emoción que todos experimentamos ante las imágenes de la guerra, el deporte o la acción humanitaria no se transforma em motivaciones y tomas de posición (Touraine, 1998, p. 13).

Os Meios de Comunicação Social são os grandes impulsionadores do processo de globalização, porque

un acontecimiento se transforma inmediatamente em su relato, no hay casi distancia entre un hecho y un "hecho masmediático". Es más, el modelo que imponen los medios está antes que el acontecimiento y según este modelo van a ser captados los hechos (...) Antes, em otra época, se hacía historia, había dramas o acontecimientos violentos y después se hacía o no una información de ellos. Ahora los medios han impuesto un cortocircuito, ya no se sabe qué va primero, si ellos o los hechos (Andrade, 1996, p. 133).

O Meios de Comunicação Social são os grandes formadores de opinião, sendo que se torna realidade somente aquilo que é divulgado por eles.

Bastará que un medio poderoso como a televisão diga algo para que cualquier excusa tome entidad. Si quien lo dice es alguien conocido, de consistencia y reputación y si lo está proclamando em el marco de un determinado código técnico el efecto de afirmación será prácticamente completo (Ulanovsky, 1996, p. 140).

Por tudo isso, caso as Igrejas, os Sindicatos e os Movimentos Sociais quiserem obter algum sucesso, é imprescindível continuarem a rever sua relação com os Meios de Comunicação Social. Sem essa revisão, eles facilmente deixarão de ser realidade num futuro não muito distante.

2.2 Multimídia

Associada aos Meios de Comunicação Social, está a Multimídia que é uma "combinação de texto, gráficos, sons, animações e vídeos mediados através do computador ou outro meio eletrônico" (Primo, 1996, p. 83). Sempre mais usada pelas pessoas, especialmente os jovens,

a multimídia traz de volta a associação de descoberta e aprendizado. Como o usuário navega pelo produto multimídia em busca de informações, o conteúdo é descoberto em vez de dado. E como toda informação pode ser interrompida a qualquer momento, o usuário não é forçado a receber dados que não lhe interessem. Diferentemente da televisão e do rádio, os produtos multimídia convidam o usuário a participar (Ibiden, p. 84).

A multimídia aproxima as pessoas que estão geograficamente distantes, propiciando diálogos entre pessoas de cidades e países diferentes. "El cibernauta se interesa menos en el contenido que en la posibilidad de comunicarse con otros cibernautas" (Pisani, 1997, p. 106). Propicia a possibilidade de participar em conferências que se realizam a milhares de quilômetros de distância sem precisar sair de casa. Motiva as pessoas a aprenderem outras línguas para melhor poderem se comunicar.

Entre as dificuldades a serem enfrentadas pelas Igrejas, Sindicatos e Movimentos Sociais frente a essa nova realidade, está a criação de novas formas de mobilização e de luta, em que a presença física se torna menos importante. As grandes concentrações de pessoas em anos idos sempre mais tendem a ser algo do passado. Cada vez mais, as pessoas tendem a ficar em casa, onde, no dizer Kumar (1997, p. 166), "olham vídeo cassete, jogam videogame, navegam pela internet, comem comida congelada aquecida no forno de micro-ondas, tem acesso ao *telebanking*, ao *teleshopping*, à teleeducação, etc". Surge assim um novo fenômeno: "la constitución de comunidades que yá no son determinadas por la historia ni por la geografia" (Pisani, 1997, p. 106).

2.3 Consumismo

O advento do capitalismo trouxe a reboque o consumismo. Nos últimos tempos, porém, o consumismo se acelerou de maneira nunca antes visto, sendo que se chegou a afirmar que o homem é aquilo que consome. Baumann (1998, pp.168-176) propõe o uso da expressão *cooperativa de consumidores*, para expressar a inquietação vivida pelas pessoas na atualidade, pelo fato de que "o quinhão de cada membro no empenho comum é calculado pelas proporções do seu consumo, não pela sua contribuição produtiva. Quanto mais o membro consome, maior é seu quinhão na riqueza comum da cooperativa" (Ibidem, p. 171). Além disso, fazer compras deixou de ser um mal necessário ou uma tarefa doméstica e "se tornou uma busca de lazer (Lyon, 1998, p 88). E para motivar o consumo, temos a TV que trabalha "a produção de necessidades e desejos, a mobilização do desejo e da fantasia, da política da distração" (Lyon,1998, p. 88). A única realidade é aquilo que é anunciado pelos Meios de Comunicação Social, particularmente, pela televisão.

O incremento ao consumismo é um dos frutos da globalização, que

supõe uma interação funcional das atividades econômicas e culturais dispersas, bens e serviços gerados por um sistema com muitos centros, no qual é mais importante a velocidade com que se percorre o mundo do que as posições geográficas a partir das quais se está agindo (Canclini, 1997, p.17).

Como fruto da globalização,

pela primeira vez na história, a maioria dos bens e mensagens que se recebem em cada nação não foi produzida em seu próprio território, não surge de relações peculiares de produção nem traz em si, portanto, signos que a vinculem exclusivamente a regiões delimitadas (Ibidem, p.208).

2.4 O global e o local

Quando tudo dava a entender que a globalização havia acabado com os elementos locais, inesperadamente surge "uma renovada importância do local e uma

tendência para estimular culturas subnacionais e regionais", sendo que "a sociedade pós-moderna associa tipicamente o local e o global" (Kumar, 1997, p. 132). O lema da década de 1960, "pense globalmente e aja localmente", aplica-se a um bom número de novos movimentos sociais, sobretudo aos movimentos feminista e ecológico (Ibidem, p. 133). Na mesma linha de Kumar, Santos (199, p 196) afirma que

em primeiro lugar, o tempo acelerado, acentuando a diferenciação dos eventos, aumenta a diferenciação dos lugares; em segundo lugar, já que o espaço se torna mundial, o ecúmeno se redefine com a extensão a todo ele do fenômeno da região. As regiões são o suporte e a condição de relações globais que de outra forma não se realizariam.

Daí que,

já não é mais possível tão somente pensar global e agir localmente. É preciso, também, pensar local e agir globalmente. Ou melhor, já não basta conhecer o local para ser global. É preciso, ao mesmo tempo, conhecer o global para ser local. Isso significa que já não basta estudar tão somente a transnacionalização econômico-corporativa, a competitividade do desenvolvimento. É preciso, ao mesmo tempo, estudar a regionalização socioambiental, a sustentabilidade do desenvolvimento. E mais, ir além, estudar a descentralização político-institucional, a flexibilidade do desenvolvimento. Dialeticamente, o primeiro processo configura a ação econômica; o segundo, conforma a reação social e o terceiro, constitui a mediação política (Becker, 2000, p.7).

Percebe-se, com estas palavras de Santos e Becker que, transnacionalização e regionalização andam de mãos dadas sendo que a transnacionalização é da economia e a regionalização da área social. Em outras palavras: os capitais circulam livremente, mas a previdência e o zelo pelos recursos naturais são da competência dos Estados. Enquanto o capital está exigindo liberdade para circular, "as regiões ou lugares que assegurarem as melhores condições para a valorização do capital financeiro transformam-se em suas bases regionais-locais" (Becker, 1999, p. 6). É o que também nos lembra Harvey (1999, p. 266), ao afirmar que

as qualidades do lugar passam a ser enfatizadas em meio às crescentes abstrações do espaço. A produção ativa de lugares se torna um importante triunfo na competição

espacial entre localidades, cidades, regiões e nações. (...) É nesse contexto que podemos melhor situar o esforço das cidades para forjar uma imagem distintiva e criar uma atmosfera de lugar e de tradição que aja como um atrativo tanto para o capital como para as pessoas do "tipo certo" (isto é, abastadas e influentes).

Os Sindicatos são atingidos diretamente por esta combinação, uma vez que "são obrigados a discutir questões de salário em nível local, perdendo grande parte de sua eficácia nacional" (Kumar, 1997, p. 178), ao mesmo tempo em que "a mobilidade do capital atingiu níveis sem precedentes, apagando fronteiras nacionais e permitindo ao capitalismo estabelecer acordos inteiramente novos com a força de trabalho e a estrutura de poder locais" (Ibidem, p.178). Também as Igrejas e os Movimentos Sociais são tocados por essa nova situação, sendo que, sempre mais, as pessoas tendem a buscar soluções para os problemas próximo de casa, onde "surge a necessidade de abertura ao outro e à reciprocidade nas trocas", colocando-se duas possibilidades:

a da hibridação cultural, através de sincretismos, ecumenismo, etc.; a de formação de um movimento cidadão sob a forma de redes e parcerias, onde a complementariedade se constrói a partir do respeito às diferenças, não se impondo uma uniformização para se trabalhar cooperativamente (Scherer-Warren, 1998, p.31).

2.5 Exclusão social

Uma das esperanças da modernidade era a de conseguir levar os benefícios dos avanços tecnológicos para todas as pessoas. Supunha-se que, com o crescimento da economia, haveria de se eliminar a pobreza de amplos setores da sociedade, já que "a melhoria das condições de vida seria simples consequência do aumento de produtividade e do crescimento econômico" (Nardi, 1999, p.48). Esta esperança começou a desaparecer no final da década de 1970, quando se constatou que, quanto mais se avançava em tecnologia, mais aumentava a exclusão social. Em outros termos, se constatou que os benefícios dos avanços tecnológicos estavam se concentrando na mão de poucas pessoas, sendo que a grande maioria era obrigada a se contentar com os seus benefícios depois de eles já terem sido superados por

novos avanços. Basta atentar para os avanços nas áreas da computação, comunicação e medicina. Grandes maravilhas acontecem nessas áreas sendo que o acesso é extremamente limitado. "A lógica interna das mudanças continua a ser a acumulação do capital e a ampliação cada vez maior do mercado" (Kumar, 1997, p. 202).

Seguindo a lógica do mercado, há uma tendência crescente ao aumento do desemprego (empregos vitalícios já não existem). O "estado de bem-estar social", pelo qual a sociedade garantia que "os desempregados tivessem saúde e habilidades suficientes para se reempregar e de resguardá-los dos temporários soluções e caprichos das vicissitudes da sorte (Bauman, 1997, p. 50), está sendo inviabilizado. Ao mesmo tempo em que se coloca todo o acento no consumo, aumenta

o hiato entre os que desejam e os que podem satisfazer os seus desejos, ou entre os que foram seduzidos e passam a agir do modo como essa condição os leva a agir e os que foram seduzidos mas se mostram impossibilitados de agir do modo como se espera agirem os seduzidos (Ibidem, p.55).

Os que não podem satisfazer seus desejos, passam a ser vistos como criminosos. "Cada vez mais, *ser pobre* é encarado com crime; *empobrecer*, como o produto de predisposições ou intenções criminosas - abuso de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem" (Ibidem, p. 59).

Na contramão dessa concepção trabalham as Igrejas, os Sindicatos e os Movimentos Sociais. Alimentam a utopia de uma sociedade justa e igualitária, onde todos têm o direito a uma vida digna. No afã de evitar a marginalização, idealizam os marginalizados, correndo o risco de criarem a figura do "pobre abstrato" que não existe na prática, porque

os verdadeiros pobres são personificações da pobreza social e das contradições que a geram. Eles contêm em si mais realidade social e histórica do que a que pode ser vista e apontada num pobre de carne e osso. O pobre também é um ser de contradições, muito mais do que um simples ser de reivindicações (Martins, 2000, p.28).

3 Secularização e busca do religioso

A modernidade apregoava o fim da religião e “a morte de Deus”. O que de fato estamos vivenciando, ao menos aparentemente, é uma retomada do religioso. Esta retomada, é verdade, se dá de uma forma diferente do que no passado, uma vez que hoje as pessoas tendem a ter cada qual a sua religião e a sua forma específica de manifestar a fé. Já não se sente grande simpatia pelas formas tradicionais de manifestar a fé, sendo que cada qual busca Deus a seu modo. Esta busca pode se dar através da oração no templo, de uma meditação individual ou grupal, de uma peregrinação, de um despacho na esquina, do acender a vela a algum santo, ou de um passe espírita. Pode também se dar através de uma corrente de pensamento positivo, do uso de um amuleto ou de uma simpatia, o que caracterizaria a secularização.

Alerta-se que o aumento no número de religiões e igrejas não significa, necessariamente, aumento do religioso, podendo também ser sinal de um aumento da secularização, porque

secularização tem que ser vista como desenraizamento dos indivíduos (...) e, que forma melhor de desenraizar as pessoas do que desconectá-las da religião tradicional e da tradição religiosa, desfiliá-las de suas crenças tradicionais, destituí-las de suas tradicionais formas inerciais de prática e absentéismo? Haverá melhor forma? (Pierucci, 1997, p. 258).

A mesma ideia está presente na afirmação de Bauman (1997, p.222): “A incerteza do estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade”.

A religião cresce onde as pessoas se sentem desamparadas. Este desamparo pode ser econômico, sendo que “a esmagadora maioria das religiões prosperam com a pobreza das populações que ficam social e culturalmente para trás” (Prandi, 1997, p. 64). O desamparo também pode ser uma doença ou uma tragédia, quando o indivíduo “pode se sentir compelido a socorrer-se momentaneamente de Deus e da religião e da magia em busca de respostas tradicionais” (Ibidem, p. 65).

A religião cresce na contracorrente da massificação, sendo ela

expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer. Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos que se sentem bem em participar de uma dimensão da vida situada no outro mundo e povoada de anjos, espíritos, forças sagradas as mais díspares, podendo acreditar em vidas passadas e enriquecer suas vidas com essas dimensões subjetivas capazes de negar a objetividade compartilhada com os demais mortais (...) Neste sentido, ser da religião é ser diferente, é sentir-se contra a corrente (Ibidem, p. 65).

Se, no passado, as pessoas se preocupavam com o que vinha depois da morte, agora são as incertezas da vida presente que angustiam as pessoas, levando-as a buscarem apoio na religião ou nos alquimistas. "A pós-modernidade é a era dos especialistas em 'identificar problemas', dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de 'auto afirmação': é a era do 'surto de aconselhamento" (Bauman, 1997, p. 221).

No dizer de Bauman (Ibidem p. 226), há "uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna, que é o fundamentalismo ou integrista". Sua clientela são "os despojados e empobrecidos, cujas fileiras crescem mais do que diminuem no mundo do livre comércio global, onde todos os obstáculos foram suprimidos e todas as barreiras tornadas ilegais" (Ibidem, p. 227). Sua força está na afirmação de que "o indivíduo humano não é auto suficiente e não pode ser autoconfiante". Ele deve ser guiado e dirigido por alguém.

Ai a pessoa encontra, finalmente, a autoridade indubitavelmente suprema, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades. A pessoa sabe para onde olhar quando as decisões da vida devem ser tomadas, nas questões grandes e pequenas, e sabe que, olhando para ali, ela faz a coisa certa, sendo evitado, desse modo, o pavor de correr risco (Ibidem, p. 228).

Touraine (1995, p. 325), falando da religião na modernidade, reconhece um conjunto de formas culturais, que vão do "neocomunitarismo abertamente religioso à afirmação não-religiosa, mas pós-religiosa, do sujeito pessoal, passando pelo moralismo modernizador e pela privatização da vida religiosa".

Se a religião não morreu, e se as pessoas individualmente continuam ligadas a ela, questiona-se sua utilidade para a sociedade como um todo.

Por mais presente que a religião possa nos parecer no dia-a-dia, as decisões mais importantes e mais fundamentais e que afetam a vida de praticamente todo mundo são sempre tomadas sem que nenhuma referência a Deus tenha que ser feita. Nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no seu governo, nem para seu progresso, nem para a eficácia das suas políticas. Quando se invoca Deus, o gesto é meramente parte de uma etiqueta, não é uma interpelação de cuja resposta possamos depender. Nossas inquietações básicas são dirigidas às esferas profanas, ao estado e suas instituições políticas, à ciência e tecnologia, ao pensamento laico. Quem há de curar a AIDS é a ciência, não a religião (Prandi 1997, p. 63).

Touraine, (1995, p. 226), numa afirmação que pode ser usada como resposta a Prandi, diz que "nada é mais absurdo e destruidor que recusar a secularização, que podemos também chamar de laicidade; mas nada autoriza a jogar fora o sujeito com a religião, como não se joga fora a criança com a água do banho".

Finalmente, se a religião não desapareceu, é evidente que a forma de a vivenciar mudou muito. A referência já não é mais a comunidade, sendo que a religião

passa a ser sem fronteiras e sem território, sem ser, contudo, universal e única, como o catolicismo, ou protestantismo clássico e o Islão. Depende das forças mercantis da oferta e da procura, devendo adaptar-se a novas situações e novas demandas (...) É, enfim, a religião do mercado sem fronteiras (Prandi, 1997, p.69).

Considerações finais

Ao longo das páginas precedentes procuramos identificar algumas características que diferenciam a nossa sociedade das passadas. Frente ao caminho percorrido, ousamos apontar algumas pistas para as Igrejas, os Sindicatos e os Movimentos Sociais, caso quiserem obter algum sucesso em seu trabalho.

Em primeiro lugar, é preciso discernir entre o que é essencial e o que é secundário. Aquilo que é essencial deve ser mantido e aquilo que é acessório pode ser substituído de acordo com a nova cultura que está se instaurando. Mais do que

nunca, vale a máxima de santo Agostinho: "Nas coisas essenciais, unidade; nas secundárias, liberdade; em tudo, caridade".

Em segundo lugar, deverão investir nos Meios de Comunicação Social e na Internet para chegarem mais perto das pessoas. Também deverão buscar novas formas de mobilização, uma vez que as tradicionais concentrações humanas se tornam cada vez mais complicadas.

Em terceiro lugar, deverão aprender a dialogar com o diferente, sabendo que não existe uma única verdade, mas diferentes verdades. O ponto de partida não deve ser o dogma, mas a convicção. A partir disso, devem ter suficiente abertura para apoiar projetos alheios que vem em favor das classes oprimidas, buscando-se "as causas sociais, econômicas e políticas a serem combatidas" (Martins, 2000, p. 62), evitando de ver o mundo como se fosse uma laranja com duas metades, uma azeda e outra doce.

Em quarto lugar, as Igrejas, os Sindicatos e os Movimentos Sociais deverão se desestruturar (deixar de lado as pesadas estruturas) o mais possível, permitindo que sejam sempre mais ágeis em suas decisões e ações.

Em quinto lugar, nunca devem esquecer-se de que sua primeira missão é trabalhar com aquelas pessoas que estão sendo marginalizadas pelos avanços tecnológicos e pela cultura moderna, ajudando-as a serem sujeitos de sua própria história.

Finalmente, deverão valorizar as características individuais de cada região e de cada cultura, sem ignorar os valores e as mensagens que circulam livremente de nação para a nação.

Referências

ANDRADE, Mariano. La ciencia de la mirada. In: GIL, Mara Lopez. Filosofia, modernidad y posmodernidad. Buenos Aires: Biblos, 1996, p. 132-133.

ASSMANN, Hugo. Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis, Vozes, 1998.

BAUMAN, Zigmunt. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BECKER, Dinizar. Estudos setoriais e regionais comparados: proposta de organização teórico-metodológica de um programa de pesquisa cooperativo-interinstitucional de desenvolvimento local-regional. Avulso, 1999.

BECKER, Dinizar. Necessidades e finalidades dos projetos regionais de desenvolvimento local. In: BECKER, D; BANDEIRA, Pedro (org). Desenvolvimento local-regional: Determinantes e desafios contemporâneos. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 129-147.

CANCINI, Néstor Garcia. Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

DAHRENDORF, Ralf. O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; São Paulo: Edusp, 1992.

HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.

KUMAR, Krishan. Da sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KUNDERA, Milan. A insustentável leveza do ser. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

LYON, David. Pós-Modernidade. São Paulo: Paulus, 1998.

MARTINS, José de Souza. Reforma Agrária: o impossível diálogo. São Paulo: Edusp, 2000.

NARDI, Henrique Caetano. Trabalho e Pós-Modernidade. In: Estudos Leopoldenses vol. 35, n. 156, 1999, p. 43-63.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, A.P; STEIL, C.A (org) Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 25-42

PAZ, Octavio. El Ogro filantrópico. In: GIL, Marta Lopez. Filosofia, modernidad y posmodernidad. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1996, p. 85-86.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari P.; STEIL, C. Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 249-262.

PISANI, F.; CASTAÑEDA, C. Sociedad digital y cambios de paradigmas. Revista Sociológica, Ciudad de Mexico, año 12, n. 35, p. 89-117, septiembre-diciembre 1997.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: Oro, A. P.; STEIL, C. Alberto (org). Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 63-72.

PRIMO, A. F. T. Multimídia e educação. Revista de divulgação cultural. Blumenau, ano 18, n. 60, p. 83-88, set-dez. 1996.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1999.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos Sociais e a dimensão intercultural. In: FLEURI, Reinaldo M. Intercultura e Movimentos Sociais. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998, p. 31-32.

TOURAINE, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOURAINE, Alain. ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 1990.

ULANOVSKY, Carlos. El monitrucho. In: GIL, Marta Lopes. Filosofía, modernidad y posmodernidad. Buenos Aires: Biblos, 1996, p. 139-140.

ESPÍRITO SANTO: "ALMA DA IGREJA EVANGELIZADORA" (EG 261)



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-26>

Rogério Luiz Zanini¹

Introdução

Os cristãos são configurados pelo batismo na experiência do mistério da Trindade Santa. "O mistério da Trindade é a fonte, o modelo e a meta do mistério da Igreja". Os seguidores de "Jesus são chamados a viver em comunhão com o Pai (1 Jo 1,3) e com seu Filho morto e ressuscitado, na "comunhão no Espírito Santo" (1 Cor 13,13) (DAp. 155).

Na doutrina cristã católica o mistério trinitário se revela integralmente e consistentemente, não deixando dúvida quanto à sua importância e centralidade na fé. Outra situação bem diferente é a consciência do mistério trinitário na vida prática dos cristãos. Formulando em pergunta: Como ecoa nas experiências eclesiais da evangelização a presença do mistério? De modo mais específico e dentro do propósito desta reflexão, interessa averiguar não como ecoa a teologia trinitária na evangelização, mas a pessoa do Espírito Santo, uma vez que ele é a "alma da Igreja evangelizadora" (EG 261). Não seria o Espírito Santo, Senhor e doador da vida, o grande interlocutor/protagonista da *Igreja em saída, hospital de campanha, misericordiosa, a serviço dos pobres*, como vem insistindo o Papa Francisco?

A presente reflexão deseja, neste sentido, alcançar dois objetivos. Um primeiro, compreender as raízes do déficit pneumatológico; reflexionar a pneumatologia com a cristologia; enfatizar a urgência de voltar ao Espírito como paráclito do projeto do Reino de Deus deixado por Jesus. Um segundo, entender a volta de Jesus ao Pai com seu mandato: "sereis minhas testemunhas" (At 1,8); da

¹ Professor do ITEPA. Doutor em Teologia pela PUCRS.

mesma perspectiva, assinalar a presença do Espírito como doador da vida e fonte de libertação/salvação universal. No fundo, está o permanente desafio de uma evangelização testemunhal que “se nutre da luz e da força do Espírito Santo” (EG 50).

1 Déficit pneumatológico na experiência cristã

A necessidade de refletir sobre o Espírito Santo vem de longe. As vozes da necessidade da elaboração de uma teologia do Espírito que responda às inquietações pessoais, eclesiais e do mundo de hoje têm sido constadas por vários teólogos.² A constatação é que existe um vácuo pneumatológico na teologia como reflexão *potente* que ofereça suporte para a práxis pastoral, e isso se traduz em consequências sérias para a evangelização.

Segundo Víctor Codina, indubitavelmente, o Concílio Vaticano II (1965) respondeu em parte a essa preocupação, mas, ainda assim depois do Concílio, o Papa Paulo VI pronunciou uma profética advertência sobre a necessidade de uma pneumatologia.³ “À cristologia e especialmente à eclesiologia do Concílio deve seguir-se um estudo renovado e um culto renovado do Espírito Santo, precisamente como complemento indispensável do ensino conciliar”.⁴

Para Codina, na vida eclesial perpassa certa asfixia interior, falta de vitalidade, um cristomonismo – redução da fé ao mistério de Cristo (embora com certo descuido ao Jesus histórico), como um esquecimento do Espírito. Constata-se, na prática, que esse eclipse ou déficit pneumatológico é compensado com uma série de sucedâneos, tais como: a devoção à Maria e ao Papa, inclusive à própria Eucaristia.

² Apenas algumas referências. BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011. CANTALAMESSA, R. *O Espírito Santo na vida de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2011. CODINA, Víctor. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19): Iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010. CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*. São Paulo: Paulinas, 2019. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987. LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2013.

³ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 10.

⁴ Esta afirmação é extraída da encíclica de João Paulo II sobre o Espírito, *Dominum et vivificantem* (1986). n. 2.

Por mais importante que sejam na fé e na tradição cristã, não podem suprir a ausência do Espírito.⁵

A explosão carismática e pentecostal que se vive hoje em numerosos setores das Igrejas católicas ou de outras vertentes evangélicas pode ser compreendida como oriunda de uma ausência de pneumatologia na vida da Igreja oficial. Nesse caso, o movimento pentecostal-carismático é um verdadeiro sinal dos tempos, que não se pode ignorar, mas que é preciso assumir e discernir à luz do evangelho.

A irrupção desses movimentos não deixa de ser um chamamento ao processo de marginalidade em relação ao Espírito Santo. Durante vários séculos, pouco se refletiu sobre o agir do Espírito e por várias razões, segundo os teólogos. O teólogo José Comblin aponta para três razões: a) o silêncio do Credo; b) a reflexão teológica que se concentrou no agir em cada indivíduo fora do contexto social, contemplando o modo de agir mais do que o próprio agir; c) a obediência ao Espírito foi substituída pela obediência à hierarquia e ao clero, supondo que o clero estivesse iluminado pelo Espírito na conduta dos fiéis.⁶

Na mesma direção, Leonardo Boff, concorda com a tese de que no lugar do Espírito entrou a Igreja, deixando o Espírito em uma função lateral e secundária. O Espírito é fonte de criatividade e de inovação que se antecipa à realidade antes do missionário, pois se faz presente nos povos pelo amor, pelo perdão e pela convivência. As instituições, no entanto, percebem isso como fator de perturbação da ordem estabelecida e, por isso, o Espírito é marginalizado e esquecido.⁷

Na avaliação do teólogo espanhol González Faus, "os movimentos pentecostais foram um sinal dos tempos, mal interpretados por falta de uma boa pneumatologia: transformaram o Espírito em algo individual e imaterial, quando Ele é propriamente fator de universalidade, uma autêntica experiência social de Deus".⁸ Além de superar o individualismo, é preciso prestar atenção ao Espírito como o espírito de Jesus: aquele que veio *na carne* sobre a qual será derramado o Espírito.

⁵ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 9.

⁶ COMBLIN, José. Do presente ao futuro. A teologia na presente perspectiva. In: SUSIN, Luiz C. (org.). *A sarça ardente*, 2000, p. 544-545.

⁷ BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. p. 173.

⁸ GONZÁLEZ FAUS, José I. *As 10 heresias do catolicismo atual*. p. 158.

“De maneira alguma podemos conceber o Espírito como proveniente de Deus à margem da revelação de Jesus, Palavra de Deus feita carne”.⁹

A desconsideração desta integralidade, tanto da corporeidade do universo, como das experiências humanas, contribuiu para o distanciamento do Espírito Santo na vida cristã. Na opinião de João B. Libanio, pelo mistério da encarnação o Verbo assumiu tudo o que é bom na nossa natureza. Tudo faz parte desse enorme projeto salvador. E a partir dessa tese teológica, destaca a função crítica da Teologia da Libertação na história. Diante do movimento de irrupção do Espírito, provocado pelo pentecostalismo-carismático, define a dupla missão teológica. A primeira missão da Teologia da Libertação é não rejeitar nem fazer uma crítica do fenômeno pentecostal puramente, através do ângulo do social. Essas experiências por serem de gozo, de consolo e de emoção têm seu valor. São atrativas para muitas pessoas carentes da dimensão material e espiritual que frequentam essas celebrações. Por isso, atraem as massas e geram esperanças. São experiências que denunciam de certa forma, o sacramentalismo rotineiro e fechado, o militantismo pouco respeitoso da dimensão religiosa, a perda da aura de mistério em muitas práticas religiosas e discursos teológicos, um cristianismo intelectualizado ou politizado, o esquecimento da leveza da vida e do valor da corporeidade. São práticas que recordam às Igrejas institucionalizadas a necessidade de uma religião pessoal, a importância de passar da religião da obrigação para a da experiência.¹⁰

A segunda, recorda Libanio, o papel crítico da Teologia da Libertação. Evidentemente é uma experiência espiritual que não se faz no ar, fora de um contexto social, e, por isso, tem sua valência política. Sob esse aspecto, a Teologia da Libertação tem o direito de alertar para o risco da alienação.¹¹ Leonardo, depois de destacar as contribuições oferecidas pelos movimentos carismáticos, chama atenção para o grande limite: ausência do núcleo profético do Evangelho. Padecem de “clara insuficiência ao não articular os temas da injustiça, dos pobres e da transformação social com o Evangelho e com a criatividade própria do Espírito”.¹²

⁹ GONZÁLEZ FAUS José I. *As 10 heresias do catolicismo atual*. p. 159.

¹⁰ LIBANIO, João Batista. *Religião e teologia da libertação*. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça Ardente*. p. 121.

¹¹ LIBANIO, João Batista. *Religião e teologia da libertação*. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça Ardente*. p. 122.

¹² BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. p. 174.

Uma fé que não dá sabor à vida das pessoas enquanto preocupação com a realidade vital em todas as suas dimensões, presta um desserviço à humanidade. Ser fermento cristão na história é evangelizar com o espírito da verdade, da justiça e da luta pela vida. Então, a partir de dentro, reconhecendo o positivo e o alienante, é possível o discernimento seguro do que significa a fé no Mistério Pascal de Cristo. O Mistério Pascal explicita o mistério da encarnação d'Aquele que se fez solidário com toda as vítimas da humanidade, estando ao lado delas, anunciando a justiça nesta vida e a vida para além da morte, pela ressurreição.

No entanto, o problema em relação ao acolhimento do Espírito e seu discernimento, exige, segundo a avaliação de José Comblin, preparação que passa necessariamente pela contemplação, silêncio, recepção e atenção. Não se compreende os sinais do Espírito com precipitação, espontaneidade e, na raiz de tudo, uma total confiança no próprio julgamento. A partir dessa preparação compreende que a

teologia do Espírito Santo se refere em primeiro lugar ao agir social e político. Não basta saber o nome do Espírito Santo. Há pessoas que creem no Espírito Santo ou dizem crer nele, mas na hora de agir prescindem completamente dele. Outras não conhecem o seu nome, mas agem de tal modo que são conduzidas por ele. Sem saber os nomes das coisas praticam o silêncio, a autocritica, a contenção dos desejos e das paixões.¹³

Significa, outrossim, um agir correspondente aos frutos do Espírito, caminho que está em sintonia perfeita com a perspectiva do *Verbo encarnado*, segundo Papa Francisco.

Segundo a experiência cristã, todas as criaturas do universo material encontram o seu verdadeiro sentido no Verbo encarnado, porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um germen de transformação definitiva: O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo (LS 235).

¹³ COMBLIN, José. Do presente ao futuro. A teologia na presente perspectiva. In.: SUSIN, Luiz C. (org.). *A sarça ardente*. p. 546-547.

É no agir político e social dos cristãos que o Espírito se revela como atuante e sinal eficaz da graça divina. É na relatividade de nossa condição humana, que o Espírito Santo opera sua missão: "coexiste e age em meio às limitações das pessoas e grupos, dos limites culturais, históricos, religiosos, mas também psicológicos, intelectuais e morais".¹⁴

1.1 Cristologia e pneumatologia

Ser cristológico é ser pneumatológico. É Jesus quem envia o Espírito e é o Espírito que vem para *recordar* e fazer *novos* os ensinamentos de Jesus. Ambos se explicam e se exigem como duas faces da mesma experiência. Teologicamente, seguindo Codina, significa a consistência coerente, porque a fé no Espírito é inseparável da fé em Cristo Jesus.

A missão do Espírito não tem outro conteúdo senão o cristológico: a *kenosis* de Jesus configura a *kenosis* do Espírito. A mão do Espírito, juntamente com a mão de Cristo, revela-nos o amor do Pai, que, com estas duas mãos, nos cria, nos abraça e nos salva, nos faz participar de sua vida e comunhão trinitária.¹⁵

Além disso, pode-se constatar na história de Jesus de Nazaré que a ação do Espírito se dá em todas as dimensões e momentos de sua vida. Os sinóticos a todo o momento destacam a atuação do Espírito em Jesus: "cheio do Espírito Santo" (Lc 1,15), "ele crescia e se fortalecia em Espírito" (Lc 1,80). Toda a vida d'Ele é marcada pela atuação do Espírito. A concepção de Maria é obra do Espírito (Lc 1,35). O Espírito é anunciado na Escritura como elo da relação íntima e amorosa entre o Pai e o Filho, como descrito no episódio do batismo, onde o Pai declara ser Jesus, seu filho amado (Mt 3,17). A partir daí, segundo os sinóticos, o Espírito conduz Jesus a todos os lugares em sua missão e é o responsável pela atuação d'Ele, inclusive em sua entrega à morte na cruz.

¹⁴ CODINA, Víctor. "Não extingais o Espírito" (1Ts 5,19). p. 69.

¹⁵ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 68.

Isso evidencia a relação profunda e permanente de Jesus com o Espírito. E, não diferentemente, possibilita compreender a relação do Espírito com os processos de libertação que ocorrem na história. Foi, sobretudo, na América Latina que essa pneumatologia reflexiva e sistemática foi tematizada. Na compreensão de Codina houve um esforço de aprofundamento da relação entre Espírito e Libertação, tendo como pioneiro nesta empreitada José Comblin. "Partindo da experiência do Espírito, Comblin passa a refletir sobre a presença do Espírito não somente nas pessoas e na Igreja, mas também no mundo, na criação e na história, concretamente nos pobres".¹⁶

Comblin articula esta ação do Espírito com a singularidade cristã da opção pelos pobres.

O Espírito está na origem do clamor dos pobres. O Espírito é a força que se dá ao que não tem força. Conduz à luta pela emancipação e pela plena realização do povo dos oprimidos. O Espírito age na história e por meio da história. Não a substitui, mas penetra nela por meio dos homens e mulheres. Os sinais da ação do Espírito no mundo são claros: o Espírito está presente onde os pobres despertam para agir, para a liberdade, para tomar a palavra, para a comunidade e para a vida.¹⁷

O Espírito Santo age na história por meio das vítimas da história, ou seja, por meio dos pobres. Pentecostes coroa a experiência cristã, confessa a presença universal do Espírito. No pobre se encontra uma dupla presença do Espírito Santo. Por um lado, a predileção de Deus pelos pobres, porque assim foi do agrado do Pai (Mt 11,25). Por outro, os pobres revelam a presença do Espírito por meio da prática de solidariedade, de amor, de esperança...

Ora, o Espírito, portanto, age a partir da base, não de cima; a partir dos oprimidos, não das autoridades civis ou religiosas. No Espírito, o seguimento de Jesus exige um compromisso "encarnatório" e, sem retorno, junto aos pobres para edificar o Reino de Deus. "O Espírito Santo está onde está a verdadeira liberdade que, descendo ao submundo de todos os sofrimentos humanos, faz brilhar a partir dali a

¹⁶ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 197.

¹⁷ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*. p. 238.

esperança da salvação de Deus que é Pai, Filho e Espírito, Deus que é amor e habita em nós".¹⁸

O Espírito de Deus, visto em perspectiva de libertação, supera as especulações trinitárias ou os aspectos da própria vida interna dos fiéis. Assim, o Espírito alcança sua justa missão, segundo Xavier Pikaza. "O Espírito de Cristo se desvela dentro da Igreja como força de libertação que brota da cruz de Cristo, abrindo caminho de esperança e de comunhão entre os homens, de justiça e de gratuidade que antecipa já, na terra, a verdade do Reino".¹⁹

A clareza teológica exige no tocando a fé manter a relação adequada não díade, de Jesus com o Espírito. Pode-se, desta forma concluir, seguindo Luis F. Ladaria, que

por uma parte, o Espírito é não só Espírito de Deus, senão ao mesmo tempo o Espírito do Filho, o Espírito de Jesus, dom do Senhor ressuscitado. Por outra parte, o Espírito opera na encarnação de Jesus, vem e atua sobre ele, e não somente guia e acompanha a evangelização, senão que também a prepara e precede.²⁰

1.2 O Espírito da Verdade (Jo 14,17)

"O Espírito de verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; mas vós o conheceis, porque habita convosco, e estará em vós", afirma Jesus (Jo 14,17). "Mas aquele Consolador, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas, e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito", acrescenta Ele (Jo 14,26). Dentro do que os biblistas consideram o testamento deixado por Jesus (cf. Jo 13-16), estes dois versículos são importantes aqui, porque falam do *Espírito da Verdade* que os discípulos precisam viver na missão no meio do mundo, mesmo sendo rejeitados como aconteceu com Jesus. E o Espírito como *Consolador* que *recorda* e ensina a *fazer coisas novas*.

¹⁸ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 198-199.

¹⁹ PIKAZA, Xavier. Espírito Santo. In: SAMANES, C. F; TAMAYO ACOSTA, José (orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. p. 240.

²⁰ LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro*. p. 360.

Esta é uma missão do Espírito consolador ou Paráclito: recordar tudo o que Jesus ensinou. Além de mostrar a relação consistente e interdependente do Espírito com Jesus, percebe-se a necessidade de não abandonar os ensinamentos de Jesus. Recordar Jesus é voltar-se para o projeto do Reino de Deus, marca irrenunciável da vida de Jesus. Em outras palavras, à luz do Espírito permanece a constante necessidade de perguntar-se pelo que foi fundamental na vida de Jesus: razão de seu viver e causa de sua crucificação. Cristo crucificado-ressuscitado continua sendo o critério autêntico do que os seguidores precisam continuar na história na presença do Espírito.

A missão do Espírito é impedir a amnésia do que foi a vida de Jesus de Nazaré. O Espírito é a permanente recordação do caminho traçado por Jesus. Jesus se fez gente no seio de uma família (Maria e José), enfrentou as dificuldades como qualquer família pobre da Palestina; cresceu aprendendo dos seus pais os valores da tradição e seus costumes. Como as narrativas deixam registrado, cresceu em estatura, sabedoria e graça diante das pessoas e de Deus (Lc 2,52). Na fase adulta, entrou na fila do batismo realizado por João Batista (Mt 3,13) e depois começou a pregar o reino de Deus (Mc 1,14-15).

A vontade de Deus que Jesus buscou concretizar com toda a sua vida se sintetiza no anúncio do Reino de Deus e sua justiça, conforme registrou a comunidade de São Mateus (Mt 6,33). O Reino de Deus foi o motivo da vida, mas também a causa do assassinato de Jesus. É difícil encontrar uma definição do que foi o Reino de Deus, na forma como Jesus o compreendeu. De acordo com sua prática registrada nas narrativas do Novo Testamento, o Reino sempre está ligado à vida. O evangelista São João sintetiza a missão de Jesus: "vida em abundância" (Jo 10,10). Por isso, o sonho do Reino de Deus em Jesus está explícito em suas ações libertadoras. "O sonho só é verdadeiro quando se traduz em prática. Sua realização começa a partir dos últimos, dos mais oprimidos e marginalizados".²¹

Segundo o Papa Francisco, o anúncio do Reino é central: "Evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo. Nenhuma definição parcial e fragmentada, porém, chegará a dar razão da realidade rica, complexa e dinâmica que é a

²¹ BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. p. 95.

evangelização, a não ser com o risco de a empobrecer e até mesmo de a mutilar” (EG 176). No entanto, deixa esclarecido: “Hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho, e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer” (EG 48). Esse Reino que acontece na história sempre está em conflito com os contextos e estruturas de pecado que continuam matando os filhos de Jesus. “É preciso esclarecer o que pode ser um fruto do Reino e também o que atenta contra o projeto de Deus” (EG 51).

Assim, o Deus de Jesus está presente na vida do povo de Deus. Jesus sabe do que os humanos precisam (Mt 6,8) e os desafia a buscar em primeiro lugar o Reino e sua justiça (Mt 6,33). Ademais, o Deus de Jesus não se deixa manipular e não se põe a serviço do poder, da glória e das riquezas. Nos tempos de crise também se pode confiar, aprender a escutar sua voz e a sentir sua presença no silêncio, nos sinais que podem ser visíveis e/ou invisíveis. Em comunidade surge a oportunidade para discernir o agir do Espírito e como fazer para colaborar na construção do reinado de Deus.

As expressões *Espírito* e *Verdade* são sempre inquietantes na dinâmica da fidelidade às palavras do Evangelho. A expressão *Espírito* é bastante utilizada e se encontra constantemente na vida de oração e nas narrativas bíblicas. O perigo que ronda é a atribuição apenas do sentido espiritual para designar um mundo separado ou dicotômico. No sentido bíblico, o ser humano se entende como um ser espiritual, porque é integral. Se em lugar de espiritual utiliza-se a palavra humano, seria mais compreensível. O espiritual é o que humaniza e faz verdadeira e plenamente os seres humanos.

A palavra *Verdade* também sofre seus perigos. O consciente cristão logo se reporta ao processo criminal, ou seja, o diálogo de Jesus com Pilatos. Jesus diz que veio ao mundo para viver e dar testemunho da *verdade*. Pilatos, no entanto, pergunta: o que é a verdade? A verdade, neste caso e sempre, depende da realidade, dos sujeitos implicados e não propriamente de um conceito.

A vida é o critério por excelência da verdade. Por exemplo, no Evangelho de João, Jesus diz para Felipe que Ele é o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6). Seguindo uma lógica reta da frase, abre-se um caminho para o discernimento da verdade. Entre a palavra *caminho* e *vida* está posta a *verdade*. A vida, portanto,

condiciona e dá argumento para dizer o que é a verdade, e não o contrário. Por isso, entre Pilatos e Jesus está colocada a questão da vida e que em último grau atinge o próprio Deus.

Nesse mesmo caminho, entende-se por que Jesus, ao se despedir dos discípulos, faz algumas afirmações preparando-os para continuarem a missão. Dentre elas, insiste na presença do Espírito Santo como aquele que *defende* e conduzirá à plena *verdade*. A primeira promessa é que mandará "um outro Defensor" (Jo 14,16). O primeiro defensor é Jesus mesmo que jamais abandonará o rebanho como Bom Pastor. No entanto, essa promessa está *condicionada* ao mandamento do amor (Jo 14,15). Quer dizer, somente quem ama está habilitado a ser protegido pelo Defensor enviado pelo Pai. A palavra grega traduzida aqui por Defensor, *Parákletos*, tem um significado muito amplo e importante: significa advogado, conselheiro, intercessor, consolador. Tudo o que os discípulos estavam necessitando naquele momento, tendo em vista as hostilidades que haveriam de enfrentar após a partida de Jesus.

A segunda promessa de Jesus é o "Espírito da Verdade" (Jo 14,17). Título importante para ajudar a Igreja a manter os ensinamentos do Evangelho intacto e coerente, sem adulterações, ao longo da história. Guiada pelo Espírito da Verdade, a comunidade cristã tem a missão de superar as mentiras e hipocrisias presentes no mundo. O mundo não significa o universo em si, mas a negação dos valores do Evangelho, a falta de amor e a tendência ao pecado que pode estar dentro de cada pessoa, bem como os sistemas injustos de poder e dominação que violam a dignidade das pessoas. Mais uma vez: para viver no espírito da verdade, há necessidade do amor, que não tem medo de enfrentar as perseguições oriundas do anúncio do Evangelho. Porque, se perseguiram a Jesus, irão perseguir aos seus discípulos e aos cristãos, conseqüentemente (Jo 15,20).

Por isso, o mundo não vai acolher o Espírito, porque o Espírito é Verdade. "O Espírito da Verdade está em oposição ao espírito do mundo, que é mentira, que é a força satânica de subjugação dos filhos de Deus à pobreza, à miséria e à servidão (Jo 8,44; 15,26; 16,13; 1Jo 4,5)".²² Enfrentar o poder do maligno é a possibilidade de

²² MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos*. p. 230.

os discípulos corresponderem à proposta de Jesus. “Não te peço que os tires do mundo, mas que os guardes do Maligno” (Jo 17,15).

Segundo o boliviano Víctor Codina: “O único critério válido para discernir a presença do Espírito Santo nas pessoas, grupos, movimentos, religiões e culturas é o confronto com a vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré”.²³ Jesus é o critério e, portanto, todo espírito que negue a Jesus, ou seja, se oponha a seu projeto de vida do Reino não é do Espírito Santo. Tudo o que desvia principalmente dos mais débeis e pobres, não é do Espírito do Senhor Jesus. Codina faz uma relação, utilizando a mesma lógica, que Bento XVI, em Aparecida (2007), fez sobre opção pelos pobres e sua base cristológica. A opção pelos pobres está implícita na fé cristológica (Bento XVI), e da mesma forma, se pode acrescentar que a opção pelos pobres está também implícita na fé pneumatológica (Codina).²⁴

2 Jesus volta ao Pai: sejam minhas testemunhas (At 1,8)

Dentro das experiências humanas existem certas dificuldades de compreender a relação entre presença e ausência, distância e profundidade, transcendência e imanência. Por isso, quando Jesus declara que voltará para o Pai perpassa uma dimensão inquietante e de difícil experiência. Neste sentido, uma analogia da experiência amarga de distanciamento físico provocada pela pandemia pode ser útil para aprofundar o entendimento. As pessoas começam a perceber uma diferença entre distanciamento físico e social. Alguém testemunhou: “Nossa família está mais íntima agora na distância do que antes na proximidade”. É a experiência mística que possibilita o aprofundamento das relações e a percepção do amor que entrelaça o tempo, a distância, o espaço, a morte e a vida.

Na experiência mística-cristã, a maneira de Jesus voltar ao Pai é ritualizada na festa da Ascensão do Senhor. É uma forma de descrever, em palavras humanas, que Jesus veio do Pai e volta ao Pai: “Subiu aos céus, a fim de nos tornar participantes da sua divindade”.²⁵ Ou como aparece no outro prefácio: “Ele, nossa

²³ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 209.

²⁴ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 210.

²⁵ *Missal Romano*: Prefácio da Ascensão II.

cabeça e princípio, subiu aos céus não para afastar-se de nossa humildade, mas para dar-nos a certeza de que nos conduzirá à glória da imortalidade".²⁶ Diz o Papa Francisco:

A Ascensão do Senhor, enquanto inaugura nova forma de presença de Jesus no meio de nós, pede-nos que tenhamos olhos e oração para o encontrar, para o servir e testemunhar aos outros. Trata-se de homens e mulheres da Ascensão, ou seja, buscadores de Cristo pelas sendas do nosso tempo, levando sua Palavra de salvação até os confins da terra. Neste itinerário, encontramos o próprio Jesus nos irmãos, sobretudo os mais pobres.²⁷

Merece destaque especial, quando Francisco lembra que Ascensão do Senhor: "inaugura nova forma de presença de Jesus no meio de nós". Há necessidade de permanecer ligados, através dos olhos e da oração, "para o encontrar, para o servir e testemunhar aos outros". E a Ascensão continua nas pessoas que agem como "buscadores de Cristo pelas sendas do nosso tempo, levando sua Palavra de salvação até os confins da terra". Caminhar neste itinerário é condição para encontrar "o próprio Jesus nos irmãos, sobretudo os mais pobres".

Esta como *necessidade* de voltar ao Pai se encontra testemunhada na própria boca de Jesus. "Mas eu lhes afirmo que é para o bem de vocês que eu vou. Se eu não for, o Conselheiro não virá para vocês; mas se eu for, eu o enviarei" (Jo 16,7). O Espírito é a possibilidade da força deixada por Jesus para os discípulos não se sentirem órfãos (Jo 14,18). Para o biblista Isidoro Mazzarolo, a não orfandade é suprida pela presença e assistência do Espírito que o Pai vai enviar no nome do Filho. "A partida de Jesus significa certo abandono, pois aqueles que perseguiram o Mestre, continuariam na missão de perseguição aos seus discípulos" (Mt 5,11-12). Havia uma necessidade de suprir um espaço de acompanhamento, e este é o papel do Espírito.²⁸

²⁶ *Missal Romano*: Prefácio da Ascensão I.

²⁷ PAPA FRANCISCO. *REGINA COELI* - Domingo, 13 de maio de 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2018/documents/papa-francesco_regina-coeli_20180513.html. Acesso em 28 de maio de 2020.

²⁸ MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos*. p. 231.

Nesse sentido, é muito pertinente a consideração do teólogo uruguaio Juan L. Segundo: se Deus tivesse resolvido todos os problemas, seria um Deus de crianças ou de privilegiados. Por isso, interpreta a palavra de Jesus desta forma:

aqui está outra forma daquele “é bom para vós que eu vá”. É como se dissesse: “por minha ressurreição e o envio do meu Espírito”, substituí o anúncio pela realidade. A partir de agora, nunca mais como antes acalmarei a tempestade. Mas o meu Espírito a acalmará quando vós, tecnicamente, tiverdes construído navios capazes de suportar as ondas. Nunca mais vos tornarei a alimentar a multidão no deserto, mas o farei quando o meu Espírito criador vos tiver levado a melhorar os solos e a distribuir suas riquezas. E se nestas tarefas de amor sofreis, eu não posso evitá-lo porque já não estou “entre vós”, mas “em vós” como fonte desse amor, dessa criatividade, dessa pertinácia que vos leva a vos amardes mais solidária e eficazmente. Mais inda, sou eu que em cada um de vós sofro por causa do mar tempestuoso, do solo árido, da miséria e da alienação. Exatamente como vós. A única garantia, a grande garantia que posso dar-vos é o ter-me embarcado definitivamente convosco.²⁹

A partir dessa reflexão crítica abrem-se questões pertinentes para compreender a fé cristã como responsabilidade e compromisso na realidade do mundo. Jesus mesmo garante que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, do amor e da vida. Na forma como vem insistindo o Papa Francisco: a fé comporta sempre um desejo profundo de mudar do mundo. “A missão confiada por Jesus aos Apóstolos prosseguiu através dos séculos, e prossegue ainda hoje: ela exige a colaboração de todos nós. Com efeito, cada um de nós, em virtude do Batismo que recebeu, está habilitado por sua vez a anunciar o Evangelho”.³⁰

O Papa fala de um “laço indissolúvel entre a recepção do anúncio salvífico e um efetivo amor fraterno”, como se exprime em algumas narrativas da Escritura. E alerta para o perigo: “Como é perigoso e prejudicial este habituar-se que nos leva a perder a maravilha, a fascinação, o entusiasmo de viver o Evangelho da fraternidade e da justiça!” (EG 179). O amor fraterno, o entusiasmo para viver a fraternidade e justiça do evangelho não estão alheios à fé. Para Francisco, “uma fé autêntica – que

²⁹ LUÍS SEGUNDO, Juan. *Teologia aberta ao leigo adulto*. p. 48.

³⁰ PAPA FRANCISCO. *REGINA COELI* - Domingo, 13 de maio de 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2018/documents/papa-francesco_regina-coeli_20180513.html. Acesso em 28 de maio de 2020.

nunca é cômoda nem individualista – comporta sempre um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela”. E, assim, liga a fé com a responsabilidade com a casa comum e a humanidade. Lembrando de forma pertinente: “embora a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política, a Igreja não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Todos os cristãos, incluindo os pastores, são chamados a preocupar-se com a construção dum mundo melhor” (EG 183).

A missão de transformação do mundo compete a todos os batizados, não somente a alguns, ou aos leigos como atividade do mundo, mas é do âmbito da fé atravessar todas as periferias existenciais e sociais. Mesmo a atividade política pertence ao Evangelho, porque “a Igreja, guiada pelo Evangelho da Misericórdia e pelo amor ao homem, *escuta o clamor pela justiça* e deseja responder com todas as suas forças”. Nesta linha, pode-se entender o testemunho de todos os profetas de ontem e de hoje, e mesmo o pedido de Jesus aos seus discípulos: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6,7). Para Francisco, “envolve tanto a cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos” (EG 188 – *grifo do Papa*).

Nada da vida cristã pode ser mais importante ou desviar dessa meta. O teólogo José Comblin tem refletido criticamente a relação entre religião e cristianismo. Segundo ele, a partir do século II, a reunião comunitária dos discípulos para recordar o Evangelho de Jesus, sua vida e sua ressurreição, foi substituída pelo culto. No entanto, o culto é ambíguo e pode facilmente ser ato simbólico, ato de devoção interior que se desenvolve de tal maneira que se deixa de lado o que Jesus realmente queria: o Reino de Deus neste mundo. A prioridade foi dada ao culto e até hoje muitos cristãos crê que o cristianismo é um culto, e para os não cristãos unicamente um culto. “Que o cristianismo possa ser um caminho para mudar o mundo não cai na mente de quase ninguém. Ora, no culto não há nada que se refira aos pobres. Os pobres desaparecem do horizonte cristão, a não ser pelas esmolas na porta da Igreja depois do culto.”³¹

³¹ COMBLIN, José. O pobre: critério para a profecia. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. p. 189.

Desta forma, Deus passa a ser utilizado para proteger os egoísmos, as relações falsificadas. Assim, justifica-se o individualismo e reduz a fé à salvação individual. Na verdade, na sociedade ocidental alimenta-se a imagem de um Deus muito simpático com os sistemas de alienação. É engraçado porque quando um Papa, como Francisco, chama à responsabilidade dos cristãos em relação aos problemas do mundo, é maculado de comunista. "Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade." (EG 187).

Em outro momento, enaltece a fecundidade profética proveniente da Palavra de Deus: "A Palavra de Deus ensina que, no irmão, está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós: 'Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes'" (Mt 25,40). E eleva a dimensão da prática com o outro, do próximo, à dimensão transcendente, ou seja, "com a medida com que medirdes, assim sereis medidos" (Mt 7,2); e corresponde à misericórdia divina para conosco: "Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso" (EG 179).

Essa vinculação vital de Deus com a vida humana, mesmo sendo central em toda a revelação cristã, tem sido descuidada ou negligenciada na experiência de fé. No fundo, Deus foi ajustado à nossa "imagem e semelhança", ou seja, Deus incorporado à nossa lógica e caprichos. Hoje existem muitas concepções de Deus que instrumentalizam e desumanizam o ser humano. Uma religião ambígua de atendimento das necessidades imediatas se desviando das responsabilidades. Se, por um lado, a fé tem a dimensão da esperança, do consolo, da força e encorajamento, por outro lado, pode ser vivida como ópio e anestésico para satisfazer os desejos de poder, de glórias e de onipotências humanas.

É dentro desse contexto que se precisa compreender a importância e a originalidade da pneumatologia latino-americana em captar que o Espírito atua desde baixo, desde os pobres. Surge da preocupação com o caos social, da miséria que impede a vida digna para todos os filhos e filhas de Deus. Portanto, a opção pelos pobres está implícita na experiência cristã pneumatológica.

Crer no Espírito, não é alienar-se da história, pois é exatamente na história que se encontra a economia salvífica, da qual o Espírito é agente atuante com o Pai e o

Filho. Deus, que quer a salvação de todos (1Tm 2,4), age salvando, criando e vivificando na história. A certeza da fé na Trindade e a pertença à Igreja/Cristo, mais que um privilégio, é uma graça e um serviço de Deus a humanidade. O cristão, como o Senhor, não veio para ser servido, mas para servir e doar a sua vida como fez Jesus. Se o Espírito é a "alma da evangelização",³² porque assim testemunhou Jesus, deve ser também a alma dos batizados. Ou como disse belamente Raniero Cantalamessa:

Se é verdade que o Espírito impele a Igreja para as mesmas coisas para as quais impele Jesus, então a Igreja deve repetir agora, na primeira pessoa, aquelas solenes palavras pronunciadas na sinagoga de Nazaré: O Espírito do Senhor está sobre mim...; ele me consagrou com a unção e me enviou para anunciar aos pobres uma alegre mensagem!³³

2.1 O Espírito e a libertação universal

O movimento kenótico, que caracteriza o Espírito Santo no seu agir em favor da humanidade, sempre atua onde as necessidades são primordiais. Seguindo a teóloga Maria C. Bingemer, é profícuo lembrar de algumas características potentes do Espírito Santo.³⁴

- *Alegria nas tribulações.* No Novo Testamento há vinte e oito (28) vezes a palavra *alegra-se* e vinte duas (22) vezes a palavra *alegria*. Portanto, é o Espírito Santo que pode proporcionar a verdadeira alegria.

- *O Espírito Santo só se pode conhecer pela experiência.* Contudo, não imobiliza na experiência, mas leva necessariamente a uma práxis transformadora. É o risco da comunidade de deleitar-se somente na experiência e não chegar a uma ação efetiva e eficaz que transforma a realidade.

- *O Espírito Santo age no contrário* (Ef 2,11-22). Age onde tudo parece contradizer sua ação e ser desfavorável a ela. É assim que faz eclodir o novo, mesmo a partir da morte, como fez na ressurreição de Jesus Cristo. Faz surgir vida no meio da morte, abre as portas do dom de Deus para todos (Gl 3,28).

³² Ao longo do capítulo V da *Evangelii Gaudium* repete-se a palavra "alma" (EG 259, 261, 268, 273). Ela parece expressar aquilo que deve acontecer na missão eclesial, na missão de cada batizado, isto é, a ação vivificadora do Espírito, alma da Igreja como sustenta santo Agostinho (EG 261).

³³ CANTALAMESSA, Raniero. *O Espírito Santo na vida de Jesus*. p. 38.

³⁴ BINGEMER, Maria C. O amor escondido. *Concilium*. 342 (2011/4). p. 63.

- *O Espírito é derramado para todos e todas*. Não faz distinção de pessoas (Gl 3,28; Rm 5,5). Sua ação é universal, não fica presa às fronteiras da distância geográfica, da pertença racial, étnica, familiar ou sexual, da lei que aprisiona e não liberta.

A Igreja no Concílio de Constantinopla I (381) afirmou que o Espírito Santo é o Senhor e doador da vida e que merece a mesma glória que o Pai e o Filho. O tempo foi deslocando para a lateralidade a terceira Pessoa da Trindade. O primeiro passo, de acordo com Codina, foi relegar o Espírito a suas dimensões mais íntimas e pessoais. Depois a

tradição espiritual desenvolveu a doutrina dos setes dons do Espírito, seguindo Is 11,1-2, mas esquecendo que se trata de dons messiânicos políticos, para que o Messias futuro, descendente de Davi, exerça o direito e a justiça aos pobres (Is 11,3-4) e inicie um mundo novo sem violência, onde lobo habite com o cordeiro e o menino brinque com a víbora (Is 11,6-8).³⁵

Tudo isso supõe uma atitude lúcida para discernir o que é do Espírito e o que provém do maligno. Tudo o que produz alegria, vida e paz no povo, sobretudo nos pobres, é do Espírito. Ao contrário, tudo o que leva à morte e produz injustiças não é do Espírito. Resumindo: o Espírito genuíno se discerne à luz da vida de Jesus de Nazaré, sua cruz e sua ressurreição. Todo Espírito que o contradiga não é do Senhor, é do Anticristo, como afirma a Primeira Carta de João (1 Jo 4,3).³⁶

Conclusão

O caminho percorrido fez perceber a importância e os deslocamentos do Espírito Santo na prática cristã. Na dinâmica da evangelização, o Espírito Santo pode ser comparado como um *gigante adormecido e domesticado*. O Espírito está *adormecido*, devido às diferentes coisas que ocuparam o seu lugar na evangelização. "Há medo da novidade profética e sempre desconcertante do Espírito, e muito mais em aceitar que o

³⁵ CODINA, Víctor. O Espírito do Senhor enche todo o universo. *Concilium*. 342 (2011/4). p. 131.

³⁶ CODINA, Víctor. O Espírito do Senhor enche todo o universo. *Concilium*. 342 (2011/4). p. 136.

Espírito aja a partir da base, da periferia...".³⁷ E foi *domesticado* ao fazer do Espírito um enfeite litúrgico que se manifesta simbolicamente na festa de Pentecostes, no sacramento da crisma, ou no símbolo da pomba tão mal-entendido como se pudesse voar eternamente no céu, perdendo sua condição material intrínseca.

Não há evangelização eficaz e relevante se esta prescindir da fidelidade ao Espírito. Não é possível teologicamente extinguir o Espírito que, como ar, é útil, porque se aproxima de algo muito real, mas que está além das possibilidades de percepção e manipulações humanas. Poderá ser brisa suave ou furacão, sopra não só "onde quer", mas também "como quer" (Jo 3,8). O ar não é somente percebido na sua existência, mas também na ausência: *sinto falta de ar*. E o ar é usado como meio de identificação: quando se diz que alguém *tem um ar de...*

O Papa Francisco está trabalhando para oxigenar toda a Igreja nos caminhos do Espírito: missionária, profética, misericordiosa, pobre e para os pobres. Uma Igreja presença no mundo e preocupada com as grandes questões da humanidade. Por isso, desafia ao cuidado da Casa Comum responsabilizando todos os cristãos e pessoas de boa vontade para assumirem seu cuidado e defesa como patrimônio da humanidade. Da mesma forma, convida os cristãos a avançar rumo a uma Igreja em saída para as periferias existenciais e sociais. "É necessário aceitar corajosamente a novidade do Espírito capaz de criar sempre algo de novo com o tesouro inesgotável de Jesus Cristo. (...). Não tenhamos medo, não cortemos as asas ao Espírito Santo" (QA 69).

O Espírito é fonte da evangelização, o que implica na salutar preocupação pneumatológica que, sobretudo nos últimos anos, tem desafiado a Igreja e os teólogos para vislumbrar suas riquezas. Todavia, não se trata tanto de desenvolver a pneumatologia como um tratado especial, quanto de aprofundar a dimensão pneumatológica do mistério cristão em cada uma de suas fases e níveis, sobretudo no que se refere à cristologia, à eclesiologia e à pastoral. Destarte, o Espírito Santo surge como *gigante* no processo de evangelização conferindo "alma" e ardor missionário no coração e nos pés dos batizados.

O Espírito dorme na pedra

Sonha na flor

³⁷ CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor*. p. 156.

Sente no animal

Sabe que sente no homem

*Sente que sabe na mulher.*³⁸

Referências

- BINGEMER, Maria C. O amor escondido. Notas sobre a kenosis do Espírito no Ocidente. *Concilium*. 342 (2011/4). Rio de Janeiro: Vozes. p. 54-65.
- BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- CANTALAMESSA, Raniero. *O Espírito Santo na vida de Jesus*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 2011.
- CODINA, Víctor. "Não extingais o Espírito" (1Ts 5,19): Iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CODINA, Víctor. O Espírito do Senhor enche todo o universo. Uma reflexão a partir da América Latina. *Concilium*. 342 (2011/4). Rio de Janeiro: Vozes. p. 129-138.
- CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- COMBLIN, José. Do presente ao futuro. A teologia na presente perspectiva. In: SUSIN, Luiz C. (org.). *A sarça ardente*. São Paulo: Paulinas; SOTER, 2000. p. 537-547.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- COMBLIN, José. O pobre: critério para a profecia. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 181-201.
- GONZÁLEZ FAUS José I. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LIBANIO, João Batista. Religião e teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça Ardente*. São Paulo: Paulinas; SOTER, 2000. p. 79-144.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Mazzarolo, 2017.
- PAPA FRANCISCO. *REGINA COELI* - Domingo, 13 de maio de 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2018/documents/papa-francesco_regina-coeli_20180513.html. Acesso em 28 de maio de 2020.

³⁸ BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. p. 59.

PIKAZA, Xavier. Espírito Santo. In: SAMANES, C. F; TAMAYO ACOSTA, José (orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 233-240.

SEGUNDO, Juan Juís. *Teologia aberta ao leigo adulto*. Nossa ideia de Deus. São Paulo: Loyola, 1977.

THEOLOGIE ALS „KULTURELLES LABORATORIUM“. PERSPEKTIVEN AUF WELTKIRCHLICHE ARBEIT UND INTERKULTURELLEN DIALOG AUS DEUTSCHER PERSPEKTIVE



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-27>

Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt¹

Einführung:

Mit Papst Franziskus auf die Herausforderungen an die „Mission“ der Kirche in Zeiten der Globalisierung antworten

1300 Jahre nach Beginn der missionarischen Tätigkeit von Bonifatius in Germanien und 100 Jahre nach der ersten Missionsenzyklika „Maximum Illud“, hatten die deutschen Bischöfe mit „Evangelisierung und Globalisierung“, ein Dokument vorgelegt, das eingebettet ist in den Aufruf zur Evangelisierung, den das Pontifikat von Franziskus durchzieht.² Der erste Papst aus dem „Süden“ erinnert an die Reformimpulse des 2. Vatikanischen Konzils und die weltkirchlichen Perspektiven, die die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. eröffnet haben, die Paul VI. mit seiner bedeutenden Enzyklika „Evangelii Nuntiandi“ (1975) fortgeschrieben hat und in der er „Evangelisierung“, „Inkulturation“ und „Befreiung“ aufeinander bezogen hat. Die katholische Kirche ist „Weltkirche“, das heißt, Kirche Jesu Christi in der Vielfalt der Kulturen, in unterschiedlichste Dialoge – mit den anderen christlichen Konfessionen, mit den anderen Religionen –, aber auch die Spannungsgefüge – gesellschaftspolitischer, wirtschaftlicher, kultureller Art – einer globalen Weltgesellschaft eingebettet; nur noch 23,8% Katholiken leben in Europa, 7,5% in Nordamerika, 41,5% in Lateinamerika, 11,7% in Asien und Ozeanien und 15,5, % - eine

¹ Professur für Dogmatik mit Fundamentaltheologie, Universität Osnabrück.

² Die deutschen Bischöfe, Evangelisierung und Globalisierung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2019.

stetig wachsende Zahl - in Afrika (Zahlen für das Jahr 2018). Die katholische Kirche trägt das Gesicht des „Südens“, das durch Migrationsbewegungen auch im „Norden“ ankommt, und mit Papst Franziskus wird dieses Weltkirche-Werden konkret; das heißt: aus einer Westkirche, einer eurozentrisch geprägten Kirche aufbrechen, auf die Stimmen des Südens hören, die „Zeichen der Zeit“ im Dialog von Nord und Süd, Ost und West, erschließen, im lebendigen Gespräch mit Christen und Christinnen anderer Konfessionen und Angehörigen anderer Religionen, im gemeinsamen Einsatz für eine von Gewalt und Erschöpfung der Ressourcen – und damit der Lebensgrundlagen – bedrohten Welt. Das ist der Kontext der Frage nach der Zukunft weltkirchlicher Arbeit, wie er aus dem Dokument „Evangelisierung und Globalisierung“ der deutschen Bischöfe spricht, dem jüngsten umfassenden Dokument einer weltkirchlichen Verortung der deutschen Ortskirche – und vor allem eingebettet in die verschiedenen Impulse, die Papst Franziskus seit Beginn seines Pontifikats am 13. März 2013 für die katholische Kirche als Weltkirche gegeben hat und gibt.

Papst Franziskus, der als Ortsbischof von Buenos Aires und Mitglied im Leitungsteam des CELAM – des lateinamerikanischen Bischofsrats – den Weg der lateinamerikanischen Ortskirche, wie er sich seit der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) an der Seite der Armen und im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden ausgebildet hat, eng begleitet hat, stellt das Thema der „Evangelisierung“ in das Zentrum seines Pontifikats und knüpft damit an die letzte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Aparecida (2017) an, bei der er den Vorsitz im Redaktionskomitee für das Abschlussdokument hatte; „missionarisch Jünger sein“, so das Leitmotiv von Aparecida, wird als Aufgabe des ganzen Gottesvolkes herausgearbeitet, das Zeugnis von Jesus Christus und der barmherzigen und befreienden Lebenskraft Gottes erwächst an der Seite der Armen und steht im Dienst eines guten Lebens für den Menschen und die ganze Schöpfung. Evangelisierung und Befreiung, konkrete Nächstenliebe und Einsatz für die geschundene Umwelt, sich der „Dynamik des Samariters“ anzuschließen, wie die lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida formuliert haben (DA 135), gehören zusammen. Gerade im letzten Apostolischen Schreiben des Papstes, „Fratelli tutti“ (2019), wird diese Dynamik des Samariters zum Ankerpunkt einer Kirche, die in einer

sich abschließenden Welt in je neuen Grenzüberschreitungen und Perspektivenwechseln Zeugin einer „universalen Geschwisterlichkeit“ sein will.³ Hier wird aufgebrochen, was Zentrum und Peripherie ist, hier realisiert sich eine Weltkirche in den vielfältigen Bezügen mit anderen – den vielen christlichen Konfessionen, den Religionen der Welt und allen Menschen guten Willens. Dazu tut ein kontinuierlicher Prozess der „Bekehrung“ Not, damit ist die Einsicht in Schuld und Versäumnisse verbunden, dazu gehört das Wort der Versöhnung, und es heißt, aufzubrechen aus Egoismen – je individuell, aber auch als Gemeinschaft der Glaubenden. „Es geht auf dem Weg zu einem missionarischen Aufbruch der Kirche nicht voran ohne die demütige und mutige Bewältigung von Versagen und Schuld. Der Auftakt der Evangelisierung Jesu lautet: ´Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!´“ (Mk 1,15) – so haben es die deutschen Bischöfe auch in ihrem Dokument „Allen Völker sein Heil“ formuliert (AV 19; vgl. auch EG 17).⁴

Die erste Reise am 8. Juli 2013 hat Papst Franziskus nach Lampedusa geführt; das war ein symbolischer Akt, und in ihm ist alles gebündelt, was Mission heute, was Evangelisierung in Zeiten der Globalisierung bedeutet: Bekehrung zum Nächsten bzw. zur Nächsten, vor allem zu den „Armen“, von der „Rückseite“ auf die Geschichte zu schauen, wie es die lateinamerikanische Befreiungstheologie formuliert hat⁵, und so Zeugnis vom barmherzigen und befreienden Gott des Lebens zu geben, wie ihn Jesus von Nazaret vor Augen gestellt hat. In einem solchen Verständnis von Evangelisierung verbinden sich die mystische und politische Dimension des Evangeliums. Das bedeutet Eintreten für Menschenwürde, für Gerechtigkeit und Frieden, für die verwundete Schöpfung, Kritik an jeglicher Form von „Gleichgültigkeit“ angesichts des Leidens der „anderen“. Genau das ist „Mission“ in einer Weltkirche, ein Diskurs und eine Praxis, die sich nicht auf das „Innen“ einer Gemeinschaft von Glaubenden beziehen, sondern die sich an alle Menschen richten, wie Papst Franziskus in „Fratelli

³ Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020; vgl. dazu: Margit Eckholt, *Fratelli tutti* – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer/Lukas Schmitt (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika Fratelli tutti: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Freiburg/Basel/Wien 2021, 17-33.

⁴ Die deutschen Bischöfe, *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

⁵ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.

tutti“ deutlich macht (FT 6; FT 56); aber damit vereinnahmt er nicht andere, sondern aus der Tiefe des Evangeliums, dem „offenen Herzen“, einer Botschaft der Barmherzigkeit, Liebe und Freundschaft, die Grenzen übersteigt und je neu öffnet, zeigt er den „universalen Horizont“ (FT 146-150) der „Mission“ der Kirche auf, der es genau darum geht, eine „offene Welt (zu) denken und (zu) schaffen“⁶, weil die anderen „konstitutiv notwendig (sind) für den Aufbau eines erfüllten Lebens“ (FT 150). Christus, der – um ein Bild seiner ersten Ansprache nach der Papstwahl zu verwenden – an die Tür der Kirche klopft, um hinausgelassen zu werden, steht auf den Straßen und Plätzen der Welt, gerade den „trotzlosen“ (FT 71), um als der „Fremde“, der „zufällig vorbeikommende Reisende“ (FT 77), uns dazu aufzufordern, „jeden Unterschied beiseite zu lassen und jedem Menschen angesichts des Leidens beizustehen“ (FT 81), damit wir „den anderen ein Nächster (...) werden“ (FT 81).⁷

Die deutschen Bischöfe knüpfen in ihren jüngeren Dokumenten zur weltkirchlichen Arbeit, vor allem „Evangelisierung und Globalisierung“, an diese Leitlinien an, die Papst Franziskus in „Evangelii Gaudium“ (2013) und vielen weiteren Texten und Ansprachen gegeben hat: An diese Impulse von Papst Franziskus angelehnt möchte ich **4 Leitgedanken zur Zukunft der weltkirchlichen Arbeit** formulieren und dabei auch deutlich machen, dass die weltkirchliche Arbeit kein „Nebenschauplatz“ der aktuellen Debatten um den Weg der deutschen Ortskirche ist, sondern in die theologische und geistliche Tiefe des „synodalen Wegs“ führt:

1 Die „Schatten des Kolonialismus“: Mission in dekolonialen Perspektiven erschließen

„Mit dem Begriff Globalisierung“, so die deutschen Bischöfe, „wird zum Ausdruck gebracht, dass Menschen, Kulturen und Nationen heute weltweit auf unterschiedlichen Ebenen miteinander vernetzt sind – politisch, ökonomisch oder

⁶ Dies ist die Überschrift von Kapitel 3 von „Fratelli tutti“: „Eine offene Welt denken und schaffen“ (87-127).

⁷ Auf diese Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter hat vor allem die lateinamerikanische Theologie aufmerksam gemacht, vgl. z.B. Gustavo Gutiérrez, Nachfolge und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. M. Delgado, Stuttgart 2009, 28/29 u.a.

auch kulturell.“ Die vor allem Mitte des letzten Jahrhunderts nach dem 2. Weltkrieg ansetzenden Globalisierungsprozesse haben zu geostrategischen Veränderungen, die Entkolonialisierung zu neuen Staatenbildungen und neuen politischen Gewichtungen weltweit geführt, durch kapitalistische Wirtschaftsprozesse und vor allem die neuen Kommunikationsmedien ist die Welt zusammengewachsen. Herausfordernd ist, dass gerade die Schattenseiten vor allem der wirtschaftlichen Globalisierung – die ökologischen Probleme – das Bewusstsein wachsen lassen, dass wir in „einer“ Welt leben und die Ressourcen unseres Heimatplaneten sich erschöpfen und wir alle – weltweit – in diese „Strukturen der Sünde“ eingebunden sind.

Es wachsen Ängste, Gewalt, Orientierungslosigkeit, ein Beut, in dem populistische und fundamentalistische politische Bewegungen gedeihen; religionssoziologische Untersuchungen arbeiten heraus, dass gerade in den Ländern des Südens und Südostens, die die negativen Auswirkungen der Globalisierung – Gewalt durch Krieg und Bürgerkrieg, bedrohliche Folgen des Klimawandels – in besonderer Weise zu spüren bekommen, fundamentalistische Ausprägungen von Religion zunehmen. Das Christentum wächst weltweit in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durch die Zunahme pfingstlicher-charismatischer Bewegungen, die immer mehr auch Koalitionen mit populistischen politischen Parteien eingehen. Diese Religionen treten „missionarisch“ in einem aggressiven und exklusivistischen Sinn auf, sie grenzen sich ab von den anderen, fördern damit Gewalt und ein „identitäres“, elitäres religiöses Bewusstsein. Gerade darum ist im Kontext der Weltkirchearbeit die Klärung des Missionsbegriffs von so großer Bedeutung, wie sie im Dokument der deutschen Bischöfe vorgenommen wird, wie sie aber angesichts der immer virulenter werden Debatten um Kolonialismus, Dekolonialität etc. weiter zu vertiefen sind.

Angesichts der Dekolonialisierungsprozesse Mitte des 20. Jahrhunderts und der damit verbundenen religions- und kirchenkritischen Perspektiven in Sozial-, Politik- und Kulturwissenschaften, die die Verbindung von Mission mit politischer Macht, die Allianz von „Schwert und Kreuz“ offen legten, wie sie vor allem auf das Unternehmen von Eroberung und Missionierung in der Moderne – die Ausbreitung der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche im „lateinamerikanischen“ Kontext, dann den Kolonialismus in den afrikanischen und asiatischen Ländern im

19. und 20. Jahrhundert – bezogen wurde, war der Begriff der „Mission“ obsolet geworden, und auch in den mit dem Aufbruch des 2. Vatikanischen Konzils ange- stoßenen neuen kontextuellen Theologien, vor allem den Befreiungstheologien, spielte dieser Begriff zunächst keine Bedeutung; wenn er erinnert wurde, dann im Sinne einer Kritik an einer kirchlichen Praxis, die den „Anderen“ bzw. die „Fremde“, die Eingeborenen, als „inferior“ betrachtete und ihnen den entsprechenden Respekt verweigerte.⁸

Wenn der Papst Nord und Süd, Ost und West auf ganz neue Weise aufeinander bezieht, wenn er die klassisch-dependenztheoretischen Begriffe von Zentrum und Peripherie aufgreift und „durcheinander wirbelt“, um die jesuanische Kirche gerade an ihren Ort an den vielen Peripherien der Welt zu erinnern und im Sinn der befreiungstheologischen „Option für die Armen“ neuen Akteuren eine Stimme gibt, bringt er dekoloniale Diskurse in der Kirche zu Gehör und „entmachtet“ damit ein in den westlichen Traditionen gewachsenes institutionelles Modell von Kirche, das sich vor allem seit den ekklesiologischen Diskursen der Moderne, in nachtridentinischen Zeiten einer „societas perfecta“, ausgeprägt hat. So hat er in seiner Rede vor den Vertretern sozialer Bewegungen in Bolivien von einer „Globalisierung der Hoffnung“ gesprochen, „die in den Völkern aufkeimt und unter den Armen wächst“ und die „an die Stelle der Globalisierung der Ausschließung und der Gleichgültigkeit treten“ muss.⁹ „Sie, die Unbedeutendsten, die Ausgebeuteten, die Armen und Ausgeschlossenen, können viel und tun viel. Ich wage, Ihnen zu sagen, dass die Zukunft der Menschheit größtenteils in Ihren Händen liegt, in Ihren Fähigkeiten, sich zusammenzuschließen und kreative Alternativen zu fördern, (...) Lassen Sie sich nicht einschüchtern! Sie sind Aussäer von Veränderung.“¹⁰ Und gerade in den westlichen Kontexten muss immer wieder erinnert werden, dass die beeindruckende Enzyklika „Laudato sí“ (2015) auf das Nachsynodale Schreiben „Querida Amazonia“ (2020)

⁸ Vgl. z.B. Fernando Mires, Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologischer und politische Diskussionen, Fribourg/Brig 1989.

⁹ Papst Franziskus, Ad Participes II Conventus Mundialis Motuum Popularium in urbe Sancta Cruce de Serra (in Bolivia), in: Aca Apostolicae Sedis 8/2015, 769-782, 770 (zitiert nach: Sebastian Pittl, Für eine „Globalisierung der Hoffnung“. Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionwissenschaft, in: Sebastian PITTl (Hg.), Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Regensburg 2018, 9-23, hier: 20, FN 26).

¹⁰ Ebd. 771-772.

bezogen werden muss, in dem Papst Franziskus die Gewalt vor Augen stellt, die den indigenen Völkern widerfahren ist und widerfährt, den Völkern, die Lehrmeister eines „guten Lebens“ sind, in deren „Schule“ gerade der Westen gehen muss.¹¹ Damit baut der Papst auch Brücken, um von der „Rückseite her“ den Begriff der Mission über eine De- und Rekonstruktion neu in den öffentlichen Diskurs einzuspielen. Er spielt die in Lateinamerika gewachsenen dekolonialen Perspektiven ein, die von einer Perspektive der Befreiung geprägt sind und sich an der Perspektive der alle verbindenden Menschenrechte orientieren.¹² „Mission“ – oder vielleicht besser „Evangelisierung“ – kann nicht anders als bei der Religionsfreiheit ansetzen und dialogisch verstanden werden, im lebendigen und von den sozialen Fragen und vor allem dem „Schrei“ der Armen und der verwundeten Schöpfung geprägten Gespräch mit anderen christlichen Konfessionen und Religionen, im Dienst guten Lebens und der „Sorge um das gemeinsame Haus“.

2 „Weltkirche“ „vor Ort“

Das Dokument „Evangelisierung und Globalisierung“ ist von den deutschen Ortsbischöfen vorgelegt worden, und es ist gleichzeitig ein Dokument der „Weltkirche“: **Kirche ist immer konkret, „vor Ort“, aber genau hier ist die „Welt“ präsent.** Wir schließen uns nicht in unseren „Kontexten“ ab, wir nehmen immer mehr wahr, was sich an anderen Orten ereignet, wir sind herausgerufen, Verantwortung über unsere Ortskirche hinaus wahrzunehmen. Und das ist begründet in der Tiefe des Verständnisses von Evangelisierung; das Evangelium Jesu Christi kann nicht anders als „konkret“, in einem ganz spezifischen Kontext verkündet werden, es hat

¹¹ QA 26: „Wir müssen vor allem von ihnen lernen, ihnen aus geschuldeter Gerechtigkeit zuhören und sie um Erlaubnis bitten, unsere Vorschläge darlegen zu dürfen. Ihr Wort, ihre Hoffnungen, ihre Befürchtungen sollten bei jedem Gesprächstisch über Amazonien die wichtigste Stimme darstellen. Und die große Frage ist: Wie stellen sie sich selbst das ´buen vivir´, das ´Gute Leben´, für sich und ihre Nachkommen vor?“ Vgl. dazu: Margit Eckholt, Wahrnehmen – Bilden – Handeln. Impulse zur Schöpfungsspiritualität im Ausgang von „Laudato Si“ und „Querida Amazonia“, in: Christian Tauchner (Hg.), **Klimawandel: Daten - Verständnis – Handeln. Akademie Völker und Kulturen 2019/2020, Sankt Augustin 2020, 67-88.**

¹² Vgl. hier die Überlegungen zur Debatte um de- und postkoloniale Perspektiven: Von „Kontaktzonen“ und „dritten Räumen“. Mission in befreiungstheologischen und dekolonialen Perspektiven neu denken, in: Joachim Werz (Hg.), Erblast – „Mission“? Interdisziplinäre Perspektiven auf gegenwärtige Herausforderungen, Münster 2021, 105-124.

Adressaten und Adressatinnen, und es wird bezeugt von den vielen im Volk Gottes, wie es das 2. Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution, im Missionsdekret oder im Dekret über das Laienapostolat herausgearbeitet hat.

Die Kirche, so hat es die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (vgl. LG 23) des 2. Vatikanischen Konzils formuliert, realisiert sich in den Ortskirchen, und im Austausch zwischen den Ortskirchen versteht sich Kirche als „interkulturelle und intereklesiale Lerngemeinschaft“, wie die deutschen Bischöfe in ihrem Dokument „Allen Völkern sein Heil“ (2004) formulierten. Weltkirche ist eine solche Lerngemeinschaft, in der das Evangelium Jesu Christi in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen und pluralen Verhaltens- und Handlungsweisen übersetzt wird, in der es konkrete „Gestalt“ annimmt, vor allem im liebenden und befreienden Einsatz für die „Armen“ – für die, denen Gewalt widerfährt, denen Leben und Zukunftschancen genommen werden, für eine Welt, deren Ressourcen sich erschöpfen.

„Weltkirche“ ist insofern keine Größe, die den Ortskirchen vorausgeht und an der sich die Ortskirchen bei Entscheidungen im Blick auf ihren Weg dann doch immer zu orientieren haben, sondern Weltkirche ist „Gebets-, Lern- und Solidargemeinschaft“ – so eine Formulierung im Dokument der deutschen Bischöfe – der je einzelnen Ortskirche zusammen mit den anderen Ortskirchen, und das drückt sich in vielfältigen und dynamischen Bezügen aus. Das wird besonders deutlich in der Arbeit der kirchlichen Hilfswerke in Deutschland – Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio und der vielen anderen Vereine und Gemeinschaften im Dienst weltkirchlicher Verbundenheit und Solidarität, darunter das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA – Intercambio culturel alemán-latinoamericano). Gerade die Werke haben gelernt, was es heißt, „interkulturell“ zu arbeiten, auf die Ungleichzeitigkeiten in einer Weltkirche zu hören, sie zu achten, nicht mit einem Maßstab zu messen. Auch das gehört zur Evangelisierung in einer „Weltkirche“ heute.

Dieses Verständnis von Weltkirche ist dabei in die Reformprozesse der Weltkirche und auch im deutschen Kontext einzubringen. Papst Franziskus hat für 2021-2023 zu einem weltweiten synodalen Prozess eingeladen, der im Oktober 2023 zur 16. ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema "Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Partizipation und Mission" führen soll. Seit Beginn seines Pontifikats hat er synodale Prozesse angestoßen und auch in verschiedenen

seiner Ansprachen wichtige Wegmarken für eine Kirche gesetzt, die einen „gemeinsamen Weg“ geht, die in aller Vielfalt ortskirchlicher und kultureller Ausprägungen „zusammen auf dem Weg ist“: „Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und der zu dienen wir berufen sind, erfordert von der Kirche eine Steigerung der Synergien in allen Bereichen ihrer Sendung. Es ist dieser Weg der Synodalität, welcher der Weg ist, den Gott von der Kirche im dritten Jahrtausend erwartet“, so der Papst in seiner Ansprache bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015. „Das was Gott von uns bittet ist in gewisser Weise schon im Wort ´Synode´ enthalten. Gemeinsam gehen – Laien, Hirten, der Bischof von Rom – ist eine Idee, die sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist.“ Wenn der Papst „Synodalität“¹³ in den Blick nimmt, so hat dies mit den Prozessen einer weitergehenden Inkulturation und einer Abstimmung von Glauben und Leben in den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten zu tun, eine Denklinie, mit der er an die wegweisende Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ (1975) von Paul VI. ansetzt, die für Franziskus eine wichtige Referenz seiner programmatischen Antrittsenzyklika „Evangelii gaudium“ (2013) gewesen ist. Er schlägt hier den Bogen vom 2. Vatikanischen Konzil in den gegenwärtigen Moment der Welt-Kirche und öffnet mit dem Prinzip der Synodalität einen Raum, die Spannungen auszuhalten und auszutragen, die sich in den letzten Jahren in den einzelnen Ortskirchen und zwischen Universal- und Ortskirche zugespitzt haben.

¹³ Papst Franziskus, 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, 17. Oktober 2015, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (28.2.2021). - Vgl. auch: Papst Franziskus, Ansprache des Heiligen Vaters zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, 24. Oktober 2015, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionione-lavori.html (28.2.2021): „In der Tat, die Synode abzuschließen, bedeutet für die Kirche, wieder wirklich „gemeinsam voranzugehen“, um in alle Teile der Welt, in jede Diözese, in jede Gemeinschaft und in jede Situation das Licht des Evangeliums, die Umarmung der Kirche und die Unterstützung durch die Barmherzigkeit Gottes zu bringen!“

3 Weltkirche im Lernen voneinander und im interkulturellen Austausch

„Vor Ort“ Weltkirche zu sein, darf wiederum nicht bedeuten, uns selbst wieder zum „Nabel“ der Welt zu machen:

Das Christentum wird auf Zukunft hin von den Gesichtern des Südens geprägt sein, von den 1,1 Billionen Katholiken leben mittlerweile 720 Millionen im Süden¹⁴, und das bedeutet, die Ausprägungen christlichen Glaubens in den verschiedenen Weltkontexten weiter zu entdecken, und vor allem auch eine Entwicklung auch in unserem Kontext stärker wahr- und ernstzunehmen: das Phänomen der sog. Pentekostalisierung christlichen Glaubens, denn es wird auch Auswirkungen auf die katholische Kirche haben. Mittlerweile bilden pfingstliche Gemeinschaften neben der katholischen Kirche die stärkste Glaubensgruppe im Christentum, mit einer wachsenden Tendenz gerade in den Ländern des Südens und den globalen Mega-Cities, wobei diese Entwicklung im Zuge von Migration auch den Norden erreicht.¹⁵ Eine halbe Milliarde Menschen sollen zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören. In der von Barrett und Johnson 2009 herausgegebenen World Christian Encyclopedia wird ein Viertel der Christenheit pentekostalen Gemeinden zugezählt, 614 Millionen Menschen, das sind 9 % der Weltbevölkerung.¹⁶ Der Publizist John Allen geht in seinem Buch „Das neue Gesicht der Kirche“ von der Herausbildung eines globalen, kompromisslosen, pfingstlichen, extrovertierten (das heißt weniger auf binnenkirchliche als gesellschaftspolitische Fragen fokussierten)

¹⁴ Vgl. zu den Zahlen: John Allen, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010; Johannes Meier, Die Wirkungen des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika, Asien und Afrika. 1965-2015, veröffentlicht unter: Dopad II. Vatikánskéhokoncilu na latinskouAmeriku, Asii a Afriku 1965-2015, in: Salve. Revue pro teologii a duchovníživot 25 (2005) 73-85; Giancarlo Collet, Von der heutigen Notwendigkeit „paulinischer Kühnheit“. Weltkirche auf dem Weg zur kulturellen Vielfalt, in: Orientierung 73 (2009), 57-60; vgl. auch: Wilhelm Weber, Statistik, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII, Freiburg/Basel/ Wien 1979, 1-21, hier: 5-9. – Vgl. hier auch die Überlegungen: Margit Eckholt, Weltkirche - damals und heute, in: Annette Schavan/Hans Zollner (Hg.), Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft, Freiburg/Basel/Wen 2017, 122-148.

¹⁵ Vgl. Margit Eckholt, Eine neue „charismatische Dimension“ der Evangelisierung?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014) 76-90; Konrad Raiser, 500 Jahre Reformation weltweit, Bielefeld 2017, 182-195.

¹⁶ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M. 2015, 409-413, hier: 409; Pollack bezieht sich auf verschiedene Statistiken, darunter: D. Barrett/G. Kurian/ T. Johnson, World christian encyclopedia, The world by countries, religions, churches, ministries, Bd. 1, New York 2001; hier wird eine geringere Zahl (523 Mill.) genannt als im Atlas of Global Christianity, der von 614 Millionen spricht, die der Pfingstbewegung zuzuzählen sind.

Katholizismus am Beginn des 21. Jahrhunderts aus.¹⁷ Wenn die Frage nach der Gestalt von Mission heute gestellt wird, ist gerade diese Entwicklung in den Blick zu nehmen. Nicht ein Ausblenden der missionarischen Aktivitäten des Christentums ist darum angesagt, sondern die Ausgestaltung eines neuen „Stils“ christlichen Glaubens, der gerade die lebendigen Glaubenspraktiken in den Fokus rückt. Genau hier liegt die zentrale Relevanz der theologischen Impulse von Papst Franziskus, mit denen er an seine Erfahrungen in der „Pastoral urbana“ als Erzbischof von Buenos Aires und auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida anknüpft. Dabei wird aber von Bedeutung sein, mit Papst Franziskus das missionarische Moment mit dem befreiungstheologischen weiter zu verbinden: genau dies impliziert auch eine (religions-)kritische Perspektive und erinnert immer wieder an die gesellschaftsverändernden Dynamiken christlichen Glaubens.¹⁸ In die missionarischen Dynamiken des Glaubens zu finden, bedeutet insofern immer zunächst die eigene Bekehrung zum Evangelium, verbunden mit der Einsicht in Schuld und Versäumnisse, hinter den eigenen und den „Ansprüchen“ der anderen zurückzubleiben. Mission hat nichts mit Triumphalismus zu tun, sondern es geht – ganz einfach und doch ganz schwer – darum, in die Spur dieses Jesus von Nazareth zu finden, der die Barmherzigkeit und die befreienden Taten des Gottes Israels auf faszinierende Weise verkündet und gelebt hat.¹⁹ Es geht um die vielfältigen Wege mit

¹⁷ Allen, Das neue Gesicht der Kirche, 465-490.

¹⁸ Vgl. die Studien der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zur weltweiten Pfingstbewegung und eine Zusammenfassung der Ergebnisse: Johannes Müller, SJ/Karl Gabriel (eds.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City, Philippines 2015; Margit Eckholt/Rodolfo Valenzuela (Hg.), *Las Iglesias pentecostales y los movimientos carismáticos en Guatemala y América Central, como desafío para la Iglesia católica*, Ciudad de Guatemala 2019; *Der Pentekostalismus und die katholische Kirche in Guatemala/Zentralamerika. Sozial- und politikwissenschaftliche Analysen, pastorale Herausforderungen und ökumenische Perspektiven. Eine Zusammenfassung und Reflexion der Fachtagung in Guatemala-Stadt, 07.-09.08.2018*, Bonn 2019 (hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Forschungsergebnisse Nr. 13).

¹⁹ Vgl. dazu Margit Eckholt, *Papst Franziskus – interkulturelle Dynamiken einer „Kirche im Aufbruch“*, in: Volker Sühs (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern 2019, 132-149.

anderen, um das Lernen von anderen, um die weitere Vertiefung interkultureller Austauschprogramme. Besondere Bedeutung kommt hier ICALA – Intercambio cultural alemán latinoamericano²⁰ zu.

Intercambio" – ein lebendiges Netzwerk zwischen Hochschulen in Lateinamerika und Deutschland ausbilden:

Seit über 50 Jahren arbeitet der Intercambio cultural alemán-latinoamericano als wissenschaftliches Austauschprogramm zwischen deutschen und lateinamerikanischen Hochschulen; im Fokus der Arbeit von ICALA stehen die Disziplinen Theologie, Philosophie und Erziehungswissenschaften. Gefördert werden Promotions- und Forschungsaufenthalte lateinamerikanischer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in Deutschland sowie Aufenthalte deutscher Nachwuchswissenschaftler in Lateinamerika. Seit seinen Anfängen ist das Stipendienwerk eng mit der Bischöflichen Aktion Adveniat verbunden, Adveniat ermöglicht die Finanzierung der Stipendien- und Seminarprogramme. Die „Hilfe für Lateinamerika“, so Adveniat's Zielsetzung, wird vom Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland als „intercambio“, als „Austausch“, als Dialog verstanden. Wissenschaft, Entwicklungsarbeit und Pastoral der Kirche stehen in engster Verbindung. Die Arbeit auf dem Feld der Wissenschaft ist eine „Elitenförderung“, sie hat dabei jedoch das Gesamtbild der lateinamerikanischen Gesellschaften vor Augen und orientiert sich an der von der lateinamerikanischen Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil formulierten „Option für die Armen“, dem Einsatz von Christen und Christinnen für Gerechtigkeit, Frieden, für die „Sorge für das gemeinsame Haus“, wie Papst Franziskus in „Laudato sí“ (2015) formuliert hat. Insofern ist eine „entscheidende Frage“, „wie diese Entscheidungsträger mit der Masse der Bevölkerung ihrer Länder,

²⁰ Vgl. www.icala.de; dazu u.a.: Margit Eckholt, Im Dienst des « internationalen Kulturaustausches » (Bernhard Welte). Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland und die Förderung befreiender Theologie, Philosophie und Pädagogik, in: Margit Eckholt (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019, 53-70 ; Margit Eckholt, Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt a.M. 2006, 239-257.

insbesondere mit den Armen, Marginalisierten oder 'Ausgeschlossenen' in Vermittlung stehen bzw. sich selbst in Vermittlung bringen, wie also über Eliten Partizipation und Inklusion erreicht werden kann, letztlich eine integriertere Form der Gesellschaft auf nationaler und globaler Ebene entstehen kann."²¹ Elite wird so im Sinn einer „Bildungs-, Werte- und Dienstelite“ verstanden: „Der Dienstcharakter dieser Eliten für das 'bonum commune' der lokalen und regionalen, letztlich der globalen Gemeinschaft, auch auf kirchlicher Ebene, steht im Vordergrund der Bildungsarbeit und Förderung."²² Seit Ende der 1960er Jahre ist ein Netzwerk von Partnergremien in Lateinamerika entstanden, die in Zusammenarbeit mit einem deutschen Kuratorium für die Auswahl der Stipendiaten und die Durchführung von gemeinsamen Seminaren verantwortlich sind. Dieser Freundeskreis von Mexiko-Stadt bis Talca (Chile), von Lima (Peru) bis Asunción (Paraguay) und Ushuaia (Argentinien) hat durch die Veranstaltung von internationalen und interdisziplinären Seminaren wesentlich zur Vernetzung von katholischen Universitäten, theologischen und philosophischen Fakultäten in Lateinamerika beigetragen und schärft die soziale und politische Verantwortung der lateinamerikanischen katholischen Intellektuellen. Die konkrete interkontinentale Solidarität – zwischen Deutschland und Lateinamerika – setzt sich fort in der Solidarität, die ehemalige Stipendiaten und Stipendiatinnen in ihren Ländern leben.²³

Entscheidend für die Gründung des Stipendienwerkes waren auf der einen Seite die entwicklungspolitischen Impulse der 1960er Jahre, das Aufeinandertreffen

²¹ Hermann Weber, Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche, in: *People on the move* 82 (2000) 13-27, 18.

²² Weber, Internationale Mobilität, 18.

²³ Vgl. die Web-Seite des Stipendienwerkes: www.icala.de; dazu die Beiträge von Margit ECKHOLT: Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: RAÚL FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt a.M. 2006, 239-257; „Netzwerke im Geiste des Evangeliums“ – Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur, in: Wilfried DETTLING / Siegfried GRILLMEYER (Hg.), *Das Feuer entfachen. Die Botschaft des Evangeliums in einer globalen Welt*. FS Erzbischof Ludwig Schick, Würzburg 2009, 171-177; Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur, in: Margit ECKHOLT (Hg.), *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT*, Berlin 2011, 13-29; Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999) 201-205.

von Modernisierungs- und Dependenztheorien, der neue Blick für die Länder der Dritten Welt, andererseits der weltkirchliche Aufbruch und die neue Sensibilität für die „Zeichen der Zeit“, die Armutsschere und die internationale Solidarität, die katholische Wissenschaftler in Deutschland auch auf ihr eigenes wissenschaftliches Arbeiten und kollegiale Kontakte in Lateinamerika hin bezogen. Zu den Schritten auf dem Weg der Gründung des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland zählen verschiedene Gespräche im Kreis um den Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte, seine Vortragsreisen nach Lateinamerika Mitte der 1960er Jahre, die von Peter Hünermann durchgeführten Vorgespräche mit verschiedenen kirchlichen und staatlichen Institutionen wie Misereor, Adveniat und dem BMZ zur Finanzierung und Institutionalisierung eines deutsch-lateinamerikanischen Austauschprogrammes, Peter Hünermanns Reise nach Südamerika im Jahre 1968 und die Gründung der ersten Partnergremien, der „Consejos“, in Argentinien und Chile. 1969 konnten die ersten Stipendiaten ihre Studien in Deutschland aufnehmen. Wissenschaft wächst, das hat Leben und Werk des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906-1983) ausgezeichnet, aus der lebendigen Begegnung, der Dynamik von Lehrer-Schüler-Beziehungen, und in diese schreibt sich so eine missionarische Spiritualität ein. Diese hat ihre Prägung erhalten von der entscheidenden Aufbruchszeit in der lateinamerikanischen Kirche, von den Impulsen der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968).²⁴ Das „aggiornamento“ des Konzils und das neue Verhältnis von Kirche und Welt, das die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ bedeutet, werden auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens und Arbeitens in Lateinamerika umgesetzt. Die 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), das „lateinamerikanische Konzil“, legt für die Kirche in Lateinamerika entscheidende neue Wege in die Zukunft aus: es ist eine in der konkreten gesellschaftlichen und politischen Realität Lateinamerikas verankerte Kirche, die zur Zeit der Diktaturen in den 1970er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts zur Anwältin der Entrechteten und Verfolgten wird, die eine entschiedene „Option für die Armen“ und die Jugendlichen formuliert hat. Dieser wache Blick für den geschichtlichen Moment prägt den Gründungsmoment des

²⁴ Vgl. dazu: Margit ECKHOLT (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019.

Stipendienwerkes und hat auch dessen Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten geprägt, im Dienst einer Förderung theologischer und philosophischer Arbeiten – vor allem auch der befreiungstheologisch ausgerichteten Studien in Theologie, Philosophie und Pädagogik. Mit der Förderung von „christlich denkenden, der Kirche verbundenen Wissenschaftlern der Fachgebiete Theologie, Philosophie und benachbarter Humanwissenschaften“ war und ist so das Ziel verbunden, durch die Erarbeitung eines soliden wissenschaftlichen „Rüstzeuges“ im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Deutschland zu einem „schöpferischen“ Denken anzuregen, das den verschiedenen Wandlungsprozessen in Gesellschaft und Kirche auf den Grund gehen kann und fähig ist, christliche Perspektiven für die Entfaltung der Ordnung von Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Kultur zu entwickeln. Von Anfang an ist die Arbeit des Stipendienwerkes als „intercambio“ – als Austausch – verstanden worden, durch die Kooperation zwischen deutschen und lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen – Theologen, Philosophinnen und Sozialwissenschaftlern – und vor allem auch durch die Vernetzung zwischen verschiedenen wissenschaftlichen und kirchlichen Institutionen in Lateinamerika selbst. Der „intercambio“ erwächst aus der lebendigen Begegnung und versteht sich als ein Lernen auf beiden Seiten, ein Geben und Nehmen, das Geber und Nehmer nicht „festschreibt“, sondern in dem die Partner sich in der Begegnung mit dem Anderen je neu verstehen und vollziehen. Dieser „intercambio“ vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen und hat im Lauf der Jahre zur Gründung von bislang 14 Partnergremien von Mexiko-Stadt über Oaxaca, Zentralamerika, die Andenländern in den Cono Sur nach Argentinien, Chile, Paraguay und Uruguay, und zwei Programmen – zur Förderung indigener Völker und zur Frauenförderung – geführt. Zu den jüngsten Partnergremien gehören der Consejo Salta und der Consejo Centroamérica; geleitet wird ICALA seit 2002 von der an der Universität Osnabrück tätigen Dogmatikerin und Fundamentaltheologin Margit Eckholt.

4 Eine missionarische Spiritualität im Dienst von Verständigung und Versöhnung ausbilden

In seinen auch heute noch ergreifenden Texten über die christliche Nächstenliebe bzw. „Vom Sinn und Segen der Armut“²⁵ führt der Gründer des Stipendienwerks Bernhard Welte in die Tiefendimension einer missionarischen Spiritualität und des interkulturellen Dialogs ein. Gerade in der Begegnung mit dem Armen – im Arm-Werden der beiden Partner, des Armen und Reichen – kann sich die Liebe Jesu Christi in ausgezeichneter Weise selbst Raum in den Herzen eröffnen und kann sich das Herz des Menschen „an der Kreuzesarmut Jesu“ bilden. Erst darin – in der Tiefe des Erlösungsgeschehens – wird zu dem gefunden, was Liebe ist,²⁶ was Perspektive jedes Über-Setzens, jedes Dialogs ist: das „lebendige Zeugnis lebendigen Lebens“²⁷. Hier ist eine Tiefe des Dialogs erreicht, eine Begegnung von Herz zu Herz, in der jede Verkündigung, jeder christliche Bildungsauftrag, in der das, was Wesen der Kirche ist, gründet. Für Welte ist dies auf seinen ersten Reisen nach Lateinamerika in den 1960er Jahren konkret geworden, die zur Gründung des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland geführt haben. In seinem peruanischen Tagebuch hat er notiert: „...Aber andererseits habe ich den Eindruck, daß hier unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist. Vielleicht erneuert sich das Christentum wiederum von den Stätten der Armen her, wie es schon einmal unter Armen entstanden ist.“²⁸ Und in der Auswertung des ersten interdisziplinären Seminars des Stipendienwerks zum Thema „Auf dem Weg zu einem neuen christlichen Humanismus“, das vom 9.-16. September 1973 in Río Tercero, in der Sierra von Córdoba in Argentinien statt, in sehr bewegten Zeiten – mitten in das

²⁵ Bernhard WELTE, Vom Sinn und Segen der Armut, in: Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens 27 (1951) 211-221, 213.

²⁶ Vgl. WELTE, Vom Sinn und Segen der Armut, 217: „Dort sammelt sich die allgemeine menschliche Armut in ihrer wahrsten und täuschungslosesten und darum befremdlichsten Gestalt in einem einzigen Herzen, dem des Herrn. ... Am tiefsten war die Armut dieses heiligen Todes dadurch, daß Jesus darin hindurchdrang bis an die Wurzel aller Armut, die Schuld.“ Und S. 218: „Jesus als Haupt und Herr der armen Menschheit, in welchem deren ganze Armut sich gesammelt hat, wird umfassen und aufgefangen vom Reichtum und von der Liebe des Vaters und von dem Glanz und Reichtum jenes Reichs, das nicht auf menschlicher Kraft gegründet ist. Darin ist die Seligkeit aller Armen grundgelegt.“

²⁷ Bernhard WELTE, Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), 211-214, 211.

²⁸ WELTE, Aus meinem peruanischen Tagebuch, in: CIG 28 (1976) 53-54, 54.

Seminar, am 11. September 1973, fällt der Militärputsch in Santiago de Chile – greift er den Grundgedanken der Arbeit von Icala auf, „das Prinzip der Gegenseitigkeit“²⁹ und formuliert eine für die damalige Zeit wegweisende Perspektive für die Entwicklungsarbeit: „Der Begriff der Entwicklungshilfe ist... auf dieses Werk nicht im genauen Sinn anwendbar. Denn es geht von dem Gesichtspunkt aus, daß alle der Entwicklung bedürfen, auch wir, und daß darum alle Teilnehmer gleich geachtet sein sollen und alle sich bemühen sollen, sich gegenseitig zu ergänzen.“ Dazu gehört die „Idee des internationalen Kulturaustausches“, die „Idee des interdisziplinären Austausches der Ideen ... im Dienste der Kirche“, „die Idee eines nach beiden Seiten offenen Gesprächs zwischen Europa und Lateinamerika und zwischen den Teilnehmern in Europa und den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern. Ein freies Gespräch zwischen Kirche und Theologie einerseits und der Welt von heute andererseits, repräsentiert durch Philosophie und Humanwissenschaften“³⁰. Dabei gilt es, die „Herausforderungen der Zeit“ – hier hat Welte vor allem die technische Zivilisation im Blick – anzunehmen und „... gegen die ihnen offenbar inhärenten desintegrierenden Tendenzen ein integrales Menschentum zu entwickeln“. Zur kirchlichen Entwicklungsarbeit gehört gerade der Bildungsauftrag, auch im universitären Bereich; der wissenschaftliche Austausch in den Disziplinen von Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften kann Entscheidendes dazu beitragen.

Das weltweite politische und wirtschaftliche Szenario und auch die wissenschaftlichen Orientierungspunkte haben sich in den letzten 50 Jahren geändert, von Bedeutung sind aber immer noch diese Gedanken Bernhard Weltes, die zur Gründungsgeschichte ICALAs gehören und auch heute die „missionarische Spiritualität“, die dieses Stipendienwerk auszeichnet, leiten. Nicht geändert hat sich das, was letztlich allein diese Arbeit tragen kann: ein interkultureller Dialog, der in der Tiefe von der Gestalt der Anerkennung des Anderen getragen ist, wie sie – für Christen und Christinnen – in der in Jesus Christus Mensch geworden Liebe Gottes sichtbar geworden ist.

²⁹ Bernhard WELTE, Neuer Humanismus in Lateinamerika. Zu einem interdisziplinären Seminar in Argentinien, in: Herder Korrespondenz 28 (1974) 52-54.

³⁰ WELTE, Neuer Humanismus, 54.

QUESTÕES DE RELIGIÃO E POLÍTICA
QUESTIONS OF RELIGION AND POLITICS

NOT WITHOUT DIALECTICS. ON THE PROBLEMATIC RELATIONSHIP OF RELIGION, STATE AND RELIGIOUS EDUCATION



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-28>

*Bernhard Grümme*¹

Introduction

Recently, there have been increasing reports from Poland that the ruling PIS party is not only instrumentalizing the church in order to charge its government with religious significance and thereby consolidate its power. This also includes the functionalization of religious education in the family, in the church, and especially in schools. Religious education thus becomes a means of legitimizing political power. Religion and religious education are supposed to secure, through transcendental reference, the legitimation that is generated in a modern democracy from the decision of the free and equal to this political order. According to this, it can be formulated as a basic democratic principle that this spells out the will of the citizens "to obey only the laws they have given themselves".² In contrast, the political instrumentalization of religion and religious upbringing harkens back to pre-modern figures of legitimation of political rule, as it found its most manifest expression in 19th-century Prussia in Stiehl's *Regulative*.³ Religious upbringing should above all ensure the cohesion of the state and support the power of the king in Prussia. But can religion

¹ Professor at the Katholisch-Theologischen Fakultät at the Ruhr-Universität Bochum, Germany. Qualification in Religious Education and Doctorate in Theology at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany.

² HABERMAS, J. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit; in: SEELIGER, M. / SEVIGNAN, S. (Eds.). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?*. Baden-Baden, 2021, 470–500, here: 478.

³ Cf. SANDER, W. Politische Bildung als Fach und Prinzip. Aspekte und Probleme politischer Bildung im fächerübergreifenden Zusammenhang; in: SANDER, W. (Ed.) *Politische Bildung in den Fächern der Schule. Beiträge zur politischen Bildung als Unterrichtsprinzip*. Stuttgart, 1985, 7-33.

and religious education be so politically instrumentalized? Do they not then lose their own meaning?

A considerable problem in synchronic as well as diachronic perspective is indicated here. The relationship of religious education to the state and politics is a very difficult field that raises problems from both perspectives, both from the perspective of the state on religious education and from the perspective of the church and religious upbringing on the state. Both are dangerous for a state, at least to the extent that it sees itself as democratic; and also for the church, because it functionalizes itself politically and thus ultimately loses its freedom, which is also the freedom of the gospel.

These considerations already indicate the structure of the following reflection: firstly, I will show that the instrumentalization of religious education can beside Poland still be found today, then I will show that there is a reverse weakness also in the framework of church educational concepts. In the third part, I will develop a perspective for an appropriate contribution of church and religion to an upbringing that corresponds both to a democratic state and to the church in the heterogeneity of late-modern societies. In doing so, I will choose a typological procedure. By this I mean that I will try to characterize three types of the relationship between religious education and the state. This has the obvious disadvantage for typological procedures that details and subtleties are not captured. However, a clearer insight into the differences is possible.

1 Typos of State Instrumentalization

I choose Russia as a particularly striking example of the instrumentalization of religious education in the present. In the tsardom, there was an alliance between Thorn and the altar, which was destroyed by the persecution of the church under the Bolsheviks between 1917 and 1989. After the era of Gorbachev and Yeltsin, it is above all Putin who is now making this alliance strong again. This is particularly painfully evident in the Ukrainian war, where Russian Orthodoxy under Metropolitan Cyril I. provides the ideological backing for the war. On the other hand, however, this Orthodoxy, for its part, forces this war by pushing a Russian nationalism that

delegitimizes Ukraine. Putin, together with Cyril, has started an initiative since 2010 that amounts to mobilizing patriotic sentiments through religious education. This is where an ideological turn is supposed to happen, where a nationalistic as well as authoritarian mindset is supposed to be implemented in the minds and hearts of Russian children, which then provides the background for an authoritarian structure of the state internally and an expansive dynamic externally.

Very significant here is the following example. It comes from the schoolbook for "Fundamentals of Orthodox Culture" for middle school, written by Protodeacon Andrei Kurayev in 2010, a clergyman of the Russian Orthodox Church and, as it says, "by order of the Most Holy Patriarch Kirill of Moscow and the whole Rus".⁴ The selection of contents is "strongly tradition-oriented: "Russia, my homeland" (lesson 1), "Culture and religion" (lesson 2), "Man and God in Orthodoxy" (lesson 3), (...) "The Bible and the Gospel" (lesson 5), (...), "Christ and his cross" (lesson 7), "Easter" (lesson 8), (...). Clearly, the call to love the fatherland stands next to faith content in lesson topics such as "The heroic deed" (lesson 19), "The defense of the fatherland" (lesson 28), "Love and reverence for the fatherland" (lesson 30)".⁵

It is striking how strongly religious education is designed to convey content and is structured as pure instruction; it does not think from the perspective of the adolescents. The processes of a modern society play no role. Above all, however, traditional religious content is combined with love of the fatherland. Thus, religious education becomes a place of the state and can be instrumentalized for state purposes; the inherent logic of faith, which could also criticize a society or a system of rule from the gospel, is eliminated.

2 Typos of an ecclesiastical pre-modern upbringing optimism

This typos is quite different, radically different from typos 1, even if this typos has one thing in common with the first: the disregard of the structures of a late-modern democratic society, which can no longer be regulated or even dominated

⁴ WILLEMS, J. Art. Religionsunterricht (orthodox) in Russland. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. Available at (www.wirelex.de), 2018.

⁵ WILLEMS, J. Art. Religionsunterricht (orthodox) in Russland. (www.wirelex.de), 2018.

from a certain position.

This 2nd typos is especially evident in the Declaration of the Second Vatican Council on Christian Upbringing: "Gravissimum educationis". This text is about the design of a Christian upbringing that should take place first of all in families, in schools and then in universities and Catholic faculties. Christian upbringing is profiled here as the place of the Church's mission. The whole document breathes the spirit of an unbroken upbringing optimism and a thought of social progress. Especially from the Catholic schools, but also from the other places of education, the spirit of the Gospel should spread through society, like a grain of mustard seed it should affect people through Christian education. The Church, Catholic parents and schools work together here out of one spirit; catechesis is the noblest instrument for this: for in fulfilling its mission and its educational task,

the Church (...) is concerned principally (...) with catechetical formation (...) which enlightens and strengthens faith, nourishes life according to the Spirit of Christ, leads to a conscious and active participation in the liturgical mystery, and encourages apostolic action (GE 4,1).⁶

This text has been received very differently: for some it is a groundbreaking manifesto of Christian upbringing, for others it remains in an unbroken, almost naïve optimism of progress, which at the same time assumes that one can change or even form a society from the point of view of a certain religion or worldview. In my opinion, the critics are right: it is not by chance that this explanation is not taken into account in contemporary religious education.⁷ No less a person than Josef Ratzinger has considered this declaration to be one of the weakest of the Council and has accused it above all of an under-complex anthropology that refrains from the dark side of human beings, violence, evil, sin. Others accuse it of not considering the intrinsic

⁶ SIEBENROCK, R. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis. In: HÜNERMANN, V. P./ HILBERATH, B. (Eds.). Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3. Freiburg i. Br. 2009, 333-354, here: 341.

⁷ Cf. SIEBENROCK, R. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die christliche Erziehung Gravissimum Educationis. 2009, 579-585.

reality of upbringing.⁸ Upbringing and education are not programmable processes, but are based on the freedom of the adolescents. Upbringing itself is permeated by power and is also not free of abuse. It is not least the cases of abuse in Catholic boarding schools in Germany as well as in Canada that lead to massive losses of credibility of the church. Moreover: Learning is self-learning, education is self-education under confrontation with learning content. Everything else is dressage. Above all, this document underestimates the processes of late modernity. It does not sufficiently perceive the functional differentiation of various spheres of reality. Religion, culture, politics, and economics have been detached from each other since the 15th century and then especially during the Enlightenment. This is what makes human freedom and autonomy possible in the first place. Only this makes democracy possible. Where other things are tried, where capitalism tries to conquer people and societies, it has a destructive effect, as Pope Francis also says. But also where the church tries to dominate societies and to suppress counter-opinions, as in Spain under General Franco, in conservative political fantasies with de Maistre, Donoso Cortez or even with Karl Schmidt, everywhere where one assumes at all consistently Christian societies, there heterogeneity of modernity is ignored and democracy and freedom are undermined.⁹ This statement pays too little attention to this danger.

This can be seen in an essential distinction that is conspicuously absent from this text: the distinction between catechesis and religious education. In this statement, all religious upbringing outside the family is catechesis. But this gives away an opportunity, namely, to take note of the reality of modern societies. Modernity is based on the separation of church and state, on religious freedom, on individualization and rightly understood secularization. The declaration *Gravissimum educationis* misses the reality of late modern societies, in which in the meantime the majority of the population are precisely no longer Christians. The Catholic bishops in Germany rightly spoke of this reality as early as 2005, when they stated with

⁸ Cf. SIEBENROCK, R. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum Educationis*. 2009, 556-557; FRICK, R. *Grundlagen Katholischer Schule im 20. Jahrhundert. Eine Analyse weltkirchlicher Dokumente zu Pädagogik und Schule*. Freiburg i. Br., 2004.

⁹ Cf. SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Berlin, 2004; WACKER, B. / MANEMANN, J. „Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs; in: *JBPT* 5 (2008), 28-52.

admirable but not resigned clarity that at school the majority of children know neither the Lord's Prayer nor the meaning of the cross.¹⁰ Religious education has to proceed from this: if it does not, it fails in its task and becomes either indifferent or authoritarian.

On the other hand, it is clear for every theology and every religious pedagogy under modern auspices that it has to take into account its respective contexts. And then it makes a difference whether one does theology in the largely secularized countries of the North or in the obviously religiously vital ones of the global South. I do not want to discuss here the thesis whether we are dealing here only with a phase shift in the midst of the processes of modernity. The world-famous sociologists Charles Taylor, Hans Joas and Shmuel Eisenstadt speak of multiple modernities.¹¹ For me, something else is more important: the distinction for catechesis and religious education in schools is generally important because it is a way to respect the freedom of adolescents and thus the freedom of God's children. But above all, it is the way in which the Church and theology can contribute to upbringing in their countries and thus to democracy as a whole. For one thing has to be clear: the contribution of the church to the state should be normatively determined in so far as it sees itself as a contribution to a democratic constitutional state. A simple affirmation of the state, as in today's Russia under Putin, is thus ruled out; at the same time, however, there are impulses in the Christian faith that could drive an intensification of democracy, everywhere, thus also in states that consider themselves democratic. Faith is never absorbed in politics; it remains a critical sting from the spirit of the Gospel and human freedom, even in the constitutional democracies of the present.

3 Typos of the critical-productive dialogue

In *Gaudium et Spes*, the Vatican Council II emphasized the autonomy of earthly reality. This can be taken as a starting point to overcome the problems of Typos two

¹⁰ Cf. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen* (Die deutschen Bischöfe 80). Bonn, 2005.

¹¹ Cf. TAYLOR, C. *Ein Säkulares Zeitalter*. Berlin, 2009, 47; JOAS, H. *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*. Frankfurt a.M., 2012; JOAS, H. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von Entzauberung*. Berlin, 2017.

and to outline a contribution of religious upbringing to upbringing that does justice to the inherent logic of the Christian faith, the democratic state, as well as to the dignity and freedom of adolescents.

The starting point is the aforementioned separation of catechesis and religious education. It has arisen in Germany under the impression of Vatican II in view of the processes of secularization and de-traditionalization. In this context, catechesis is the accompaniment of faith in the service of the Church to the freedom of believers in their journey of encounter with God, is ultimately diakonia.¹²

Religious education, on the other hand, takes place in the public, general school. Here, very different students participate: a minority sees itself as Christian churchly, the majority is religiously indifferent, but above all church-distant, and some are religious seekers. Because this religious education is an ordinary subject like mathematics, but at the same time the fundamental right of religious freedom has to be respected, this education cannot be catechesis. It is religious education, which does not aim at faith, but at religious linguistic ability, religious ability to act and religious ability to judge. It awakens the question of God, of the interpretation of the world, of the meaning and value of life, and of the norms for human action, and makes possible an answer from revelation and from the faith of the Church. It aims to help adolescents realize that it is possible to live meaningfully in the world by faith in Christ, but it is not obligatory.¹³ Even in church documents it is said that the goal of religious education is also achieved if a pupil decides against the faith, but with good arguments, not with a mere feeling. This is precisely the freedom of God's children, which is also asserted here by the Church.

Accordingly, catechesis and religious education both have their right; both need each other and are complementary to each other. In catechesis, children are familiarized with religious experiences that are not possible in this intensity in the public school.

¹² Cf. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Katechese in veränderter Zeit (Die deutschen Bischöfe 75). Bonn, 2004.

¹³ Cf. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 4). Bonn, 1974.

Against this background, the contribution of religious education to education in schools and thus also to democracy is now emerging. This contribution is a very specific one that neither mathematics, language teaching, physics or philosophy can make: it is the option for the poor, for the excluded, for the socially unseen.

Democracy has given itself a normative determination. This is based on the fact that as I have mentioned above in freedom and equality the political order is determined only by those who are themselves subject to this order. But what about those who, because of religion, origin, gender, or massive inequality and poverty, cannot participate in this act of democracy on an equal footing? A radical theory of democracy reflects here on the weaknesses of democracy and thinks about alternatives.¹⁴ Democracy is always in need of improvement, is always on the way to itself. The Christian faith can provide inspiration for this.

For Jon Sobrino, a theologian from Latin America, „criticism of contemporary democracies and ways to humanize them are related from the biblical-Jesuit tradition”.¹⁵ Therefore, today

“democratic society is well advised to pay attention to the potential for change contained in the biblical traditions. Morality, after all, does not (...) arise in equality, but in serving the poor, the orphan and the widow. Central to the biblical traditions is the imperative of recognizing others' suffering. Thus, the theory and practice of justice or equality in liberal society is constantly questioned anew in view of concrete human beings in their infinite dignity”.¹⁶

This “suffering a priori” can orient political discourse and lead liberal democracy itself closer to its normative determination.¹⁷ In a similar way, Jürgen Habermas has acknowledged the contribution of religions to democracy. They hold out a motivation to stand up for the weak out of faith. This also strengthens the sense of democracy.¹⁸

¹⁴ Cf. COMTESSE, D./ FLÜGEL-MARTINSEN, O. / MARTINSEN, F. / NONHOFF, M. Demokratie. In: COMTESSE, D./ FLÜGEL-MARTINSEN, O./ MARTINSEN, F./ NONHOFF, M. (Eds.). Radikale Demokratietheorie. Berlin, 2019.

¹⁵ SOBRINO, J. Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her. In: Concilium 43 (2007), 439–453.

¹⁶ MANEMANN, J. Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes. Kevelaer, 2008, 86.

¹⁷ METZ, J. Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In: MANEMANN, J. (Ed.). Demokratiefähigkeit. Münster, 1996, 46.

¹⁸ Cf.. HABERMAS, J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin, 2019, 332-347; REDER, M / SCHMIDT, J. Ein Bewusstsein

Against this background, the concrete contribution of faith and religious education to educational policy now becomes discernible. I speak in this context of a Public Political Theology in order to make clear both the meaning of faith and the political-structural dimensions of religious convictions.¹⁹ In order to make this contribution of Public Political theology understandable, I draw on a distinction of political knowledge that distinguishes three dimensions of politics: polity, policy und politics.²⁰ The polity dimension means the bases of action of the state, such as institutions like parliaments and courts, but also attitudes, values and motivations. Within the polity dimension, public political theology wants to initiate motivations from the Gospel, wants to open up value attitudes; it wants to show why it makes more sense in the interest of the common good to work for the poor, to respect and preserve creation, and not to follow a capitalist calculation;

In contrast, the Policy dimension targets the substantive issues of politics that are to be resolved; public political theology can here critique social and political self-evident truths as well as ideologies, can politicize what is considered unchangeable from the spirit of the Gospel, and can bring in the option for the poor and suffering. Finally, the politics dimension considers the mode of political decision-making. With the Christian message of salvation, public political theology is based on a assurance with a claim to truth, which is to be played into the struggle for democracy, but has no claim to supremacy.²¹ It wants to convince through good examples of successful life and the better argument. Thus it is referred to discursivity and dialogicity. The appreciation of all in their being and becoming a subject in this theology turns into its criterion of truth. With the theology of the *sensus fidelium* and not least the priesthood of all believers, the history of theology has left behind categories that may

von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M., 2008; HABERMAS, J. Brief an Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag. in: JANßEN, H. / PRINZ, J. / RAINER, M. (Eds.). *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag.* Berlin, 2019.

¹⁹ Cf. GRÜMME, B. *Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer.* Freiburg i. Br., 2023.

²⁰ Cf. MEYER, T. *Was ist Politik.* Wiesbaden, 2006, 20-50.

²¹ Cf. WENDEL, S. *Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen.* In: KÖNEMANN, J. / WENDEL, S. (Eds.). *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven.* Bielefeld, 2016, 303-306; BREUL, M. *Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen.* In: KÖNEMANN, J./ WENDEL, S. (Eds.). *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven.* Bielefeld, 2016, 173-188.

not be undercut within theology or in the public discourse about the contribution of religion to education, in order not to delegitimize its own persuasive power.²²

4 Religious education and its contribution to democracy

Such a public political theology makes the contribution of religious education to the current struggle for democracy clearer and also problematizes the patterns of citizenship education and just community concepts with regard to their hegemonic downsides, as they are lively discussed in research.²³ For the school itself, this means concretely:

With the idea of God, religious education contributes the liberating as well as critical message of the hope of God as a tradition of freedom and justice as the promise of a life in fullness for all in the school.²⁴ It thus keeps open the „sense of what is missing and 'could be different'“ and also has a normative effect in its formal layout as a language school of freedom and an understanding of education²⁵ that leaves no one behind. This has an effect on the way the lessons deal with each other, which has to be as dialogical as the message they introduce; they take an ideology-critical look at institutional constraints and exaggerated performance expectations in school and make a contribution beyond the classroom to making the school habitable as a house of life for all. At the same time, this religious education is aware of the „limitations of the school's sphere of action and the importance of non-school educational institutions“ due to the structural peculiarities and temporal limitations of school learning.²⁶ School is something different from politics and society: but as a

²² Cf. SLUNITSCHEK, A./ BREMER, T. Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. *Praktische und systematische Theologie im Gespräch*. Freiburg i. Br., 2020; GRÜMME, B. Kinder im sensus fidei. Ein Versuch, ihren ekklesiologischen Ort zu bestimmen; in: KNAPP, M./ SÖDING, T. (Eds.). *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*. Freiburg i.Br., 2014, 228-240.

²³ Cf. LÖSCH, B. Internationale und europäische Bedingungen politischer Bildung - zur Kritik der European Citizenship Education. *Zeitschrift für Pädagogik* 55 (2009) 6, S. 849-859.

²⁴ Cf. GRÜMME, B. *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik*, Bielefeld, 2018, 171-217.

²⁵ HABERMAS, J. *Ach, Europa*. Kleine politische Schriften XI. Frankfurt a.M., 2008, 84; cf. REDER, M./ SCHMIDT, J. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. 2008.

²⁶ DRILLING, M. *Moral und Demokratieentwicklung: Perspektiven einer Synthese von schulischen Bildungsangeboten*. In: BIDERMAN, H./ OSER, F./ QUESEL, C. (Eds.). *Vom Gelingen und Scheitern politischer Bildung. Studien und Entwürfe*. Zürich, 2007, 263; GRÜMME, B. *Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung*. Stuttgart, 2014, 153-159.

permanent „thorn in the flesh“ it can make its contribution to change in the sense of all people becoming and remaining subjects and of the preservation of creation as a common house of life for all creatures out of faith in God's love.

Literature

BREUL, M. Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen. In: KÖNEMANN, J./ WENDEL, S. (Eds.). Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven,. Bielefeld, 2016, 173-188.

COMTESSE, D./ FLÜGEL-MARTINSEN, O. / MARTINSEN, F. / NONHOFF, M. Demokratie. In: COMTESSE, D./ FLÜGEL-MARTINSEN, O./ MARTINSEN, F./ NONHOFF, M. (Eds.). Radikale Demokratietheorie. Berlin, 2019.

DRILLING, M. Moral und Demokratieentwicklung: Perspektiven einer Synthese von schulischen Bildungsangeboten. In: BIDERMAN, H./ OSER, F./ QUESEL, C. (Eds.). Vom Gelingen und Scheitern politischer Bildung. Studien und Entwürfe. Zürich, 2007.

FRICK, R. Grundlagen Katholischer Schule im 20. Jahrhundert. Eine Analyse weltkirchlicher Dokumente zu Pädagogik und Schule. Freiburg i. Br., 2004.

GRÜMME, B. Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik, Bielefeld, 2018, 171-217.

GRÜMME, B. Kinder im sensus fidei. Ein Versuch, ihren ekklesiologischen Ort zu bestimmen; in: KNAPP, M./ SÖDING, T. (Eds.). Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche. Freiburg i.Br., 2014, 228-240.

GRÜMME, B. Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer. Freiburg i. Br., 2023.

HABERMAS, J. Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI. Frankfurt a.M., 2008.

HABERMAS, J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin, 2019, 332-347.

HABERMAS, J. Brief an Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag. in: JANßEN, H. / PRINZ, J. / RAINER, M. (Eds.). Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag. Berlin, 2019.

HABERMAS, J. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit; in: SEELIGER, M. / SEVIGNAN, S. (Eds.). Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?. Baden-Baden, 2021, 470–500.

JOAS, H. Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von Entzauberung. Berlin, 2017.

JOAS, H. Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne. Frankfurt a.M., 2012.

LÖSCH, B. Internationale und europäische Bedingungen politischer Bildung - zur Kritik der European Citizenship Education. Zeitschrift für Pädagogik 55 (2009) 6, S. 849-859.

MANEMANN, J. Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes. Kevelaer, 2008.

METZ, J. Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In: MANEMANN, J. (Ed.). Demokratiefähigkeit. Münster, 1996.

MEYER, T. Was ist Politik. Wiesbaden, 2006, 20-50.

REDER, M / SCHMIDT, J. Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M., 2008.

SANDER, W. Politische Bildung als Fach und Prinzip. Aspekte und Probleme politischer Bildung im fächerübergreifenden Zusammenhang; in: SANDER, W. (Ed.). Politische Bildung in den Fächern der Schule. Beiträge zur politischen Bildung als Unterrichtsprinzip. Stuttgart, 1985, 7-33.

SCHMITT, C. Politische Theologie. Berlin, 2004.

Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (Die deutschen Bischöfe 80). Bonn, 2005.

Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 4). Bonn, 1974.

Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Katechese in veränderter Zeit (Die deutschen Bischöfe 75). Bonn, 2004.

SIEBENROCK, R. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis. In: HÜNERMANN, V. P./ HILBERATH, B. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3. Freiburg i. Br. 2009, 333-354.

SLUNITSCHEK, A./ BREMER, T. Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch. Freiburg i. Br., 2020.

SOBRINO, J. Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her. In: Concilium 43 (2007), 439–453.

TAYLOR, C. Ein Säkulares Zeitalter. Berlin, 2009.

WACKER, B. / MANEMANN, J. „Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs; in: JBPTH 5 (2008), 28-52.

WENDEL, S. Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen. In: KÖNEMANN, J / WENDEL, S. (Eds.). Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld, 2016, 303-306.

WILLEMS, J. Art. Religionsunterricht (orthodox) in Russland. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. Available at (www.wirelex.de), 2018.

DA VIVÊNCIA EM COMUNIDADE DE FÉ À RELIGIOSIDADE POLITIZADA: NOVOS PAPEIS DA RELIGIÃO NO BRASIL HOJE



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-29>

*Emil A. Sobottka*¹

Introdução

Neste quero traçar o percurso de uma transformação na vivência religiosa de uma parte grande, muito provavelmente predominante até, da população brasileira. Quero mostrar primeiro como a concepção de pertencimento a uma comunidade de fé, organizada territorialmente em forma de paróquia e estruturada tanto através de um corpus de ensinamentos como de práticas ritualizadas delimitadoras face a outras comunidades de fé, concepção essa central tanto para a Igreja Católica Romana como para o assim chamado protestantismo histórico, deixou de ser vinculante para expressiva parcela dos adeptos e membros dessas igrejas, ainda que as respectivas instituições mantenham sua reivindicação de pertencimento excludente. Num segundo momento quero destacar mudanças na relação entre religião e poder político, que sempre acompanhou o cristianismo no Brasil, para chegar ao que pode ser considerado a face mais visível dessa relação na atualidade: uma instrumentalização recíproca. Essa instrumentalização recíproca assumiu uma forma que não só é maquiavélica nem só desequilibradamente mais benéfica para os objetivos políticos do que à dimensão religiosa: ela ocorre num contexto em que lideranças religiosas abdicam crescentemente de algo que, na origem pelo menos, era essencial ao cristianismo: ser uma religião de salvação. E por religião de salvação, em afinidade eletiva com as definições de Max Weber, entendo a dupla dimensão: uma religião de salvação deve propor resposta para o que transcende o

¹ Professor da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

limite da vida biológica e oferecer diretrizes éticas para a conduta da vida cotidiana que pretendam estar em sintonia com aquela salvação.

1 Uma só fé, uma só paróquia

Começo então olhando, numa retrospectiva, como o cristianismo foi implantado como a religião predominante no Brasil, primeiro na versão católico-romana, em estreita vinculação com o poder político, depois acrescida de minorias seguidoras do protestantismo histórico e do pentecostalismo. As tradições três – catolicismo, protestantismo histórico e pentecostalismo – preconizavam a vivência da fé em comunidades organizadas como totalidade da população de uma área territorial.

Ainda que o território que viria a ser conhecido como América tivesse uma grande pluralidade de povos, com culturas muito diversificadas, com a chegada de Colombo e de Cabral se inicia *na Europa* (Dussel) a formação de uma mentalidade de envio divino para a colonização: a Igreja Romana legitima a ocupação do território em troca do apoio à implantação do catolicismo. No caso do Brasil, o sistema de cooperação implementado foi designado de *padroado*. O poder político se encarregou de financiar a atividade da igreja, mas assegurou para si o direito de influenciar a criação da estrutura eclesiástica e de ter a última palavra sobre as ordens e diretrizes da igreja. Com a missão de defender a verdadeira fé dada ao poder político se confrontaram duas reivindicações de fidelidade só parcialmente compatíveis. Na prática, isso criou espaços de liberdade na vivência cotidiana, porquanto subalternos podiam argumentar situacionalmente com o dever de obediência à outra autoridade e buscar se esquivar de obrigações. Mas teve como consequência também a estruturação lenta da igreja no Brasil. A presença dos jesuítas entre 1549 e 1760 reforçou a influência romana, mas exacerbou o conflito com a coroa portuguesa que culminou com a expulsão da ordem.

O entrelaçamento de objetivos de conquista territorial com justificações religiosas não foi exclusividade do catolicismo romano. Entre 1555 e 1615 hugenotes franceses tentaram duas vezes ocupar parte do território dominado por Portugal – primeiro no Rio de Janeiro e depois no Maranhão. Os calvinistas holandeses fizeram

o mesmo, primeiro em 1624 na Bahia e depois, com algum sucesso entre 1630 e 1654 em Pernambuco e região.

No século e meio que se seguiu à saída dos holandeses de Pernambuco até a vinda da família real portuguesa ao Brasil em 1808 e a independência do Brasil em 1822, o padroado manteve um catolicismo romano incontestado. Ao mesmo tempo, universidades, escolas superiores e mesmo livros de influência liberal e jornais eram proibidos. O baixo acesso a educação e outras formas de bens culturais assim como pouca preocupação com a formação implicou não apenas na permanente falta de sacerdotes, mas também a uma formação muito precária no tocante aos ensinamentos da religião católico-romana, a despeito de elevada ritualização do calendário e da vida religiosa. Com isso floresceu um tipo de prática conhecida como religiosidade popular que, por trás de rituais de origem católico-romana, mesclava livremente concepções religiosas de origem indígena e africana trazida pelos escravos, além de alguns elementos do espiritismo. A vivência da fé se dava, portanto, dentro de uma estrutura eclesiástica formal, expressa por rituais religiosos tradicionais, mas com concepções e interpretações compostas sincreticamente a partir de heranças culturais e religiosas muito diversas daquilo que a doutrina católico-romana previa.

A dificuldade da igreja católica de estruturar-se e de acompanhar a nascente modernização, além da interpretação por uma parte da elite brasileira de que essa religiosidade popular seria retrógrada, contribuiu para que o poder político fosse questionado sobre o laço que o unia à igreja romana. Essa crise foi reforçada pela necessidade de mudanças no regime de ocupação da terra e de produção agrícola para além do modelo baseado na escravidão e pela crescente adesão de parte da elite brasileira a teses evolucionistas ao estilo de Augusto Comte dos anos 1820 – a Europa é a civilização mais evoluída – e racistas, segundo as quais quanto mais clara a cor da pele, mais biologicamente evoluída seria o segmento populacional. A atração de imigrantes brancos europeus, inclusive protestantes, visava ao mesmo tempo a destravar o modo de produzir na agricultura e branquear a população.

Como consequência desta política, a partir de 1815 chegaram ao país os primeiros imigrantes protestantes vindos da Suíça e, a partir de 1824, também dos territórios alemães. Ainda que até a proclamação da república (1889) não lhes fosse

permitido exercer sua religião publicamente – o artigo 5º da Constituição restringia essas manifestações ao âmbito doméstico –, nem eram reconhecidos os atos de ofício para fins civis, aqui se estabeleceram comunidades evangélico-protestantes em diversas regiões, reproduzindo, mesmo em condições precárias, modelos paroquiais trazidos junto com sua fé. Assim, depois de longas décadas de esforços organizativos se estabeleceram duas igrejas que se identificam como luteranas, que os historiadores designam protestantismo de imigração, porquanto seu esforço central era acompanhar os imigrantes já protestantes e ajudá-los a manter sua fé, com esforços apenas marginais para a inclusão de convertidos.

Ainda no esforço de modernização que concebia o catolicismo como religião do passado e o protestantismo como fator de progresso, foram incentivadas, tanto no Brasil como em diversos países da América Latina, atividades missionárias de diversas organizações vinculadas ao protestantismo histórico. Como consequência estabeleceram-se novas comunidades de fé, igualmente organizadas territorialmente, seguindo a respectiva tradição. Uma diferença central, no entanto, era que em sua maioria os membros dessas comunidades haviam passado por algum tipo de trânsito de uma tradição religiosa a outra, haviam se convertido à nova fé e deixado para trás a sua religião de origem.

A proclamação da república, com forte influência do positivismo comtiano e da maçonaria, não resultou de um movimento popular. José Murilo de Carvalho reproduz uma fala de Aristides Lobo a esse respeito, segundo a qual “o povo assistia bestializado” o desenrolar dos acontecimentos. Um decreto (119-A) determinou logo a seguir a separação entre igreja e estado, instituiu um calendário sem feriados religiosos e banuiu o ensino religioso das escolas. Com isso colocou fim a uma aliança de 400 anos entre trono e altar. O protestantismo histórico ganhou liberdade para agir publicamente nos assuntos de fé. Mas tanto a igreja católica romana quanto a vida civil brasileira foram desestruturadas e levaram anos até que cada qual conseguiu se reorganizar. Num país de 8,5 milhões de quilômetros quadrados havia 12 dioceses estruturadas em 1891. Na esteira dessa reorganização, a igreja católica se romanizou muito fortemente, reforçou o combate ao que considerava ser secularismo adotou um discurso de resgate do Brasil como país católico – ao mesmo tempo em que reforçou o catolicismo popular com a criação de centros de

peregrinação e festejos religiosos.

Durante o regime autoritário de Getúlio Vargas, a aliança entre a igreja romana e o governo foi em ampla medida restabelecida: a igreja romana recebeu apoio financeiro para se estruturar e o direito de reintroduzir o ensino religioso nas escolas, inclusive públicas – direito e apoio esses negados às “seitas antibrasileiras, estrangeiras”. Um dos movimentos que floresceu nesse período com o apoio católico-romano foi o integralismo, cujo lema era Deus, pátria e família. E, no esforço de recatolicização do Brasil, foi oficialmente incentivada a formação de organizações católicas como partidos políticos, sindicatos, associações civis de apoio mútuo. Nas eleições formavam-se inclusive listas de candidatos recomendados pela hierarquia católico-romana. Até mesmo a doação da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro pela igreja romana se insere na defesa de um Brasil católico. Bruneau destaca que a recatolização não se deu por um despertar da fé e um fortalecimento do ensino da doutrina cristã, mas pela aproximação ao poder do estado. Em 1964, no início do regime militar essa aliança foi reforçada novamente com o breve, mas equívoco apoio explícito da igreja romana para o golpe militar que, supostamente, salvaria o país do comunismo e protegeria a família. Menciono essa aliança e esses episódios porque nas últimas três décadas uma aliança similar vem sendo costurada, só que desta vez com setores pulverizados de diversas igrejas e sobretudo com organizações atuantes no mercado da fé originárias do neopentecostalismo.

Especificamente sobre a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), sua formação como igreja organizada nacionalmente foi um processo que durou um século: da década de 1860, quando a partir de comunidades isoladas de imigrantes se criou um primeiro sínodo, até 1968, quando a federação de sínodos se tornou igreja. Naqueles sínodos havia comunidades de tradição unida, luterana e, em pequeno número, reformada. Aqui não é possível detalhar como de um conjunto de sínodos majoritariamente de tradição unida se criou uma igreja luterana, pois isso foge ao escopo desta apresentação. No tocante à relação com o poder político, no entanto, é necessário fazer uma observação. Os imigrantes alemães em geral, e os protestantes em particular, tiveram muita dificuldade em se integrar na vida civil como cidadãos de seu novo país – tanto por resistências próprias como por

dificuldades impostas pelo meio. Na criação da federação de sínodos, o embrião da IECLB, em 1948, no entanto, foi assumido enfaticamente que a nova organização seria uma igreja evangélica *no Brasil*, "com todas as consequências que isso implica". Não era uma busca por proximidade ou aliança com o poder político, mas a expressão de uma compreensão sobre a corresponsabilidade para com as questões político-civis desta sociedade. Marcante foi, nesse sentido, o episódio do cancelamento de última hora da assembleia da Federação Luterana Mundial, que se realizaria em Porto Alegre, sob o argumento de que o presidente-general Médici fora convidado para a cerimônia de abertura – argumento esse curiosamente levantado por primeiro pela igreja da República Democrática da Alemanha. A reflexão sobre esse incidente levou a IECLB a publicar um documento conhecido como *Manifesto de Curitiba*, que incluía críticas ao regime militar vigente. O episódio no seu conjunto pode ser visto retrospectivamente como o marco da passagem de uma igreja razoavelmente alheia ao mundo civil-político do país para uma igreja crítica e engajada, defensora dos direitos humanos, da reforma agrária e do não-pagamento da dívida externa.

2 Diversificação religiosa no Brasil

Para além do estabelecimento de comunidades de fé e da consolidação de estruturas organizacionais do cristianismo tradicional – catolicismo romano e protestantismo –, dois outros desenvolvimentos no campo religioso necessitam ser destacados, pois têm impacto na vida religiosa no Brasil.

Há pouco mais de 90 anos iniciou a presença de um novo ramo do cristianismo no Brasil: o pentecostalismo. Por quase meio século (até aproximadamente a década de 1950) houve um crescimento relativamente moderado desse ramo do cristianismo, que se tornou presente acima de tudo em regiões geográfica, religiosa e socialmente periféricas. Ele desenvolveu forte senso de comunidade e também uma notável mudança na conduta de vida dos conversos. Internamente ele se diversificou de modo que passou a ser visto tanto pelas igrejas tradicionais como por vezes por suas respectivas comunidades-mãe como concorrente. Não foram raros os episódios inclusive de hostilidade. Uma das marcas características do

pentecostalismo nesse período foi sua distância, e por vezes inclusive aversão, à política. O voto é obrigatório no Brasil e a isso não houve recusa. Mas todo envolvimento político que fosse além disso era evitado. Contribuíam para essa postura duas concepções: uma percepção da política como contaminante e a convicção de que a vida terrena é totalmente relativa face à verdadeira vida que está por vir – ou *no porvir*.

Na década de 1950, missionários dos EUA fundam igrejas pentecostais tidas como de 2ª geração. À glossolalia, considerado até então como o sinal mais visível do batismo com o espírito, somou-se a ênfase em outras dimensões do evangelho, em especial a cura divina. Principal impulsionadora desse movimento foi a Igreja do Evangelho Quadrangular (Jesus Cristo o salvador, o batizador com o Espírito Santo, o médico dos médicos, o rei que há de vir), fundada nos Estados Unidos da América já em 1923, mas só tardiamente trazida ao Brasil. Enquanto no metodismo a conduta santificada de vida era considerada uma *segunda* obra da graça, os dons especiais do espírito foram interpretados como a *terceira* obra da graça – e nessa nova variante do pentecostalismo, o poder de cura (por vezes: de operar milagres) foi crescentemente colocado como o sinal visível decisivo tanto da obtenção da graça como do poder do ministro. Várias outras igrejas como Brasil para Cristo e Deus é Amor são próximas a essa orientação teológica.

O protestantismo histórico não alcançou um êxito muito significativo no tocante a sua expansão numérica. Batistas, metodistas, presbiterianos e, em menor medida, anglicanos estabeleceram comunidades, fundaram escolas e mais tarde até instituições de ensino superior, mas permaneceram igreja em nichos. As igrejas luteranas, até mesmo por sua opção de não incentivar conversões, só cresceram vegetativamente, enquanto se estruturavam melhor internamente. Dados do início dos anos 1960 indicam que 95% da população brasileira se considerava católico-romana. Essa proporção caiu para 64,4% em 2010, enquanto o protestantismo oscilou entre 3,5 e 4% no período. O pentecostalismo (de primeira e segunda gerações) no ano 2010 já agrupava 11,4% da população brasileira. Por que o pentecostalismo nas primeiras décadas não foi bem-sucedido na missão evangelizadora? Aparentemente há dois motivos fortes: na defesa da verdadeira fé, ele rejeitava radicalmente o sincretismo (num país onde a vida da maioria da

população é governada por espíritos) e porque colocava exigências éticas muito elevadas (Zwinglio Motta Dias).

No final do século 19 foram criados no Brasil os primeiros grupos espíritas. Esse movimento acredita na evolução espiritual e intelectual através de sucessivas reencarnações, dá grande valor às obras de caridade e é muito ativo no consumo e na produção de literatura (em parte como psicografia). Ainda que se compreenda como um movimento religioso, o espiritismo não reivindica exclusividade – como todas as formas de cristianismo até aqui mencionadas. Esse movimento teve um grande impulso a partir dos anos 1930, disseminando-se inclusive nas diversas igrejas, sobretudo entre pessoas socialmente bem estabelecidas.

Também a partir da década de 1930 ocorre o crescimento de outro movimento inicialmente conhecido como umbanda. Ele agrega muitos elementos da religiosidade popular católica, de diversas tradições africanas, particularmente do candomblé, além do espiritismo e, em alguns casos, também de culturas indígenas. Trata-se pois de um movimento claramente sincrético. Interessante que tanto candomblé, fortemente africano, quanto a umbanda, mais sincrética, inicialmente não se entendiam como religiões e sim como expressões culturais. Restrições impostas durante o regime autoritário de Vargas (década de 1930) e a intensiva perseguição policial que levaram lideranças desses movimentos a se definirem como religião, pois isso lhes asseguraria uma proteção comparativamente maior frente a investidas policiais e outras formas de perseguição. Os grupos que se reuniam para cultivar tradições culturais acabaram transformando-se em comunidades religiosas nas quais se vivenciava a fé. Mesmo assim, por estudiosos dessas religiões, em semelhança ao que acontece no espiritismo, é considerada baixa a proporção dos adeptos tanto do candomblé como da umbanda que declaram ser essa sua religião.² Em sua maioria, eles seguem se considerando católico-romanos ou, quando for o caso, ligados a alguma igreja protestante. Diga-se, no entanto, que em anos recentes, com o fortalecimento da luta contra o racismo, parte importante da comunidade afro-brasileira considera as diversas expressões de vínculo com África nuclear para sua identidade como negros, relativizando novamente a dimensão religiosa.

² Há boas razões para suspeitar que o censo de 2022, ainda em andamento, revele uma mudança nessa atitude.

As religiões afro-brasileiras não são religiões de salvação ou religiões éticas. Não faz parte de seu corpus a orientação para questões práticas da vida cotidiana nem tem elas uma orientação para questões como justiça ou bem comum enquanto parte da religião. Isso não significa que pessoas ligadas a esses movimentos não vivenciem princípios éticos em semelhança a outros grupos sociais; significa unicamente que esses princípios não são fornecidos pela religião afro-brasileira enquanto religião, vinculando-a a alguma forma de salvação.

Perto do final do regime militar surgiu um fenômeno bastante novo no cenário religioso brasileiro: lideranças brasileiras de igrejas pentecostais começaram a criar suas próprias organizações religiosas. Eles foram influenciados pela teologia da prosperidade, que pregava que o cristão está destinado ao bem-estar material, a uma vida com saúde, à felicidade e a ser vitorioso em tudo que faz. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e, logo depois de um conflito entre cunhados e a consequente separação, a Igreja Universal da Graça de Deus foram as pioneiras de um movimento que por muitos estudiosos (e no censo oficial do Brasil) é designado de neopentecostalismo. Ambos foram influenciados por Max Lucado. Inicialmente ele se distinguia das igrejas pentecostais em especial por sua ênfase na prosperidade (que também tinha esporádicos seguidores no pentecostalismo), mas logo ela foi se diferenciando por algumas características como: (a) uma doutrina especial da determinação: o poder do cristão de ordenar o diabo e outros poderes malignos que se afastem (seguindo Kenneth Hagin e Essek W. Kenyon); (b) a gradativa redução de preocupações com a transcendência e a consequente centralidade dos problemas cotidianos concretos como desemprego, saúde, afeto etc. (c) uma reinterpretação da noção de pacto no sentido de contrato social, de reciprocidade: se firmamos um pacto com Deus, nós nos comprometemos com algo – mas Deus também se compromete com algo, e nós podemos e até devemos exigir dele que cumpra sua parte; cada parte desse contrato tem direitos e também deveres; (d) como Deus já colocou tudo à disposição dos cristãos através do sacrifício de seu filho, cristãos só precisam ordenar que aconteçam, ordenar em nome de Jesus e tomar posse desses bens; (e) o estabelecimento de uma relação direta entre a intensidade da fé e o tamanho das graças obtidas – e, por conseguinte, entre o não-recebimento do que se pactua com Deus e a falta de fé [“Existe uma relação íntima entre dar e receber.

Quanto mais doamos, tanto mais receberemos” – rev. Robson, Iurd]; (f) a vida do crente está no centro de um campo de forças entre o poder divino e os poderes do mal; é uma guerra espiritual constante para afastar os espíritos maus que impedem que se receba as bênçãos. Muito rapidamente foi estabelecida uma relação direta entre a comprovação da fé e o valor das doações feitas à organização, a assim chamada disposição ao sacrifício. No limite, se o crente não estiver disposto a doar tudo para a organização na confiança de que Deus o abençoará e recompensará com múltiplas vezes o valor do sacrifício, sua fé é fraca e ele fracassará.

Excluindo-se a necessidade do sacrifício, praticamente não há orientações éticas para a vida cotidiana. Hoje são muitas as denominações que seguem essa orientação e é impossível ter uma noção clara de suas variantes. No caso específico da Iurd, um desenvolvimento recente – a despeito de seu lema “Jesus Cristo é o Senhor” seguir aposto em todos os templos, é um abandono quase total do Novo Testamento e um “retorno” a aspectos específicos do judaísmo antigo – incluindo aí a construção de um enorme templo denominado Templo de Salomão, supostamente construído majoritariamente com materiais vindos da Palestina e abrigando uma réplica da arca da aliança. [“Aqui no Templo de Salomão não temos apenas a arca da aliança. Nós temos muitos elementos através dos quais Deus fala com você. Você ouve como Deus fala a você. Algo assim você não terá em nenhum outro lugar” – filha de Edir Macedo – “A arca da aliança é a coisa mais importante que existe no mundo” – Edir Macedo].

Se o pentecostalismo durante décadas teve pouca expressividade e um crescimento muito modesto em número de adeptos, isso mudou radicalmente com a segunda e, em especial com o neopentecostalismo. A religiosidade popular foi assumida amplamente, exigências éticas foram abolidas praticamente por inteiro, e no centro da preocupação do crente foi colocada a guerra espiritual contra Satanás, os anjos caídos e as entidades de origem africana (os orixás), porque são eles que se interpõem entre o crente e suas conquistas.

A isso somam-se outras estratégias bem-sucedidas. Dessas, duas devem ser destacadas: o uso intensivo de todos os meios de comunicação disponíveis e numa intensidade nunca antes vista – seja alugando espaços, seja construindo impérios de comunicação (a segunda maior rede de TV e uma das maiores redes de jornais do

Brasil pertencem a uma dessas igrejas). A outra, uma "jogada de mestre" é que se logrou construir um discurso que coloca a organização religiosa como a mediadora entre o sacrifício do crente e a bênção divina – mas apenas do lado do sacrifício, já que o não recebimento da bênção é a prova da falta de fé e nunca da infidelidade de Deus. Seria longa a lista de pessoas, ricas e pobres, que doaram partes muito significativas dos seus bens, quando não tudo que tinham, para a organização, na expectativa de bênçãos extraordinárias. Com isso, essas organizações orientadas pela teologia da prosperidade se tornaram organizações prestadoras de serviços, centros mercantis de troca de recursos materiais por bens religiosos. Em sua maioria, elas não criam comunidades como as igrejas cristãs em geral o fazem; sua clientela é mais flutuante e muitas vezes só busca ajuda para problemas específicos enquanto eles perdurarem. Ainda assim, em 2010 6,7% dos brasileiros se identificavam com o neopentecostalismo.

Se tomar a sério a palavra de Jesus, segundo a qual por seus frutos conheceremos os interlocutores, tenho muita dificuldade em ver nessas organizações ainda algo substancial que permita considerá-las como parte do cristianismo ou como igrejas. Embora sejam, sem sombra de dúvida, importantes religiões brasileiras – nosso "bem cultural" de maior valor econômico agregado e maior sucesso de exportação.

3 Da vinculação a uma comunidade de fé à religiosidade autoconstruída

Já foi mencionado que diversas práticas sociais, por exemplo de tradição afro-brasileira, primeiro tiveram que se transformar em religiões para serem reconhecidas como legítimas. O fato de muitas dessas práticas serem apresentadas como "atos religiosos" apenas por causa do arcabouço legal significa que a reivindicação de exclusividade, que desempenha um papel central na criação de identidade na maioria das religiões, quase não é reconhecida pelos praticantes. Como resultado, novas religiosidades, mais ou menos similares a mosaicos autoconstruídos, se desenvolveram. Essas religiosidades particularistas significam desafios completamente novos para religiões de salvação.

Tanto a afiliação religiosa como a vivência comunitária da fé são cada vez

menos vistas pelos praticantes individuais como uma herança a ser valorizada. Em seu lugar, surge uma *religiosidade* que é amplamente autoconstruída e constantemente reconstruída, que se vincula apenas vagamente a uma comunidade ou confissão institucionalizada ou, o que é mais comum, segue intuições e preferências totalmente individuais. Em parte, essa religiosidade é uma *religiosidade de resultado*: nela são agregados serviços religiosos (orações, bênçãos, promessas) de agências muito diversas do mercado da fé, os quais se revelam – ou pelo menos prometem com elevada capacidade de convencimento – ser capazes de resolver problemas cotidianos nas mais diversas esferas da vida. Pragmaticamente esses serviços serão demandados ou abandonados na medida de sua capacidade de corresponder ou não à necessidade presente. Enquanto Max Weber descreve o líder carismático como alguém que, com a promessa de resolver questões prementes, é seguido devotamente enquanto subsistir a confiança em seu poder, na religiosidade de resultado não há fidelidade ou exclusividade a uma só fonte de ajuda. Ou, como se diz popularmente: é preciso acender uma vela para cada santo.

Para outros segmentos sociais, a religiosidade é uma questão de bem-estar: como cerejas pinçadas de diversas guloseimas, elementos desconexos são coletados assistemática e descomprometidamente para compor de modo subjetivo a *minha crença*. Para exemplificá-lo com um depoimento (transcrito de memória):

Eu sou católica, e gosto de algumas coisas do catolicismo. Acho a liturgia linda. Mas também gosto dos ritmos dos cantos na igreja evangélica X que fica perto de minha casa. Vou lá sempre que posso. Só que meu espírito é inquieto e quer se comunicar para além dos limites desta passagem pela terra; ele sabe que tem uma missão a cumprir. Por isso me interesso por algumas coisas da doutrina espírita (Profissional de nível superior, 45 anos).

A crença em espíritos, sejam eles divindades, ancestrais ou outros seres, e em suas manifestações, seja uma das características centrais da cultura brasileira. Essa crença é tratada de maneira muito pragmática e incorporada à vida cotidiana pessoal, sem se perguntar de onde vêm os componentes individuais dessa religiosidade e se originalmente eles combinavam uns com os outros. O antropólogo Gilberto Velho descreveu essa prática cotidiana plasticamente: Doença, emprego e

amor seriam os problemas mais comumente levariam tanto católicos e protestantes tradicionais quanto judeus, ateus, agnósticos etc. a procurar ajuda, conselho e soluções em lugares onde possam contactar espíritos como pretos velhos, ogum, xangô. Esses pertencem ao grupo das entidades consideradas "espíritos bons" ou "espíritos de luz"]. Por vezes, no entanto, também é necessário enfrentar um combate, e para ele se pode buscar apoio em exus e pombas-giras, considerados "espíritos negros".

O pertencimento religioso múltiplo – ou seja: que pessoas se dizem como ao mesmo tempo relacionadas com religiões bem diversas – é um fenômeno tão comum no Brasil que ele assume um caráter de normalidade. As pessoas se sentem conectadas simultaneamente a mais de uma família religiosa sem estar apegadas a uma delas – ou talvez seria melhor dizer: sem que a respectiva organização religiosa conquiste sua fidelidade.

Cada vez mais, brasileiros e brasileiras também "transitam" em busca de soluções para problemas específicos ou de um lar espiritual temporário no qual possam se recuperar de uma vida espiritualmente confusa, desorientada. Para aqueles que procuram esses "serviços", não é necessário traçar uma linha divisória clara entre o *interior* e o *exterior*, entre membros de uma comunidade e usuários de serviços, nem é relevante para elas que pode representar formalmente a respectiva organização ou comunidade religiosa. Para elas, autoridade é antes de tudo uma questão de carisma. Enquanto nas igrejas pentecostais é atribuído às experiências sobrenaturais a tarefa de promover uma conexão e criação de identidade (experimentar um milagre, falar em línguas, ser batizado com o espírito), nas religiões afro-brasileiras e asiáticas é a construção de uma tradição que deve exercer essa função.

Como a transição de uma abordagem orientada para os resultados, feita por pessoas que procuram uma solução para problemas muito específicos ou estão em busca de experiências confortantes, para um comprometimento com a comunidade religiosa e um grau razoável de identificação com ela, isso ainda é uma questão em aberto, tanto para as próprias comunidades religiosas quanto para a pesquisa. Na construção da religiosidade individualizada de grande parcela da população brasileira, as respectivas situações são interpretadas dualmente: de um ponto de

vista material e de outro espiritual, sendo a dimensão espiritual a decisiva. Isto é particularmente evidente face às dificuldades (doença, problemas de relacionamento, desemprego etc.). A busca de soluções religiosas na vida cotidiana é descrita principalmente como "expulsar" o espírito maligno que causa o sofrimento ou, pelo menos, impede que os espíritos benevolentes tenham um efeito positivo sobre a pessoa. Isso não exclui, por exemplo, ir aos serviços de saúde e tomar medicamentos em caso de doença. A interpretação de uma cura, porém, é atribuída com grande probabilidade ao resultado da relação com os espíritos.

Portanto, não é de se admirar que na esfera pública brasileira se tenha como normal que mesmo personalidades importantes da cultura, dos negócios e da política gostem de apresentar sua religiosidade como um atributo legitimador delas, de suas atividades ou de suas pretensões. Assim, a religião dessas pessoas nem sempre é fácil de determinar, mas sua religiosidade desempenha um papel muito central não apenas na vida privada, mas também na vida pública.

Neste recorrido deve ter ficado claro que o cristianismo católico-romano, protestante e pentecostal implantado no Brasil – e em menor expressão numérica, também outras expressões religiosas – até meados do século 20 tinha, para o tema desta reflexão, como característica marcante que procurava agregar a população de um determinado território para ali formar comunidades para a vivência da fé. As formas de viver e expressar essa fé eram muito diversas porquanto basicamente transplantadas a partir dos países de origem. Os vínculos com o poder político eram muito diversos, indo do total entrelaçamento no padroado e no modelo de cristandade no catolicismo romano até o desprezo típico do pentecostalismo, passando por afinidades eletivas no caso do protestantismo de missão e por um paralelismo indiferente no protestantismo de imigração.

4 De voz profética a aliada estratégica do poder políticos

Para concluir, quero traçar, mesmo que a traços longos, o percurso de uma transformação radical na relação das igrejas e organizações correlatas com a dimensão política e com o poder político. Certamente é conhecido como as inquietações da década de 1960 reverberaram nas igrejas e contribuíram para uma

crescente politização da mensagem cristã. No protestantismo brasileiro confluíram influências teológicas tão diversas como a teologia da esperança e a teologia da revolução e também a atuação de organizações como o Conselho Mundial de Igrejas. Uma menção específica merece a atuação do missionário e teólogo presbiteriano Richard Shaull, que teve grande impacto numa geração inteira de pastores e teólogos, e a Conferência do Nordeste, de 1961, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil. Na igreja católica romana se desenvolveu a teologia da libertação, em sequência ao Concílio Vaticano 2º e a Conferência Episcopal de Medellín em 1968, levando à formação de milhares de comunidades eclesiais de base. Juntas essas transformações levaram ao fortalecimento da atividade ecumênica e a um engajamento marcante de segmentos grandes das diversas igrejas cristãs em questões políticas, com claro acento progressista.

O clima de guerra fria da época, com sua bandeira anticomunista, e o ufanismo nacional-triunfalista do regime militar vigente no Brasil fizeram com que a crítica às violações de direitos humanos, a defesa da democracia e a insistências em políticas públicas como reforma agrária, moradias e emprego – manifestações essas entendidas como mandato cristão de exercer a voz profética – provocassem reações e tensões tanto com a institucionalidade política como internamente nas igrejas, chegando em casos isolados a cismas.

Durante as décadas de 1970 e 1980, as igrejas históricas brasileiras mantiveram em sua maioria um distanciamento crítico frente ao poder político, expresso de um lado em reiteradas manifestações públicas com críticas a situações de injustiça e defesa enfática de mudanças abrangentes na organização da sociedade, e, de outro, numa intensa releitura da bíblia e das tradições religiosas, tanto nas casas de formação como em especial nas próprias comunidades, em busca de apoio para o engajamento político dos cristãos enquanto cristãos em favor de um mundo mais justo, democrático e inclusivo. Parte significativa desse engajamento confluiu inclusive em direção a uma atuação em partidos políticos de oposição – até mesmo naqueles segmentos do cristianismo protestante e pentecostal que faziam questão de se distanciar de instrumentais marxistas de análise da realidade, tão em voga por exemplo na teologia da libertação. A literatura sobre movimentos sociais daquele período, sobre a nova constituição federal

construída entre 1986 e 1988 e sobre partidos políticos no Brasil é densa em análises sobre a importância desse engajamento institucional e de cristãos motivados por sua fé na construção de um projeto para o país, com feições claramente social-democráticas. Algumas pautas importantes saíram derrotadas, como a taxaço das grandes fortunas, a reforma agrária e o equacionamento das dívidas externa e interna, mas grande número de outras reivindicações foram bem-sucedidas devido a esse engajamento.

Vários fatores, no entanto, como uma mudança clara no espírito de época (fim do ciclo da década de 1960 e sua substituição pelo neoliberalismo em todo Ocidente), controle cada vez mais rígido da hierarquia católico-romana sobre a teologia da libertação e o simultâneo incentivo a movimentos de renovação carismática, o surgimento de movimentos carismáticos e contestatórios desse envolvimento com política internos nas igrejas protestantes, o crescimento explosivo de um mercado de serviços religiosos e problemas éticos na condução política de governos sob a liderança de partidos progressistas foram fatores importantes que contribuíram com a desconstrução e apequenamento do engajamento político progressista de instituições e indivíduos cristãos enquanto cristãos movidos por sua fé nas décadas recentes.

Esse arrefecimento coincidiu com um movimento em contrário no meio pentecostal e parcialmente em alguns setores mais conservadores do protestantismo, que justamente incentivava uma maior coesão na atuação "evangélica" na política. O original distanciamento da política foi substituído pela enfática campanha segundo a qual "irmão vota em irmão". Em poucos anos, a presença de parlamentares que se autointitulavam evangélicos se multiplicou no país inteiro e em especial no Congresso Nacional, onde se formou inclusive uma Frente Parlamentar Evangélica. No campo político em geral, e nessa Frente Parlamentar, a proporção de cristãos de orientação progressista vem diminuindo ao passo que a frente como um todo já se tornou uma das forças políticas mais atuantes no Congresso Nacional.

O crescimento político dos assim chamados evangélicos (designação pública para protestantes, pentecostais e neopentecostais tomados indistintamente em conjunto) fez crescer também as aspirações. Cada vez mais os locais de culto e os

veículos de comunicação se tornaram locais de indução do eleitorado em direção a candidaturas “evangélicas”. Aquilo que a igreja católica romana tentou na década de 1930 com sucesso bem limitado, floresceu no campo “evangélico” a ponto de surgirem partidos políticos basicamente vinculados a essa aliança religião-política e até mesmo o desejo explícito de se eleger um presidente da república deste meio.

Ainda que haja na Frente Parlamentar Evangélica um pequeno grupo de parlamentares comprometidos com o projeto de um país mais democrático e socialmente justo, a atuação da imensa maioria dos parlamentares é fortemente focada na garantia de recursos e privilégios para as organizações religiosas – quando não para fins bem pessoais. Outra frente de atuação é a defesa de costumes bastante conservadores como reação a mudanças na sociedade e nas políticas públicas, que se tornaram mais inclusivas, revertendo inclusive o reconhecimento de direitos arduamente conquistado após a nova Constituição.

Com sua atuação intensiva nas instâncias de poder, essa terceira onda de envolvimento de organizações cristãs e similares com o poder político tornou porosa – e até certo ponto desfez – a tênue separação entre o exercício da cidadania do cristão enquanto cristão, por vezes inclusive com voz profética, e o exercício desnudo e maquiavélico da política partidária dentro e fora dos locais de culto.

5 Como se expressa concretamente a instrumentalização recíproca atualmente?

É importante ressaltar inicialmente três traços de nossa cultura que atualmente convergem. Duas são históricas e bem enraizadas no imaginário brasileiro, e a outra é fruto de desenvolvimentos recentes. Refiro-me primeiro à longa tradição de messianismos, que teve seu início no Sebatianismo português e que ressurgiu reiteradamente com promessas de salvação através de algum tipo de intervenção extraordinária, para trazer salvação para um povo que nunca foi secularizado. Outra tradição, não muito distante da primeira, é a dimensão autoritária na nossa matriz cultural, que nunca permitiu o desenvolvimento de uma noção clara de cidadania, corresponsabilidade pessoal pela organização dos assuntos públicos, de igualdade perante a lei e um espírito republicano. Mais recentemente, insidiou-se uma vaga percepção sobre a possibilidade – ou talvez até necessidade – de se

separar claramente as pessoas entre cidadãos de bem e os outros, em geral os bandidos. O discurso público dessa forma de pensar se tornou aceitável no Brasil basicamente a partir de um referendo sobre controle maior ou menor de armas de fogo e munição, realizado em 2005. Acabou prevalecendo a tese de que o "cidadão de bem" deve ter o direito de ter armas e de usá-las para se defender. A desconfiança com o monopólio do estado para o uso legítimo da violência física alimentou um processo que levou a uma clivagem da população em pessoas de bem e seus inimigos – cabendo às primeiras defenderem-se contra os últimos. Desenvolveu-se assim um traço de nossa cultura que é profundamente desumanizador.

Essa concepção do inimigo perigoso, que originalmente se referia de forma mais ou menos vaga a pessoas perpetradoras de violência física, em um dado momento foi transferida para o campo político. Em boa medida a partir de fantasias anticomunistas, de ressentimentos com políticas abrangentes de inclusão social que diminuía a distância entre pobres e segmentos médios da população, além de erros políticos e de desvios éticos dos governos social-democratas (2003-2016), toda a política progressista e, particularmente o Partido dos Trabalhadores e alguns de seus dirigentes, foram assumidos ostensivamente como sendo os grandes inimigos da família, da pátria e até da religião. Essa transferência é fundamental para entender o ódio que se espalhou no cenário político brasileiro, particularmente de segmentos da direita política radical. Catherine Audard tem insistido que o primeiro e mais fundamental passo para o estabelecimento da nova direita é a criação de um inimigo – e essa criação é autônoma, independente de conteúdo político concreto. Uma vez estabelecida, ela pode migrar, ser transferida e se multiplicar.

Criado o grande inimigo que ameaça a família, a pátria e a religião, a necessidade de uma solução radical e forte para o perigo estava estabelecida. Messianismo e autoritarismo podiam ser acionados. Das coincidências que não são frequentes, ocorreu um inexplicado atentado³ a um até então quase inexpressivo candidato à presidente da república. Nem tanto por também se chamar Messias, mas por sua trajetória como defensor do uso da violência para fins pessoais, defesa do

³ Se o atentado tinha ou não caráter político ainda não foi esclarecido. Mas a narrativa construída sobre ele, estruturada sobre mentiras e inferências destituídas de fundamento, o tornaram um evento político.

autoritarismo militar e uma esquisita prática de religiosidade pública (mesmo católico-romano, foi batizado duas vezes por um pastor neopentecostal no rio Jordão, por exemplo) foi transferida a ele a expectativa messiânica de salvador da pátria. Repentinamente, e sem qualquer programa eleitoral ou de governo minimamente explicitado, ele passou a ser o representante de um projeto de país liberal na economia, patrimonialista no uso dos recursos públicos e conservador nos costumes, contra as políticas social-democratas de enriquecimento da cidadania, retoricamente tratadas como a ameaça comunista que rondaria o país.

Os três componentes do projeto de país agregaram o suporte político de três grupos expressivos ao candidato: os recursos financeiros e o poder de mídia do mercado financeiro, a expertise e oportunismo políticos destituídos de ética e – o que nos interessa mais aqui – o apoio negociado de amplos setores conservadores das igrejas e acima de tudo do empresariado neopentecostal. Cada segmento tinha seu conjunto de barganhas e provavelmente, mesmo após o recente final do obscuro mandato, ainda é muito cedo para fazer um balanço definitivo sobre ganhos e perdas de cada um. Certo é que o setor patrimonialista (que utiliza o orçamento e as empresas públicas para fins privados) tem sido o grande beneficiado. Mas nem por isso o mercado financeiro ficou sem seu quinhão – 44% do orçamento público brasileiro é gasto em juros da dívida pública. O empresariado neopentecostal, que maior contingente de votos somou àquela eleição, tem levado a parte menor do botim: ao lado de perdão milionária de dívidas com o erário, de financiamento de programas privados com recursos públicos, de isenções de impostos e alguns cargos de relevância na estrutura estatal. Mas esse resultado ainda está aquém da expectativa – a despeito da retórica de que “Jesus agora mora no Palácio do Planalto”. Para as igrejas católica, do protestantismo histórico e do pentecostalismo como um todo, há basicamente só parcos “ganhos” na pauta dos costumes, em especial porque a Justiça tem preservado direitos constitucionais e preservado a estrutura básica da democracia brasileira, mesmo em períodos de intenso ataque. Alguns efeitos da triste aliança ficarão por décadas. Basta lembrar que foram nomeados dois ministros relativamente jovens ao Supremo Tribunal Federal. Um deles considera-se “terrivelmente evangélico”, declarou publicamente obedecer seu líder religioso acima da constituição. O ocupante da presidência da república à época

o chamava de “meu” ministro. O que revela que para todo esse grupo de religiosos, a instrumentalização foi sim recíproca, mas desequilibrada contra eles. Ainda assim, na campanha para a reeleição em 2022, um foco central coube à religiosidade e uma constrangedora maioria das comunidades “evangélicas” se tornaram coretos da campanha política.

Os próximos anos mostrarão se o fenômeno da politização e, na sua versão extrema, da instrumentalização política da religiosidade foram desvios temporários das comunidades de fé por lobos vestidos de ovelhas, por “espírito do mal” transfigurado em messias, ou se no Brasil as religiões de salvação recuperarão sua capacidade de orientação ética para a vida cotidiana e voltarão a ser uma contribuição significativamente para uma sociedade mais democrática e justa.

RELIGIÃO, VIOLÊNCIA E POLÍTICA NO BRASIL: VIVEMOS EM UMA DEMOCRACIA OU EM UM ESTADO DE EXCEÇÃO?¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-30>

Glauco Barsalini²

Introdução

Apesar do discurso de matiz democrática que se hegemoniza dentre os formadores de opinião, os políticos e os meios de comunicação em geral, pode-se observar, nos últimos tempos, em parte expressiva do ocidente, e no Brasil, nova escalada de políticos que se associam a discursos de ódio e autoritários. A compreensão desse fenômeno não é de fácil explicação, e vários intelectuais, filiados a diferentes linhas analíticas, têm dedicado esforços para satisfazê-la.

Em vista do caso brasileiro, procurarei interpretar essa problemática a partir de referenciais de nossa sociologia, em articulação com subsídios oferecidos pela teologia política. O percurso a ser feito aqui é a discussão sobre a intrínseca ligação entre a violência e a política, compreendendo que esta, na contemporaneidade, não se separa, em momento algum, da teologia.

A par de sociólogos brasileiros como Florestan Fernandes, Antonio Flávio Pierucci, Ronaldo de Almeida e Regina Novaes, os autores de fundo para esta análise são Max Weber, Carl Schmitt e Giorgio Agamben.

Objetiva-se compreender porque os avanços sobre os direitos humanos, das minorias e do meio ambiente, e a perspectiva da solidariedade entre os seres

¹ Este texto resultou de comunicação realizada em Mesa Temática, em 9 de outubro de 2019, no IV CONACIR – *Religião e Democracia*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – e foi publicado pela Revista Interações (ISSN 1983-2478) no seu v. 15, n. 01, p. 108-120, jan./jun. 2020. Agradeço à Revista Interações pela cessão dos direitos para a publicação do mesmo escrito neste livro de homenagem ao amigo Érico João Hammes.

² Pós-Doutor em Teologia pela *Loyola University Chicago* e Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. Membro do *Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação* (CNPq). E-mail: glaucobarsalini@gmail.com.

humanos, que pareciam estar consolidados, veem-se, agora, tão fortemente ameaçados pela recente ascensão política de protagonistas ultraconservadores, com sua retórica moralista e seus ataques aos direitos individuais, coletivos e difusos e, ao mesmo tempo, de ultraliberais, obstinados em destruir direitos outrora conquistados, que conferiam certas garantias trabalhistas, previdenciárias, educacionais e ambientais.

Religião, violência e política: vivemos em uma democracia ou em um Estado de exceção?

Em um texto intitulado *Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira* (2019), Ronaldo de Almeida lembra da afirmação que Antonio Flávio Pierucci faz em um artigo escrito em 1987: *As bases da nova direita* (PIERUCCI, 1987). Analisando a conjuntura política brasileira da época, Pierucci identifica um movimento associativo entre segmentos religiosos sectários e militares – bloco que, embora pequeno, naquele momento, era “[...] bem barulhento no Congresso Constituinte [...]” (PIERUCCI apud ALMEIDA, 2019, p. 211). Escreve:

É que sua [o moralismo] penetração na massa é enormemente facilitada por sua dupla e vantajosa aliança: com a extrema direita da mídia policial e com a extrema direita evangélica, esta igualmente midiática (linhagens estas da extrema direita que também se fazem representar no parlamento) [...]. Este novo espaço sociocultural para a extrema direita, representado por denominações cristãs fundamentalistas, converge no seu anticlericalismo específico com o outro, o anticlericalismo-de-caserna-e-delegacia para acusar a arquidiocese de São Paulo de pactuar com os delinquentes através da política dos direitos humanos. (PIERUCCI apud ALMEIDA, 2019, p. 212).

A nova república brasileira mal iniciava sua trajetória democrática e já estavam, ali, como pedras de sua fundação, institucionalizados, grupos representantes da moralidade da família tradicional, associados aos militares, em um contexto de construção de uma República frágil, na linha do que diagnosticava Florestan Fernandes (1989), ao identificar o acordo conservador entre a burguesia brasileira e os militares, garantindo-se, por meio de um congresso constituinte (e não

de uma Assembleia Constituinte), uma transição do regime militar para o democrático, harmônica com os fundamentos da ideologia da segurança nacional.

O crescimento exponencial do segmento evangélico na sua face pentecostal (e neopentecostal), que se apresenta entre o início dos anos 1990 e o ano 2010, pulando, nesses 20 anos, de 9% em 1991 para 22,2% em 2010 (IBGE apud NOVAES, 2017, p. 12) e a cisão interna da Igreja Católica que divide praticamente a metade de seus fiéis entre *conservadores* e *progressistas*, associados à disputa no cenário público pela institucionalização das pautas conservadoras, em que evangélicos³ se comportam “[...] como religião pública com pretensão reguladora do mundo secular [...]” (MONTERO apud ALMEIDA, 2019, p. 208) – e, aqui, inclui católicos conservadores, que se alinham nesse empreendimento político⁴, culmina na consolidação de uma ampla bancada parlamentar resultante da aliança entre ruralistas, militares e religiosos, vulgarmente chamada por BBB – boi, bala e bíblia.⁵

Há, nesse contexto, a confluência de três importantes segmentos, cujas práticas políticas opõem-se radicalmente, desde o seu surgimento, a qualquer perspectiva inclusiva, especialmente nos âmbitos de sua tônica: um, econômico – titular da economia mais profunda do Brasil, a agrária (com a qual a burguesia urbana brasileira esteve associada desde a sua origem); outro, militar – grupo hegemônico no exercício do poder soberano em nosso país ao longo de toda a República; e,

³ Importante observar que não se fala, aqui, de todos os evangélicos, mas dos que se filiam à perspectiva conservadora, exclusivista. Nesse sentido, o tratamento que Douglas Ferreira Barros (2019) tem feito sobre a questão é, no meu entendimento, o mais adequado. Ele define o campo da teologia política exclusivista, em que seus protagonistas, religiosos conservadores, propõem uma compreensão da comunidade a partir de certas fundamentações teológicas, associadas a uma prática política exclusivista, no espaço público.

⁴ Segundo Almeida (2019), no caso das últimas eleições presidenciais, ocorridas em 2018, conforme publicação do DataFolha em 25 de outubro de 2018, 29.795.232 de eleitores católicos votaram em Bolsonaro e 29.630.786 de eleitores católicos votaram em Haddad (uma diferença de apenas 164.446 votos – o que demonstra uma comunidade e, talvez, uma Instituição bem dividida), ao passo que 21.595.284 de eleitores evangélicos votaram em Bolsonaro contra 10.042.504 para Haddad, computando-se uma diferença de 11.552.780 votos para o candidato evangélico. (ALMEIDA, 2019, p. 206).

⁵ Destacando a relação entre a bancada evangélica e a bancada da segurança, Ronaldo Almeida (2019) escreve: “Boa parte dos que falam em nome dos evangélicos apoia uma maior ação repressiva dos aparelhos de segurança do Estado. Cerca de dois terços dos deputados evangélicos votaram a favor da redução da maioria penal [...]. A atuação da bancada evangélica tem servido como linha auxiliar dos interesses dos aparelhos de segurança pública e privada. Em resumo, o conservadorismo religioso oscila entre resistir às mudanças (só existem famílias heterossexuais, por exemplo), provocar mudanças regressivas (o aborto é criminalizado em qualquer situação, o que retroage à legislação de 1943) e aderir a certos valores deste mundo (a ética empreendedora e o aumento da violência do Estado)”. (ALMEIDA, 2019, p. 209).

finalmente, outro, religioso, de cariz conservador. Juntos, reúnem as forças mais atávicas de nosso estado-nação, marcando profundamente nossa experiência moderna e contemporânea, que viu, na sua história, momentos muito curtos em que se pôde apenas ensaiar possibilidades de construção de um Estado afinado com projetos emancipatórios associados às demandas de uma sociedade plural, cuja população é, desde a sua constituição, predominantemente pobre.

Pode-se pensar que a conjugação de tais forças resulta da liberdade que os diversos núcleos de interesse têm em se conectar na esfera pública. Ganham força, entretanto, diante de realidade como a brasileira, em que o conservadorismo impera desde as origens do Estado, as seguintes perguntas: vivemos, realmente, em uma democracia, ou nossa democracia, historicamente conservadora, disfarça um estado de exceção de fundo, que subjaz mesmo nos curtos intervalos nos quais se apresentam indícios de avanços em relação às demandas sociais – a exemplo do período Jango (no início da década de 1960) e do tempo em que o PT ocupou a Presidência da República – experiências embrionárias cuja incompletude se deveu aos golpes políticos sucedidos por governos conservadores e de perfil autoritário? O que temos realmente aqui: o simples predomínio das forças conservadoras no poder soberano ou, muito mais do que isso, um poder soberano constituído nas bases do conservadorismo, pela sua própria genética, impermeável à efetivação de pautas associadas ou diretamente originárias das demandas dos pobres, dos trabalhadores e dos grupos não hegemônicos – as minorias? E como explicar a não tão recente, porém agora na maior das evidências, associação entre o ultraliberalismo econômico e o ultraconservadorismo ideológico e religioso? Como duas orientações aparentemente tão diferentes, aliás, em princípio opostas entre si, podem declarar mútuo *casamento*, como verbalizou o próprio atual presidente da República brasileira, Jair Bolsonaro, ao referir-se, ainda mesmo enquanto candidato, ao seu ministro da economia, Paulo Guedes?

Minha hipótese é de que o Estado brasileiro não é, desde a sua origem, um lugar público apto a ocorrerem, de forma efetivamente livre, disputas sociais, religiosas, econômicas e políticas, mas sim capturado por um poder soberano caracteristicamente unitário e ultraconservador, fundamentalmente violento e excludente, que se expressa por diferentes formas, em governos constituídos nas

bases da retórica de esquerda ou de direita, no mais das vezes, de direita. Esse poder não abre qualquer possibilidade para que governos, mesmo os bem intencionados e comprometidos com projetos de emancipação política, cultural, social e econômica das classes populares, consigam definitivamente avançar em tais projetos, consolidando-os de qualquer maneira. Na mesma linha, considero que o poder econômico aqui estabelecido, desde a colônia, com todas as suas implicações nos âmbitos social e do desenvolvimento tecnológico, inclusive na formação técnica de trabalhadores e profissionais das mais variadas áreas – não transpõe, um milímetro sequer, sua característica servil em âmbito global, de modo que mesmo o ultraliberalismo econômico – apenas aparentemente dicotômico à discursiva tradicionalista e moralizante catalisada atualmente por políticos e pastores evangélicos, bem como por padres e demais lideranças religiosas exclusivistas – pode encontrar ressonâncias e quase total harmonia com esse Estado conservador.

Tais hipóteses reclamam um estudo de muito maior fôlego do que este que apresento aqui, que passa, inclusive e especialmente, pelo conhecimento sobre as possíveis influências do movimento ultramontano católico na constituição da República brasileira e pelos conflitos e/ou possível atípica confluência dele com o positivismo que os fundadores dessa etapa política nacional, especialmente militares e bacharéis, adotaram; pela repercussão que o pensamento conservador católico, em disputa com o pensamento secularizado de conotação laica teve na construção do modelo moderno de Estado em nosso país, entre os anos 1930 e 1960; pela influência ativa (de caráter conservador) e reativa (associada à Teologia da Libertação) dos movimentos políticos que a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes assumiram junto à sociedade brasileira e ao Estado nos anos 1960 a 1980; pela força que a política conservadora do Papa João Paulo II teve sobre a Igreja no Brasil, em paralelo ao crescimento do pentecostalismo na política institucional brasileira a partir dos anos 1980 até a primeira década dos anos 2000; e, agora, pela repercussão dos conflitos internos da Igreja, que convive com a existência de dois papas, representantes de linhas políticas diferentes entre si, um emérito (Papa Bento XVI) e, outro, em plena atividade de governo (o Papa Francisco), em disputa hegemônica com os pentecostais, especialmente os neopentecostais.

Não fiz, até o momento, essa trajetória, embora tenha várias hipóteses a

respeito da ligação dos diferentes movimentos religiosos com o Estado brasileiro, em suas diferentes épocas. Pretendo, todavia, em projeto futuro, proceder a levantamento mais detalhado de estudos desenvolvidos sobre o pensamento conservador católico, os fundamentalismos evangélicos, a teologia pública, a teologia da libertação, a política e a religião no Brasil, destacando-se entre outros, os realizados pelo *Grupo de Pesquisa Teologia Pública em Contexto Latino-Americano* (PUC-PR), pelo *Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição* (LeRMOT-PUC Minas), pelo *Laboratório de Antropologia Religiosa* (LAR-UNICAMP), pelo *Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa* (UCP) e pelos grupos de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, além de investigações pertinentes a essa temática, que se apresentam nos encontros regulares do GT Religião e Espaço Público (SOTER) e na ST Religião, Espaço Público e Política (ANPTECRE).

Dedicarei, todavia, nas próximas páginas, espaço para traduzir alguns conceitos centrais próprios ao território da Teologia Política sobre o poder soberano estatal e sua ligação intrínseca com a violência e a teologia – e, com ela, a própria religião, enquanto poder normativo, os quais, em meu entendimento, trazem chaves de análise bastante importantes para a compreensão do Estado brasileiro.

Max Weber (1982) define o Estado como “[...] uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território.” (WEBER, 1982, p. 98). Não há, pois, conforme o sociólogo, Estado que não tenha a vocação para o exercício exclusivo da violência sobre o seu povo. Vale, aqui, traçar paralelos entre a teoria sobre o Estado, weberiana, e a que seu aluno, Carl Schmitt (2006), formulou. Como procurei demonstrar em outra oportunidade⁶, de acordo com o jurista alemão, “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção.” (SCHMITT, 2006, p. 7), a exceção à lei, concedida por ela própria. Embora tal soberano seja o povo, seu condutor exerce a legítima dominação de Estado e deve decidir sobre o uso da força física. Estado e povo não se confundem

⁶ Este parágrafo, e o que a ele se segue, reproduzem, com algumas modificações, texto anteriormente escrito por mim, e publicado em livro sob o título *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente* (BARSALINI, 2013). Os referidos trechos estão nas páginas 63-64, 75-77.

e, sendo assim, o líder estatal, legítimo representante do *poder popular*, é o único que tem a licença para decidir, em última instância, sobre o uso ou não da força física. É inequívoca a fonte hobbesiana dessa concepção. O pensamento schmittiano é antiliberal. Seu formulador concebe que a lei não pode limitar o *poder soberano* sob pena de o Estado ver-se cair na mais profunda anarquia. A lei (ou Constituição) pode, no máximo, indicar quem deve agir no caso limite mas, como dito, nunca delimitar o seu *poder* em razão do caso excepcional; afinal, “[...] o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito com um pressuposto legal.” (SCHMITT, 2006, p. 8). Reside, aqui, o problema do decisionismo. Para Schmitt, a lei apresenta lacunas, razão pela qual se faz necessário o reconhecimento da decisão – não de uma decisão delimitada pela norma, ou de um decisionismo estritamente jurídico, originário apenas e tão somente da regra, como defende o jurista neokantiano Hans Kelsen (1998), mas de uma decisão que cria a norma, um decisionismo político que, claro, é também jurídico, na medida em que cria a regra. Nessa fórmula, o soberano está dentro e fora, ao mesmo tempo, da lei, decidindo “[...] tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo.” (SCHMITT, 2006, p. 8). Afinal “[...] o soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.” (SCHMITT, 2006, p. 8). Para Schmitt, não reconhecer esta natureza mesma do *poder soberano* significa criar um tal estado de condições em que os poderes, institucionalmente divididos, se equilibram e se obstruem reciprocamente, inviabilizando a decisão.

Estão em jogo, aí, ao menos duas questões: a do *poder soberano* como *unidade* indivisível e a do *poder soberano* como *poder* de decisão. Pensar o *poder soberano* como *unidade* indivisível significa, na perspectiva schmittiana, afastar em absoluto o conceito de tripartição de poderes, ou demover o que ele considera ser a confusão promovida pela *democracia* burguesa entre soberano e *legislateur*. Para ele, a lei não pode delimitar o *poder do soberano*. O que ela pode, no máximo, é dizer quem é o soberano. Querer que a lei delimite o *poder do soberano* significa negá-lo.

O problema de fundo desse debate é teológico-político. A pergunta que

mobiliza toda a discussão sobre o decisionismo moderno é se aquele que cria a lei (Deus, ou, modernamente, o povo) deve se submeter completamente a ela ou pode subvertê-la, justamente por ter o poder de criá-la. O modelo *tripartite* preenche a primeira tese. Nele, a legislação é soberana, e todo o poder que dela advém precisa obedecê-la a fim de que se mantenha a ordem. O modelo unitário, todavia, pressupõe o poder anterior à lei, realizado pelo povo ou por seu representante, liderança que o personifica.

Faço, agora, uma digressão para a nossa realidade brasileira. Em sua tradição, a retórica jurídica por aqui tem se esforçado por hegemonizar uma perspectiva constitucionalista do poder e do direito: a ideia de que vivemos em uma democracia legal e política, em um Estado constituído por três poderes distintos e independentes entre si, lugar das legítimas disputas públicas entre os diversos segmentos da sociedade. Na chave desse discurso, os períodos ditatoriais que experienciamos constituem-se como anomalias inesperadas, indesejadas, simples exceções à regra.

Não me parece, contudo, que tal narrativa faça verdadeiro sentido na ordem do dia. No Brasil reina, desde as suas origens, uma composição de forças de grupos político-econômicos internos sintonizados, em seus interesses e ações, com a política internacional empreendida pelos países imperialistas e pelo capital que eles articularam e ainda articulam em torno do seu poder. Essas forças externas desenharam, desde sempre, um projeto de desenvolvimento civilizatório muito acanhado para os países a elas submetidos, o que, no caso brasileiro, encontra boa ressonância com a visão de mundo de sua classe dirigente que forjou, na história de nossa República, algum tipo de retórica liberal⁷ para justificar, no plano do discurso, a sua democracia, mas que nunca abandonou, no fundo, nas bordas, no centro e no topo do exercício de seu poder, o mais radical preconceito contra o seu próprio povo e uma típica forma de praticar o poder de modo violento. A ideia de que o poder soberano, no Brasil, se ergue sobre três poderes autônomos e em mútuo equilíbrio, não passa de miragem. O poder soberano, no Brasil, é unitário, autoritário e violento. Aqui, os que criaram as regras podem, livremente, intervir nelas a qualquer momento e, até, criar novas regras. Mas esses protagonistas do poder nunca se confundiram

⁷ Ensaio, aqui, um diálogo com Jessé Souza (2017), especialmente a partir de *A elite do atraso*.

com o povo: são, eles, uma oligarquia, hábil em disseminar, de modo muito eficaz, o espírito de sua mentalidade – o moralismo e a disposição pela criminalização dos pretos, das mulheres, dos retirantes, dos índios, dos pobres, dos LGBTQ+, sempre acompanhada pelo sistemático e irrestrito *modus operandi* excludente e violento de seus juízes e de sua polícia.

Jessé Souza (2017) descortina, com êxito, a imbricação entre o preconceito e a luta de classes no Brasil, que resulta na perpetuação da escravidão dos pobres. Demonstra como as barreiras educacionais e culturais que se impõem a eles impede, à maioria de seus membros, de ascenderem socialmente. A combinação do preconceito com os interesses econômicos da classe média e da burguesia nacionais lança os pobres na condição de *desqualificados* para o trabalho, que pressupõe níveis de desempenho intelectual relativamente elaborados e, também, de espiritualmente *desclassificados*, criando um senso comum de que seu fracasso social e econômico se deve à sua incapacidade interna de vencer na vida. Tal como os escravos, os trabalhadores pobres no Brasil moderno e atual – a ralé – não podem ser mais do que simplesmente os braços dos endinheirados, mera ferramenta de desempenho de atividades que estes se recusam a realizar. Vale transcrever a seguinte análise de Souza (2017):

Hoje em dia, o capitalismo financeiro começa a criar sua própria classe trabalhadora crescentemente precarizada e ameaçada pelo desemprego e corte de direitos. Pior ainda. Parte dela se identifica com os opressores e se imagina "empresário de si mesmo". A competição tende a superar a solidariedade de classe como efeito de vários fatores. A conquista dessa nova classe trabalhadora precarizada – que um marketing míope e pouco inteligente do próprio PT chamou de "nova classe média" – será o principal desafio para qualquer perspectiva crítica no espectro político do futuro. (SOUZA, 2017, p. 108).

Faltam-me, aqui, dados efetivos sobre as proporções numéricas da disposição desse conjunto de pessoas, integrantes dessa classe trabalhadora precarizada, em aderirem às vertentes religiosas e aos discursos das lideranças políticas conservadoras⁸. Parece-me consistente, todavia, a hipótese de que elas se

⁸ Intenciono fomentar e colaborar para pesquisas futuras pelas quais se possa mapear o perfil de classes, cruzado com o perfil religioso dos eleitores conservadores. Embora não realize exatamente

constituem como base importante dos avanços dos movimentos carismáticos, da teologia da prosperidade, e das conquistas no plano da política institucional de tais lideranças.

No livro *O reino e a glória*, o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben (2011) realiza profunda associação entre a teologia e a economia. Explorando os fundamentos do liberalismo, recorda-se da passagem de Nicole e Pascal, de que “[...] não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos nossa refeição, mas do zelo que têm por seus próprios interesses [...]” (AGAMBEN, 2011, p. 306-307). Agamben destaca que “[...] é nessa perspectiva que deveria ser investigada a genealogia da célebre imagem da ‘mão invisível’.” (AGAMBEN, 2011, p. 307). E prossegue:

Como se sabe, ela aparece duas vezes na obra de Smith: a primeira, na Teoria dos sentimentos morais, e a segunda, no capítulo 2 do livro IV da Riqueza das nações:

“todo indivíduo ... dirigindo sua indústria para aumentar tanto quanto possível o valor de seu produto, não pensa senão em seu próprio interesse; mas nisso, como acontece amiúde, é conduzido por uma mão invisível para um fim que não estava absolutamente entre suas intenções; e não está dito que seja um mal para a sociedade que ele ignore esse fim.”

Não há dúvida alguma de que a metáfora tenha origem teológica. Ainda que a derivação imediata deva ser procurada com toda probabilidade em autores cronologicamente mais próximos dele, nossa investigação sobre a genealogia do paradigma econômico providencial levou-nos a cruzar casualmente e várias vezes com a mesma imagem. Em Agostinho, Deus governa e administra o mundo, desde as coisas grandes até as pequenas, com um gesto oculto da mão (“*omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti*”, Gn 3,17,26); no tratado sobre o governo do mundo de Salviano, não só os impérios e as províncias, mas também os mínimos detalhes das casas privadas são guiados “*quasi quadam manu et gubernaculo*” [como por uma mão e com governo]; Tomás de Aquino fala no mesmo sentido de uma *manus gubernatoris* [mão de governante], que sem ser vista, governa o criado; em Lutero, no *De servo arbitrio*, a própria

essa tarefa, é importante, para esse estudo, a leitura da pesquisa coordenada por Isabela Oliveira Kalil (2018), coordenadora do Núcleo de Etnografia Urbana e Audiovisual (NEU), vinculado à Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP), intitulado *Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro*, bem como de notícias e dados apresentados no site do Instituto Humanitas Unisinos – IHU (2020). A pesquisa que pretendo realizar, todavia, não deverá restringir-se ao recorte das eleições presidenciais de 2018; terá caráter prospectivo e deve abrir-se a um espectro bem mais amplo do que as eleições para presidente da República.

criatura é mão (*Hand*) do Deus escondido; por fim, em Bossuet, "*Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main* [Deus tem do mais alto dos céus as rédeas de todos os reinos; tem todos os corações em sua mão]. (AGAMBEN, 2011, p. 307)

A associação entre o Deus soberano da política, *Deus que está acima de tudo*, inclusive de um governo que, por sua vez, *está acima de todos*, e o Deus soberano da economia, o todo poderoso Mercado, tão passional como o Deus do antigo testamento, conforme os analistas econômicos da grande mídia insistem, diariamente, em metaforizar, conflui para a consolidação de uma fórmula de poder unitário, tirânico e violento como tende a ser qualquer perspectiva de mundo que se nega a compreender e a integrar-se ao mundo da pluralidade e das diferenças.

Considerações finais

A Nova República brasileira completou trinta e quatro anos e presenciou, em seu curto tempo de vida, uma eleição presidencial indireta e dois *impeachments* de presidentes. Nesse breve período, dos cinco presidentes eleitos, apenas dois completaram seus mandatos: Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio Lula da Silva, tendo sido este, apesar da alta margem de intenções de voto de que gozava, inviabilizado de disputar as eleições presidenciais de 2018, por uma polêmica decisão judicial⁹.

Um dia antes da promulgação da Constituição Brasileira vigente, Florestan Fernandes publicou, no Jornal Folha de São Paulo, artigo intitulado *A Constituição de 1988: conciliação ou ruptura?*¹⁰, expressando:

A Constituição de 1988 vem à luz com data marcada para sofrer uma revisão global e contém mecanismos que remetem a revisões parciais seguidas e constantes. Foi posta

⁹ A sentença condenatória de Lula tem sido questionada por diversos juristas nacionais, vide o livro *Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula*, organizado por Carol Proner, Gisele Cittadino, Gisele Ricobom e João Ricardo Dornelles (PRONER *et al*, 2017); e internacionais, veja-se matéria da Revista Exame: *Indignados, juristas estrangeiros pedem que STF liberte Lula* (REVISTA EXAME, 2019).

¹⁰ Artigo publicado no livro de sua autoria, intitulado *A Constituição inacabada: vias históricas e significado político* (FERNANDES, 1989).

sob um signo do precário, durante a sua elaboração e posteriormente. Ela não responde às exigências da situação histórica. [...] Sufocada pelo poder do dinheiro; tisonada por uma hegemonia de classe, que sequer se deteve diante da mercantilização do voto; oprimida pelo arbítrio de uma "Nova República", que prolonga a ditadura através de seus métodos, práticas políticas, militares e policiais; vergada pela corrupção, manejada pelo Governo e pelo grande capital nacional e estrangeiro; incapaz de sustentar-se sobre um poder originário e soberano: ela veio para durar pouco e servir de elo ao aparecimento de uma constituição mais democrática, popular e radical.

Sua principal missão consiste em limpar o terreno minado pela ditadura, prepará-la para outro plantio, mais generoso e fértil. A ditadura, a "Nova República" e o bloco histórico no poder enredaram-na na "conciliação conservadora" e tentaram submetê-la, por fora e por dentro dela mesma, à "transição lenta, gradual e segura". Foi uma vitória dos constituintes "radicais" e de "esquerda" que isso não fosse levado até o fim e até o fundo. No entanto, as sementes reacionárias e conservadoras vingaram e tiveram a seu favor entidades parlamentares, como o Centrão, ou civis, como a UBE e a UDR. A minoria remou contra a corrente. Mas possui muita força. O pêndulo balançou contra a democracia, contra a Nação e anulou todas as rupturas que deveriam ser desencadeadas pela Assembléia Nacional Constituinte e, depois, a pleno vapor pela própria Constituição. (FERNANDES, 1989, p. 360-361).

Apesar do diagnóstico realista, Fernandes demonstra profundo otimismo, confiando na potência da carta constitucional em possibilitar futuras conquistas aos trabalhadores, garantindo que as reformas estruturais, então reprimidas, ocorressem.

É bem verdade que os brasileiros puderam ver, na sequência da Constituição de 1988, a criação de legislações ambientais (como a Lei de Crimes Ambientais) e protetivas dos direitos humanos e das minorias (a exemplo do Estatuto da Criança e do Adolescente, a Lei Maria da Penha, o Estatuto do Idoso, a Lei de Migração – publicada apenas em 2017, dentre outras). Todavia, assistiram e assistem, também, ao sistemático e generalizado desrespeito a tais legislações – praticamente naturalizado na cultura brasileira – e, mais recentemente, ao franco e obstinado ataque discursivo e político, por grupos de poder, contra o espírito que as norteia.

Mas os brasileiros não viram, desde 1988, a regulamentação – e, tampouco, a instalação – de reformas estruturais que implicassem, efetivamente, na reinvenção da ordem política e econômica que têm, desde as origens do Brasil, garantido a

esmagadora concentração de poder e de riquezas nas mãos dos oligarcas do país e dos países e grupos estrangeiros que por aqui atuam.

O recente avanço dos discursos e das propostas políticas de caráter ultraconservador, vinculados a movimentos religiosos moralistas, não estão desconectados das estruturas do poder soberano no Brasil. Eles evidenciam, sem máscaras e sem qualquer constrangimento, o que ele de fato é: intolerante, preconceituoso e violento.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, v. 38, jan.-abr. 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002019000100010. Acesso em: 20 set. 2019.

BARROS, Douglas Ferreira. Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de religião e direitos no Brasil contemporâneo. In: SOTO, Boris Briones; HIJERRA, Stefanie Butendieck; CAU, Cremildo António; OPAZO, Andrea Monsálvez. (org.). *Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso*. Buenos Aires: CLACSO, 2019, v. 01, p. 12-400.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

FERNANDES, Florestan. *A constituição inacabada: vias históricas e significado político*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU. *Site*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 11 maio 2020.

KALIL, Isabela Oliveira (coord.). *Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro*. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Out. 2018. Disponível em: <https://www.fespsp.org.br/upload/usersfiles/2018/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf>. Acesso em: 21 out. 2019.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Martins Fontes: São Paulo, 1998.

NOVAES, Regina. Os evangélicos e a política: reflexões necessárias. In: KUZMA, Cesar; VILLAS BOAS, Alex. (org.). *Religiões em Reforma: 500 anos depois*. São Paulo:

Paulinas, 2017, v. 1, p. 9-20.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. As bases da nova direita. In: *Novos Estudos CEBRAP*. Artigos. São Paulo, ed. 19, v. 3, dez. 1987. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-19/>. Acesso em: 11 maio 2020.

PRONER, Carol *et al* (org.). *Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula*. Bauru: Canal 6, 2017.

REVISTA EXAME. *Indignados, juristas estrangeiros pedem que STF liberte Lula*. 11 ago. 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/indignados-juristas-estrangeiros-pedem-ao-stf-que-liberte-lula/>. Acesso em 21 out 2019.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à lava-jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

EMPODERAMENTO PENTECOSTAL, ENGAJAMENTO POLÍTICO E GUERRA ESPIRITUAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-31>

Leandro L. B. Fontana¹

Introdução

"Si vis pacem para bellum."

Desejas a paz? Prepara-te, pois, para a guerra, reza o antigo aforismo latino citado acima, o qual, por paradoxal que soe poucas décadas após as experiências devastadoras das duas guerras mundiais, parece vir recobrando sua plausibilidade. Será este o "novo nome da paz"². Não apenas o conflito armado na Ucrânia tem sido legitimado teologicamente em nome de Deus e dos valores tradicionais do cristianismo com vistas a travar uma "guerra metafísica" contra o pecado e a suposta decadência civilizatória atual.³ Há, outrossim, em escala global, uma série de outras guerras culturais em curso que igualmente invocam expressões tais como Deus, pátria, família, decência e tradição judaico-cristã com o propósito de justificar o emprego da violência (física, verbal, moral, intelectual etc.). A justificativa para tal missão seria, ao que parece, a de alcançar o fim legítimo de subjugar o poder dos ímpios (das trevas, da indecência, do pecado etc.) e instaurar a soberania dos justos (dos escolhidos por Deus, do povo verdadeiro). No contexto dessas últimas, a semântica preponderantemente empregada é a da "guerra espiritual", conceito esse

¹ Pesquisador do Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Alemanha. Doutor em Teologia pelo Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Alemanha.

² Em alusão à expressão de Paulo VI em *Populorum Progressio*, n. 87.

³ SUA SANTIDADE O PATRIARCA DE MOSCOU KIRILL, Sermão do Patriarca na Catedral de Cristo Salvador na Semana Cheesefare após a Liturgia.

que tem raízes profundas na espiritualidade cristã, mas que tem sido redescoberto, adaptado e reformulado na espiritualidade carismático-pentecostal.⁴

No centro das presentes deliberações não está o objetivo de exercer uma ponderação criteriosa acerca da relação entre os meios e os fins envolvidos em tais guerras espirituais e tampouco uma validação teológica dos fins desejados ou dos meios empregados. Em primeiro plano está, ao contrário, o interesse teórico a respeito da justa medida e coordenada reflexão entre espiritualidade (cristã), racionalidade teológica e atuação política. A pertinência da investigação dessa intersecção resulta da constatação de que a motivação para o engajamento político em muitas regiões do globo nutre-se, crescentemente, de motivações transcendentais, extrapolando, assim, os limites da racionalidade política secular que têm marcado o cenário político de grande parte das democracias recentes. Constatase, assim, notadamente, um desequilíbrio ou uma recalibragem na relação entre religião e política, igrejas e estado.

A questão metodológica que se impõe diante desse interesse investigativo diz respeito à justificativa para a delimitação da intersecção entre espiritualidade, teologia e engajamento político como objeto de análise. Essa justifica-se da seguinte forma: Enquanto o primeiro plano, isto é, o da espiritualidade, está para o universo de motivações e fontes da subjetividade⁵ que transcendem a imanência, o terceiro plano, ou seja, o universo da ação política em particular e da ação humana em geral, está para a representação do script internalizado no primeiro nível diante de um público determinado. É importante esclarecer, desde já, que a ideia de script, ou roteiro, utilizada nos estudos de performance, representa o universo simbólico de que os sujeitos se servem para estruturar as suas ações. Esse universo – que é internalizado através de costumes, rituais, práticas sociais etc. – inclui as personagens com que o sujeito se identifica, os papéis que escolhe assumir, a

⁴ Os termos pentecostal, pentecostalismo e espiritualidade pentecostal serão empregados, nesse texto, com um sentido específico. Eles referem-se a um fenômeno relativamente recente no movimento pentecostal que reúne elementos da tradição pentecostal, a prática da guerra espiritual e um forte engajamento político. Para conceptualizar esse mesmo fenômeno, alguns autores têm adotado o termo neo-pentecostalismo. Num estudo recente, denominamos esse fenômeno pentecostalismo político. Aqui, porém, preferiu-se adotar os termos genéricos mencionados acima. Para uma análise mais diferenciada desse fenômeno, cf. FONTANA, L. L. B. Introduction.

⁵ Cf. TAYLOR, Ch. As fontes do self.

missão, o enredo etc. Por fim, em virtude de seu rigor epistemológico no que tange ao discurso de e sobre Deus, a teologia apresenta-se, nessa interseção, como possibilidade ímpar de confrontar tanto a espiritualidade como a ação política com o crivo teológico, regulando, assim, ambos os polos.

A indagação que norteará o presente estudo pode ser formulada nos seguintes termos: Diante da constatação de uma espécie de ressurgimento da religião nas esferas pública e política,⁶ pode-se afirmar que a religião volta à cena política para preencher uma lacuna que se formou através do paradigma secular (traduzida na ideia de decadência)? Que atores e que tipos de espiritualidade emergem com maior projeção? Que benefícios tal mudança oferece à sociedade? Há, também, riscos a serem considerados? Que diferenças isso representa em termos de promoção do bem comum, da paz e da justiça social?

Norteadas por um interesse marcadamente interdisciplinar e baseando-se nas contribuições teóricas dos estudos de performance e dos estudos de análise do discurso, a presente investigação inicia voltando a atenção para a chamada a "República Pentecostal" nigeriana, que constitui um exemplo paradigmático do fenômeno que se busca aqui compreender mais profundamente. Aqui já se torna visível o protagonismo do pentecostalismo no cenário político a nível global. Segue-se a essa descrição um esforço para compreender o imaginário espiritual que alimenta a materialização da "política pentecostal". A seguir, analisa-se algumas inconsistências da espiritualidade pentecostal, para, nas duas seções finais, empreender uma avaliação de cunho normativo à luz da função corretiva que a noção de ágape parece ter desempenhado no cristianismo primitivo.

Reconhecidamente, em face da complexidade e abrangência de uma reflexão sólida incluindo esses três níveis, essas considerações não podem senão possuir um caráter provisório e, em parte, ensaístico. Contudo, dada a relevância que tal entrelaçamento entre esses níveis vem adquirindo no debate público atual, a reflexão teológica não pode dar-se ao luxo de não se confrontar com questões dessa ordem.

⁶ BERGER, P. L. *The Desecularization of the World*; ZAPF, H.; HIDALGO, O.; HILDMANN, Ph. W. (Orgs.). *Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion*.

Espiritualidade pentecostal e política

A república pentecostal

Em sua obra "A República Pentecostal",⁷ o sociólogo nigeriano Ebenezer Obadare analisa a convergência que se deu, em seu país natal, entre a ascensão do pentecostalismo à sede do governo através da presidência de Olusegun Obasanjo, pentecostal declarado, e a fundação da quarta república nigeriana em 1999.⁸ Para que isso fosse possível, Obadare aponta, especialmente, dois fatores de natureza conjuntural e um fator específico decisivo. A nível conjuntural ele observa uma mudança na linha tradicionalmente adotada pela Associação Cristã da Nigéria (CAN)⁹ no que diz respeito ao seu papel como força política. Sua postura política norteava-se por dois princípios fundamentais: (a) por defender um estado secular, em face dos conflitos religiosos locais, e (b) por não compreender o seu papel político como agência moralizadora do estado e da nação. Em ambos os quesitos, as forças políticas islâmicas do norte do país divergiam, visto que interpretavam a primeira como um alinhamento com a compreensão da relação estado-religião das potências ocidentais colonizadoras e a segunda como incompatível com a visão islâmica da unidade entre governo, jurisprudência, moralidade e religião. Todavia, ao longo dos anos 1990, devido a uma série de eventos políticos, incluindo a moralidade questionável e o apego ao poder por parte das elites islâmicas do Norte, criou-se um consenso entre as principais lideranças cristãs do país, de que os cristãos deveriam assumir um papel mais ativo e competitivo na política.¹⁰ Como fator específico e decisivo, no entanto, Obadare aponta a liderança assumida pelo movimento pentecostal tanto no jogo político como no remodelamento da religiosidade cristã do país. Decisivos foram, destarte, em sua opinião, a escolha de Obasanjo como

⁷ OBADARE, E. Pentecostal Republic. Para uma versão resumida da análise que se segue, cf. OBADARE, E. Pentecostalism and Politics in Nigeria.

⁸ Devido ao limite de espaço, só será possível analisar a transição para e o início do governo de Olusegun Obasanjo (1999-2007, dois mandatos). Uma análise do governo do segundo presidente pentecostal, Goodluck Jonathan, teria sido igualmente instrutiva. Para uma visão geral sobre essa presidência, cf. OBADARE, E. Goodluck the Performer.

⁹ A Christian Association of Nigeria, CAN na sua sigla em inglês, é uma associação ecumênica que congrega uma variedade de denominações cristãs na Nigéria.

¹⁰ OBADARE, E. Pentecostal Republic, p. 47-49.

candidato e a encenação da piedade pentecostal ao longo de sua campanha eleitoral e do primeiro mandato.

Na leitura de Obadare, tanto a candidatura como a presidência de Obasanjo foram sido deliberadamente encenadas nos moldes de uma narrativa pentecostal construída, caracterizando-o como o "messias" enviado por Deus para libertar o seu povo oprimido pelas elites do Norte.¹¹ Dessa narrativa fariam parte, entre outros elementos, o fato de Obasanjo ter sido preso injustamente qual vítima do sistema, a sua biografia pessoal, que, devido às suas origens humildes, personifica como ninguém a teologia da prosperidade, e a sua atitude pessoal de submissão completa a Deus. Mais decisivos que essa narrativa, no entanto, para imprimir a marca do pentecostalismo no governo de Obasanjo, foram medidas tais como a de organizar cultos cristãos regulares para orar pela Nigéria, tão logo ele ocupou a Villa Presidencial de Aso Rock e a de converter uma quadra de squash em uma capela para os cultos dominicais.¹² A esses dois gestos atribuiu-se, no imaginário pentecostal, um profundo poder simbólico, uma vez que os espaços do poder, tanto físicos como espirituais, passavam a ser tomados das forças satânicas e a ser ocupados pelos escolhidos de Deus.¹³ Abria-se, assim, o caminho para a instauração de uma República Pentecostal. A questão que se levanta é por que esses gestos e essa narrativa exerceram tamanha repercussão na população nigeriana (cristã).

A Teologia do Domínio

A cientista política canadense Ruth Marshall considera tais gestos como sendo constitutivos do pentecostalismo nigeriano em particular e do movimento pentecostal em geral.¹⁴ Esses gestos dão expressão simbólica e visibilidade pública ao que se convencionou denominar "guerra espiritual". Embora a ideia de guerra ou combate espiritual, entendida como parte do caminho espiritual individual, não seja, de forma alguma, alheia ao cristianismo, a sua aplicação nas esferas política e

¹¹ *Ibid.*, p. 51–52; cf. também MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 217.

¹² OBADARE, E. *Pentecostal Republic*, p. 62.

¹³ Obadare cita os testemunhos de alguns ministros do governo de Obasanjo que corroboram essa afirmação (cf. *Ibid.*, p. 63–64).

¹⁴ MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 204.

pública é um fenômeno recente.¹⁵ Nutre-se de uma cosmologia dualista de cunho maniqueísta que imagina o mundo como um campo de batalha no qual as forças do bem, representadas pelos renascidos no espírito, os filhos da luz, avançam combatendo e exercendo domínio sobre as forças do mal, representadas por satanás e seus exércitos, que assolam o mundo.¹⁶ Por isso, alguns autores preferem o termo "teologia do domínio" (*dominion theology*), que é de maior abrangência.¹⁷ O fator crucial para compreender essa cosmologia é a relação de total dependência a que o mundo material está submetido em relação ao mundo espiritual. Conseqüentemente, as causas reais para doenças, pobreza, vícios, o problema do mal etc. devem ser procuradas e combatidas no plano espiritual.¹⁸

Muito embora a compreensão de que o batismo do Espírito Santo – núcleo dos movimentos de reavivamento espiritual do início do século XX – viria acompanhado de sinais extraordinários como a cura e a libertação (de espíritos malignos), esses não eram, na espiritualidade pentecostal, tão centrais quanto aquele.¹⁹ Atribui-se ao teólogo norte-americano Charles Peter Wagner e ao movimento por ele iniciado, a *New Apostolic Reformation*, a reelaboração e difusão das práticas de guerra espiritual, que já eram conhecidas em contextos evangélicos e pentecostais e que, a partir de então (nos anos 1990) recebiam o acréscimo da prática de mapeamento espiritual (*spiritual mapping*).²⁰ Esse acréscimo consistiu em afirmar que existiriam espíritos particulares territorializados que exerceriam "[...] algum tipo de autoridade espiritual sobre prédios, bairros, cidades ou até mesmo nações."²¹ Ao organizar, pois, vigílias de oração pela Nigéria, ou converter a quadra de squash em uma capela na Aso Villa, o presidente nigeriano Olusegun Obasanjo servia-se desse imaginário religioso, veiculando a ideia de que estaria ocupando o centro do poder de seu país tanto física como espiritualmente. Expulsava-se, assim, os demônios que se haviam

¹⁵ ONYINAH, O. *Spiritual Warfare*, p. 322.

¹⁶ WARREN, E. J. *Cosmology*, p. 156.

¹⁷ Cf., especialmente, HEUSER, A. *Outlines of a Pentecostal Dominion Theology*, p. 187–246.

¹⁸ WARIBOKO, N. *Nigerian Pentecostalism*, p. 119. Sobre a arquitetura do conceito de guerra espiritual, cf. WAGNER, C. P. *Warfare Prayer*; WAGNER, C. P. *Dominion*; BIALECKI, J. *A Diagram for Fire*, p. 145–165; O'DONNELL, S. J. *Passing Orders*; MARIANO, R. *Neopentecostais*, p. 109–121; MARSHALL, R. *Destroying arguments and captivating thoughts*.

¹⁹ ONYINAH, O. *Spiritual Warfare*, p. 321.

²⁰ BIALECKI, J. *Wagner, Charles Peter*, p. 655–656.

²¹ *Ibid.*, p. 655.

instalado na sede presidencial durante os anos de governos islâmicos e ditaduras militares que haviam precedido a “República Pentecostal”.²²

Encenando poder

A chave antropológica com a qual Abimbola Adelakun interpreta esses fenômenos no âmbito da esfera pública é a da performance, da encenação.²³ Vale-se, para tal, da argumentação de Nimi Wariboko, para quem “[a] política é assombrada por aquilo que exclui, inclui, expressa ou reprime.”²⁴ Toda ação política surte efeitos. Tanto mais profunda é a repercussão de gestos políticos simbólicos. Em certa medida, essa intuição tem paralelos significativos com o que Joanildo Burity, atentando ao contexto brasileiro e esforçando-se em captar dinâmicas de empoderamento de minorias sociais em busca de reconhecimento na esfera pública, tem chamado de minoritização.²⁵ Reconhecer, portanto, no discurso de guerra espiritual, o peso do contexto pós-colonial da segunda metade do século XX, que compreende falência política e instabilidade social, é imperativo para compreender o que os diversos atores sociais encenam na esfera pública. Para Ruth Marshall, trata-se, em última análise, do esforço pela conquista e exercício da soberania.²⁶ “A promessa de poder espiritual e de acesso democrático a ele não é uma questão trivial em uma sociedade em que as pessoas ficam constantemente sujeitas à opressão e sentem cotidianamente uma profunda impotência.”²⁷ Para Wariboko, o que está em jogo, para essas pessoas, é tão vital que estão dispostas a lutar como se estivessem em situação de guerra.

Adelakun chama atenção, no entanto, com base nos achados de sua pesquisa etnográfica, para o perigo de reduzir essas dinâmicas sociais a uma espécie de

²² OBADARE, E. Pentecostal Republic, p. 62–63.

²³ Aqui é, evidentemente, imperativo superar a conotação negativa que há séculos assola a ideia de encenação. Trata-se, em última análise, de superar o preconceito contra o mundo da teatralidade, que, desde as suas origens gregas, não diz respeito ao universo da ilusão, do engano, mas de uma reelaboração e representação da realidade tal como vivenciada pelos indivíduos de uma determinada comunidade. Cf. BARISH, J. A., *The Antitheatrical Prejudice*, p. 155–158; FREEMAN, L. A. *Antitheatricality and the Body Public*.

²⁴ WARIBOKO, N. *Nigerian Pentecostalism*, p. 145, tradução própria.

²⁵ BURITY, J. *Minoritização, Glocalização e Política*, p. 48–49.

²⁶ MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 169–170.

²⁷ WARIBOKO, N. *Nigerian Pentecostalism*, p. 34–35, tradução própria.

racionalidade instrumental com vistas a conquistar o poder. O objetivo de engajar-se politicamente não seria, segundo ela, a conquista do poder. Ao contrário, ela constata no pentecostalismo nigeriano uma coincidência quase que absoluta entre meios e fins, entre ação e intenção.²⁸ Visto que, no universo pentecostal, todas as mudanças reais e eficientes ocorrem, primeiramente, no plano espiritual, e se tornam, simultânea ou posteriormente, manifestas no mundo material, ao performarem (exercerem), em nome de Jesus Cristo, o seu poder espiritual sobre espíritos malignos ou sobre as forças do mal, esses cristãos já visualizam o invisível.²⁹ Já entreveem a vitória parcial de Cristo sobre satanás e seus exércitos. Meios e fins coincidem, o sujeito é absorvido pela performance. Ocorre, segundo Adhlakun, uma identificação quase absoluta com o poder (espiritual). Pentecostais são “pessoas de poder”, pessoas permanentemente realizando performances de poder.³⁰ Sua identidade é determinada menos pela diferença em relação ao outro (*othering*) e mais pelas suas performances de poder (espiritual). Ora, se performances de poder passam a tornar-se o marcador da própria identidade no confronto com o outro, o sujeito pentecostal incorpora essa prática no seu *habitus* social de modo a tornar-se incapaz de não encenar domínio, controle e poder.³¹

Dos riscos de perder-se no poder

Do exposto até aqui, resultam, sobretudo, três consequências que merecem ser destacadas, cada qual em um nível diferente: subjetivo, político e teológico. A primeira delas se dá no plano subjetivo e compreende dois aspectos: (a) a subjetivação do indivíduo – ou formação do sujeito – e (b) a supressão do self. Para Marshall, que analisa o pentecostalismo a partir do instrumentário teórico foucaultiano, a prática pentecostal dispõe de uma série de dispositivos propícios ao desencadeamento de processos de subjetivação.³² Trata-se da passagem de um indivíduo – imerso numa massa de outros indivíduos – para um sujeito soberano

²⁸ ADEHLAKUN, A. A. *Performing Power in Nigeria*, p. 4.

²⁹ WARIBOKO, N. *Nigerian Pentecostalism*, p. 17–18.

³⁰ ADEHLAKUN, A. A. *Performing Power in Nigeria*, p. 2–4.

³¹ *Ibid.*, p. 4. Para o conceito de *habitus*, cf. BOURDIEU, P. *Razões práticas*.

³² Para o que segue, cf. MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, cap. 4.

(usando a linguagem filosófica), ou para um cidadão dotado de direitos (usando a linguagem política), para uma pessoa com identidade (usando a linguagem sociológica). Além do reconhecimento social, já apontado acima, Althusser e outros teóricos da formação do sujeito, indicam como principal ingrediente o fato do indivíduo ser aclamado, interpelado, abordado por um outro sujeito. Ao ser interpelado, o indivíduo é reconhecido e se experiencia como sujeito. Quando esta interpelação está inserida em um discurso religioso no qual alguém é interpelado por Deus, chamado por Deus, o indivíduo se experiencia igualmente como sujeito. Concomitante a esse, está o elemento da subjugação. Não há subjetivação sem subjugação (a um estado, à lei, a uma autoridade etc.). Ao submeter-se completamente a Deus – ao invés de, por exemplo, subjugar-se apenas ao Estado como fonte de subjetividade – o cristão pentecostal faz a experiência de uma subjetividade mais abrangente e incondicional. Assim, o recurso à transcendência permite uma transformação radical do sujeito, incluindo uma ruptura total com o seu passado e um comprometimento total com a guerra contra o mal e a transformação do mundo. No entanto, a autoidentificação com o poder, conjugada com as constantes performances que essa identidade exige, desencadeiam, na análise de Adalakun, a supressão do self. O lugar do self, incluindo a subjetividade moral, é ocupado pelas performances de poder.³³ Ocupar espaços de poder, estar no controle, exercer domínio sobre o que é identificado como maligno e demoníaco passa a ser a máxima do *habitus* pentecostal.

Tais deslocamentos no plano subjetivo geram novas consequências no plano político. A semântica religiosa da vitória sobre as forças do mal, do domínio, traduz-se, no âmbito e na linguagem política, no desejo de soberania (política), como indicado acima. Para Marshall, contudo, “[a] concepção de soberania pentecostal é incapaz de estabelecer a distinção entre poder e direito ou, dito em termos religiosos, entre graça e obras ou lei.”³⁴ Enquanto a noção secular de poder político condiciona o seu exercício à sua conformidade como o direito, não estando o segundo jamais subjugado a um ser supremo, pessoa ou instituição, a relação entre poder e direito é suspensa pela irrupção do milagre, do sobrenatural. Esse, fruto da graça, serve como

³³ ADELAKUN, A. A. *Performing Power in Nigeria*, p. 3.

³⁴ MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 211.

autenticação da verdade e autoridade, interrompendo, de um lado, a relação dialética entre poder e direito e estabilizando, por outro lado, a soberania reivindicada pelos destinatários da graça e operadores de milagres.³⁵ Governo, no imaginário ideal-típico pentecostal, equivale a instaurar o tempo messiânico, no qual a lei e o natural são destronados com violência pelo milagre e pela anomia. Estão postas, assim, as condições para o estado de exceção, tão criticado na inteira obra de Giorgio Agamben, cuja base teológica é uma interpretação messiânica do presente. “O messiânico é a instância – tanto na religião como no direito – de uma exigência de cumprimento [...]” por meio da abreviação da distância infinita e irreconciliável – ao menos neste mundo – entre origem e fim.³⁶ A segunda deficiência constatada por Marshall na espiritualidade política pentecostal diz respeito à sua incapacidade de formar comunhão, *ecclesia*. Visto que cada sujeito pentecostal é empoderado tanto a desejar e exercer poder quanto a discernir por si próprio acerca da aplicação do direito, a única forma de reconhecimento de uma autoridade em torno da qual uma comunidade pode vir a formar-se, é através do milagre, do poder potente e aterrador da graça. Nada, no fundo, é capaz de manter os laços na comunidade salvo a ameaça do poder das trevas e o desejo de permanecer em torno do poder de Deus. Além disso, há de se contar com o risco constante de se tornar refém do encanto com as obras de taumaturgos autoritários visando monopolizar o poder da religião e da graça.³⁷

Por fim, resta voltar a atenção para as implicações teológicas dessa espiritualidade. A coincidência entre meios e fins, constatada por Adelakun no plano performativo, corresponde, no plano teológico, à equivalência entre promessa escatológica e ação teológica, entre já e ainda não, entre graça e obras. Denominada “escatologia superrealizada”,³⁸ essa compreensão da relação entre história e redenção, tempo presente e escatologia, tem encontrado muita ressonância no movimento pentecostal, particularmente em igrejas de expressão neocarismática e neopentecostal. Nela confluem teologia do domínio, guerra espiritual e teologia da

³⁵ *Ibid.*, p. 212.

³⁶ AGAMBEN, G. *Il tempo che resta*, p. 126.

³⁷ MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 214.

³⁸ HUNT, S. *Forcing the Kingdom*, p. 245–275; SCOTLAND, N. *From the “not yet” to the “now and the not yet”*; WESSINGER, C. (Org.), *The Oxford Handbook of Millennialism*.

prosperidade quais níveis diversos de um mesmo edifício teológico. Não raro, alicerça-se esse edifício sobre abordagens pós-milenaristas da história da salvação. Isso equivale dizer que a humanidade já se encontra na última dispensação e que o reinado de Cristo já iniciou, estando, aqui e agora, em estado de expansão, o que, evidentemente, desautoriza qualquer esperança escatológica e incita à ação (política) imediata.³⁹ Por fim, se a certeza da verdade, da autoridade e da graça só emerge no encontro com o milagroso, com o extraordinário, torna-se impossível instituir a verdade dogmática ou *reflexivamente*. Ela deve ser construída sempre de novo *performativamente*, isto é, encenadamente, visualmente. Heuser denomina essa prática teológica “hermenêutica ocular”,⁴⁰ uma hermenêutica em constante tensão com uma hermenêutica reflexiva. De fato, ao sugerir “uma epistemologia afetiva, narrativa, explicitamente alicerçada em formas manifestas da espiritualidade pentecostal”,⁴¹ James K. A. Smith estabelece, em sua obra filosófica “pensando em línguas”, uma criteriologia para a validação da verdade dentro da qual uma “compreensão afetiva” deve ter primazia sobre argumentos racionais que, via de regra, carecem de uma vinculação afetiva com o sujeito pensante.⁴² Na tradição pentecostal, tende-se sugerir, no lugar da ortodoxia, uma *ortopatia*, isto é, uma reta paixão como critério epistemológico fundamental.⁴³

Da necessidade de normatividade para espiritualidades cristãs

Avaliando performances

Até aqui, procurou-se expor, minimamente, o imaginário, a semântica e a prática da guerra espiritual – ou da teologia do domínio –, buscando compreendê-la à luz de sua implementação concreta nos assim-chamados “governos pentecostais” da Nigéria. O que não se fez, até então, foi uma avaliação do impacto da espiritualidade pentecostal na política nigeriana e, tampouco, uma confrontação de

³⁹ Cf. HUNT, Forcing the Kingdom.

⁴⁰ HEUSER, A. Outlines of a Pentecostal Dominion Theology, p. 208; HEUSER, A. „Visionäres Branding“.

⁴¹ CASTELO, D. Pentecostal Theology as Spirituality, p. 34.

⁴² SMITH, J. K. A. Thinking in Tongues, p. 26–27.

⁴³ COLLE, R. D. Aesthetics and Pathos in the Vision of God, p. 107–110.

cunho teológico-normativo de seus princípios (cristãs) norteadores. O grande desafio consiste, porém, em como estabelecer um tal diálogo, uma vez que seus interlocutores se encontram em patamares diversos, embora não desconexos. Ao passo que a teologia opera, fundamentalmente, no nível lógico, racional, argumentativo e cognitivo, a ideologia, que, na visão de Althusser,⁴⁴ constitui o fundamento de projetos de subjetivação e práticas performáticas, toca o âmbito dos afetos, da existência. Tal como a questão da teatralidade, da encenação, expostas acima, a noção de ideologia também precisa ser compreendida nesse caso em seu sentido analítico, neutro, e não depreciativo. Muito embora a ideologia não constitua a totalidade das técnicas de disciplinamento e subjetivação recorrentes em processos performativos de formação da subjetividade,⁴⁵ ela representa o âmbito da racionalidade, da argumentação e da validação epistemológica do universo performativo adotado. Cabe ainda salientar, que qualquer ideologia – tal como compreendida por Althusser, Austin, Butler etc. – é tanto mais efetiva e atraente quanto mais estiver inserida em *rituais* concretos. Esses como que validam os conteúdos da daquela. O ritual “[...] produz a crença que parece estar ‘por trás’ dele.”⁴⁶ Compreendidas nesse sentido, ideologias jamais podem ser questionadas, visto que são constantemente validadas como verdade durante uma série de performances ritualizadas, as quais são executadas regularmente e acabam por imunizar o substrato ideológico a elas subjacente.⁴⁷ Como tal, a ideologia pode ser comparada a uma voz que, à semelhança da voz de Deus, em razão de seu ímpeto existencial profundo, interpela o sujeito de tal modo que este não lhe seja capaz de resistir.⁴⁸

De fato, conforme exposto acima com base na pesquisa de Adlakun (seção 2.3), as diversas formas de performance ou encenação de empoderamento dos sujeitos pentecostais com o poder do Espírito Santo com vistas a exercer domínio

⁴⁴ ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses, p. 222–224.

⁴⁵ MARSHALL, R. Political Spiritualities, p. 128.

⁴⁶ BUTLER, J. Excitable Speech, p. 25; ver também ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses, p. 168; MARSHALL, R. Destroying arguments and captivating thoughts, p. 109.

⁴⁷ Isso não implica afirmar, de forma alguma, que tal ritualização performativa seja algo particularmente pentecostal. Qualquer análise das diversas formas de religiosidade popular católica com base em estudos de performance constatará instrumentos de subjetivação e validação dogmática semelhantes.

⁴⁸ BUTLER, J. Excitable Speech, p. 31.

sobre as forças do mal – através de expulsão de demônios, curas de doenças, sessões de libertação, profecias etc. – tornam a teologia do domínio plausível e imune a qualquer questionamento de sua “evidência”. Em termos teológicos ou analíticos, o que se observa, no pentecostalismo, em linhas gerais, é o deslocamento de uma hermenêutica textual – que é normativa em vertentes como o catolicismo, protestantismo etc. – para uma hermenêutica ocular⁴⁹. Dito de outro modo, o que se constata, aqui, não é apenas uma discrepância fundamental relativa aos critérios de validação epistemológica, mas também entre os níveis de aderência existencial. Consequentemente, uma teologia acadêmica “objetiva” tende a ser cega para o fato de que os sujeitos que abraçam a teologia da guerra espiritual necessitam dela para sobreviver em determinados contextos e, quando interpelados por ela, são incapazes de resistir às suas promessas de prosperidade, salvação e vida plena.

Por outro lado, desvelar o *Sitz im Leben* dessa espiritualidade não implica estabelecer uma relação de equivalência entre normatividade e pragmatismo, de modo que os efeitos práticos de uma determinada teoria ou espiritualidade sejam determinantes para a validação epistemológica. Uma objeção a tal visão pragmatista da realidade se dá no fato de que todos os autores nigerianos supracitados constataam, ao lado dos enormes benefícios da espiritualidade pentecostal para a articulação e formação de subjetividades, desafios preocupantes. Marshall e Obadare convergem na constatação de que o governo inaugural da República Pentecostal nigeriana, liderado por Olusegun Obasanjo, não teve impacto algum em agendas como o combate à corrupção, o desenvolvimento de políticas públicas de redistribuição de renda ou acesso a direitos constitucionais ou mesmo na diminuição das taxas de criminalidade e violência.⁵⁰ Aliás, a questão da violência passa para um outro patamar de impacto na sociedade, uma vez que é produzida não apenas em práticas violentas, mas no universo da linguagem, da oração e da piedade pentecostal, de modo que orar torna-se uma arma contra os inimigos da luz.⁵¹ A esse respeito, Wariboko observa, no imaginário pentecostal nigeriano, uma incompatibilidade irreconciliável entre pentecostalismo o mandamento do amor,

⁴⁹ Termo cunhado e trabalhado por HEUSER, A. *Outlines of a Pentecostal Dominion Theology*.

⁵⁰ MARSHALL, R. *Political Spiritualities*, p. 217–218; OBADARE, E. *Pentecostal Republic*, p. 141–156.

⁵¹ MARSHALL, R. *Destroying arguments and captivating thoughts*, p. 94–96.

tanto na sua nuance de amor ao próximo quanto na de amor ao inimigo, dado que o outro sempre deve ser visto com suspeição pela possibilidade de estar sujeito a poderes malignos.⁵² O radicalmente outro é, e permanece, um inimigo a ser eliminado, seja pela conversão, seja pela violência discursiva. Não surpreende, portanto, segundo Adhlakun, que mesmo em momentos tão dramáticos como a Pandemia de COVID-19 muitos líderes pentecostais se tenham demonstrado tão insensíveis ao sofrimento da população. Primeiramente, insistiam que teriam poder para afastar essa praga da sociedade nigeriana e, após meses de insucesso nessa retórica, aderiram a teorias conspiratórias que se demonstraram ineficientes no combate à pandemia mesmo do ponto de vista performático.⁵³

O ágape como fruto do Espírito Santo

Com o advento do pentecostalismo, ocorre uma redescoberta dos dons e carismas do Espírito tais como elencados por Paulo em sua carta aos Coríntios (1 Cor 12,4-11). Eles certamente atestam a vitalidade, a força (δύναμις) e o poder do Espírito Santo (Atos 1,8) que renova a face da terra (Salmo 104/103, 30). À espiritualidade pentecostal deve-se essa abertura radical para a atuação do Espírito. A teologia paulina dos carismas não pode, contudo, ser caracterizada como “bloco errático” na teologia neotestamentária. É possível constatar ecos e paralelos significativos em passagens dos evangelhos sinóticos nas quais Jesus envia os seus discípulos como “ovelhas entre os lobos” para expulsar demônios, curar os doentes e operar uma série de outros sinais extraordinários do poder de Deus e da chegada do seu Reino (Mc 6,7-13; Lc 10,1-24). Sinais cujo efeito é a queda do próprio Satanás do céu como um raio (Lc 10,18b).

Para além do debate sobre se esses sinais devem ser compreendidos literalmente ou metaforicamente (nos moldes da hermenêutica textual), cabe atentar, aqui, para o fato que ambas as tradições (sinótica e paulina) parecem conhecer essa ideia/tradição da manifestação do poder (δύναμις) do Espírito (de Deus) através de sinais e prodígios. Contudo, ambas as tradições parecem transmitir, ao lado das

⁵² WARIBOKO, N. Nigerian Pentecostalism, p. 258–259.

⁵³ ADEHLAKUN, A. A. Performing Power in Nigeria, p. 236–237.

passagens citadas, chaves de leitura para compreender sob qual luz esses sinais devem ser compreendidos. Não parece trivial, por exemplo, constatar que tanto o capítulo 12 da primeira carta de Paulo aos Coríntios, que trata dos carismas, quanto a perícopos lucana do envio dos 72 discípulos (Lc 10,1-24) são seguidas, respectivamente, pelo hino à caridade e pelo mandamento do amor, em ambos os casos através do termo grego ἀγάπη. A noção neotestamentária de ἀγάπη parece, pois, exercer a função de calibragem dos diversos modelos soteriológicos transmitidos concomitantemente na tradição e nos escritos neotestamentários, impondo-se, assim, como elemento normativo do cristianismo.⁵⁴ Não obstante as ameaças aterrorizantes de Lc 10,13-15, o julgamento parece ser adiado para o tempo escatológico, de modo que a resposta de Jesus aos “filhos trovão”, indignados com a rejeição deliberada dos samaritanos aos discípulos (Lc 9,53-55), não é o aniquilamento e tampouco a vingança. Antes, consiste em constatar que o ἀγάπη é o sinal mais potente da salvação de Deus e da chegada de seu Reino, o fruto do Espírito por excelência (1 Cor 13,13b) do qual mesmo os samaritanos, odiados pelos judeus, são capazes (Lc 10,25-37).

Mais do que empreender, agora, uma hermenêutica textual neotestamentária, que seria, conforme o exposto, contraproducente, trata-se de descobrir um princípio teológico neotestamentário com a mesma dinâmica (δύναμις, força) performativa da teologia do domínio e com a capacidade normativa de calibrar espiritualidades de matriz cristãs com impacto político.⁵⁵ Por mais sedutores que argumentos como o de Wariboko, expostos acima, de que em contextos pós-coloniais, marcados pelo sofrimento e pela impotência constantes, a teologia do domínio teria um apelo irresistível, há que se analisar com maior cautela. Erico Hammes cita, por exemplo, como testemunhas da paz e do amor agápico não violento Gandhi e Martin Luther King Jr.,⁵⁶ que chegaram, inclusive, a liderar movimentos em contextos de opressão e sofrimento semelhantes à realidade nigeriano. A prática agápica, aliás, sempre

⁵⁴ Para uma visão geral sobre a função teológico-normativa da noção de ἀγάπη em soteriologias tanto neotestamentárias como contemporâneas, cf. FONTANA, L. L. B. Love and You Shall Live.

⁵⁵ Um esforço notável, nesse sentido, entre os teólogos pentecostais, segue sendo: YONG, A. Spirit of Love.

⁵⁶ HAMMES, E. Mística e espiritualidade da paz e não violência.

exerceu, desde o cristianismo primitivo uma fascinação enorme em razão de sua radicalidade e poder ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) na vida de indivíduos e comunidades.

Considerações finais

A presente reflexão identificou o pentecostalismo como novo ator político a nível global e procurou compreender a sua "espiritualidade política" (R. Marshall) à luz da assim chamada "República Pentecostal" (E. Obadare) nigeriana. O que se constata a partir desse exemplo não é um ressurgimento da religião devido a deficiências do paradigma secular. Os fatores de ordem conjuntural identificados como propiciadores da ascensão do cristianismo/pentecostalismo ao poder político parecem ser muito mais contingentes do que necessários. Não se identifica, portanto, nesse contexto, uma necessidade política de mais transcendência ou religião. No centro da cena política nigeriana está, antes de mais nada, o conflito entre norte e sul e entre muçulmanos e cristãos. Este estudo bibliográfico mostrou, ademais, que o grande diferencial oferecido pelo pentecostalismo é uma espiritualidade permeada pelo imaginário da teologia do domínio que envolve uma série de rituais, um vocabulário próprio e um script para a ação. Nesse contexto, a performance do poder torna-se chave para processos de subjetivação e empoderamento. Todos os autores analisados constatam os efeitos que esse empoderamento exerce na vida das pessoas que aderem a essa espiritualidade.

A avaliação feita pelos autores dos mandatos tanto de Obasanjo como de Jonathan em termos de benefícios para a sociedade nigeriana é, contudo, crítica. Entre os desafios que esse fenômeno apresenta, os autores apontam, no plano subjetivo, para uma espécie de supressão do self em virtude da obsessão de poder, colocando inclusive a moralidade em segundo plano. No plano político observa-se uma tendência a desvincular o poder das categorias do direito e da justiça, com tendência a uma visão do poder messiânica e espetacular, muito embora não se constate traços teocráticos em função da incapacidade do pentecostalismo de estabelecer autoridade ou comunidade a não ser através do milagre, o que leva a uma atomização do movimento. Por fim, no âmbito teológico observa-se a emergência de uma "escatologia superrealizada" que tende a promover um

engajamento político militante e violento que se tem demonstrado incapaz de amar, tanto o próximo como o inimigo. Aliás, a produção de violência verbal explícita e deliberada no âmbito da oração e da política é um dos elementos preocupantes dessa expressão do pentecostalismo e precisa ser confrontada com os dispositivos normativos do cristianismo. Propôs-se como elemento corretivo o conceito de ágape neotestamentário, que parece constituir a grande contribuição do cristianismo para a construção de sociedades justas e pacíficas e para a superação da violência em todas as suas formas.

Referências

ADELAKUN, A. A. *Performing Power in Nigeria: Identity, Politics, and Pentecostalism*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

ALTHUSSER, L. *Ideology and Ideological State Apparatuses*. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trad. Ben Brewster. 1. ed. New York/London: Monthly Review Press, 1971, p. 127–186.

BARISH, J. A. *The Antitheatrical Prejudice*. Berkeley: University of California Press, 1981.

BERGER, P. L. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In: BERGER, P. L. (Org.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 1–18.

BIALECKI, J. *A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement*. Oakland: University of California Press, 2017.

BIALECKI, J. Wagner, Charles Peter. In: WILKINSON, M. (Org.). *Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism*. Leiden/Boston: Brill, 2021, p. 654–656.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 9. ed. Campinas: Papirus, 2008.

BURITY, J. *Minoritização, Glocalização e Política. Para Uma Pequena Teoria da Translocalização Religiosa*. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 30, n. 2, p. 31–73, 2015.

BUTLER, J. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

CASTELO, D. Pentecostal Theology as Spirituality: Explorations in Theological Method. In: VONDEY, W. (Org.). *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. London: Routledge, 2020, p. 29–39.

COLLE, R. D. Aesthetics and Pathos in the Vision of God: A Catholic–Pentecostal Encounter. *Pneuma*, v. 26, n. 1, p. 99–117, 2004.

DAVIE, G. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1994.

FONTANA, L. L. B. Introduction. In: FONTANA, L. L. B.; LUBER, M. (Orgs.). *Political Pentecostalism: Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2021, p. 9–23. (*Weltkirche und Mission*, 17).

Disponível em:

<https://www.verlagpustet.de/sites/pustet.verlagsweb.de/files/publications/political_pentecostalism.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

FONTANA, L. L. B. *Love and You Shall Live: Christian Soteriology in the Light of Interreligious Dialogue and the Biblical Notion of Agape*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2019.

FREEMAN, L. A. *Antitheatricality and the Body Public*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

HAMMES, E. Mística e espiritualidade da paz e não violência. *Revista Pistis Praxis*, v. 7, n. 1, p. 65–82, 2015.

HEUSER, A. Outlines of a Pentecostal Dominion Theology. In: FONTANA, L. L. B.; LUBER, M. (Orgs.). *Political Pentecostalism: Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2021, p. 187–246. (*Weltkirche und Mission*, 17). Disponível em: <https://www.verlagpustet.de/sites/pustet.verlagsweb.de/files/publications/political_pentecostalism.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

HEUSER, A. „Visionäres Branding“: Zur okularen Hermeneutik politischer Theologie in afrikanischen Megakirchen. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 36, n. 1, p. 86–109, 2019.

HUNT, St. *Forcing the Kingdom. The “Over-realised” Eschatology of Contemporary Christian Post-Millenarianism*. In: HUNT, St. (Org.). *Handbook of Global Contemporary Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 2016, v. 2. *Movements, Institutions, and Allegiance*, p. 245–275. 2v. (*Brill handbooks on contemporary religion*, 10).

MARIANO, R. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MARSHALL, R. Destroying arguments and captivating thoughts: Spiritual warfare prayer as global praxis. *Journal of Religious and Political Practice*, v. 2, n. 1, p. 92–113, 2016.

MARSHALL, R. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

OBADARE, E. Goodluck the Performer. *Performance Matters*, v. 3, n. 1, p. 103–111, 2017.

OBADARE, E. *Pentecostal Republic: Religion and the Struggle for State Power in Nigeria*. London: Zed Books, 2018.

OBADARE, E. Pentecostalism and Politics in Nigeria: A Synoptic Essay. In: FONTANA, L. L. B.; LUBER, M. (Orgs.). *Political Pentecostalism: Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2021, p. 25–51. (Weltkirche und Mission, 17). Disponível em: <https://www.verlag-pustet.de/sites/pustet.verlagsweb.de/files/publications/political_pentecostalism.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

O'DONNELL, S. J. *Passing Orders: Demonology and Sovereignty in American Spiritual Warfare*. New York: Fordham University Press, 2021.

ONYINAH, O. Spiritual Warfare: The Cosmic Conflict Between Good and Evil. In: VONDEY, W. (Org.). *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. London: Routledge, 2020, p. 321–331.

PAULO VI. *Populorum Progressio*. Carta Encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. Vatican.va. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 23 nov. 2022.

SCOTLAND, N. From the “not yet” to the “now and the not yet”: Charismatic Kingdom Theology 1960-2010. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 20, n. 2, p. 272–290, 2011.

SMITH, J. K. A. *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

SUA SANTIDADE O PATRIARCA DE MOSCOU KIRILL. Sermão do Patriarca na Catedral de Cristo Salvador na Semana Cheesefare após a Liturgia. Site oficial do Patriarcado de Moscou (em Russo). Disponível em: <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>>. Acesso em: 30 jan. 2023.

TAYLOR, Ch. As fontes do self: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

WAAIJMAN, K. Handbuch der Spiritualität. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2005. 3v.

WAGNER, C. P. Dominion! How Kingdom Action Can Change the World. Grand Rapids: Chosen Books, 2008.

WAGNER, C. P. Warfare Prayer: How to Seek God's Power and Protection in the Battle to Build His Kingdom. Ventura: Regal Books, 1992.

WARIBOKO, N. Nigerian Pentecostalism. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2014. (Rochester studies in African history and the diaspora, 62).

WARREN, E. J. Cosmology. In: WILKINSON, M (Org.). Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism. Leiden/Boston: Brill, 2021, p. 155–158.

WESSINGER, C (Org.). The Oxford Handbook of Millennialism. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

YONG, A. Spirit of Love: A Trinitarian Theology of Grace. Waco: Baylor University Press, 2012.

ZAPF, H.; HIDALGO, O.; HILDMANN, Ph. W. (Orgs.). Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Wiesbaden: Springer VS, 2018. (Politik und Religion).

QUESTÕES DE TEOLOGIA E INTERDISCIPLINARIDADE
QUESTIONS OF THEOLOGY AND INTERDISCIPLINARITY

O “PRESCRITO” E O “VIVIDO” NA TEOLOGIA E NA HISTÓRIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-32>

Geraldo Luiz De Mori¹

Introdução

Os termos “prescrito” e “vivido”, presentes no tema do painel do Simpósio da CEHILA de 2017, são enigmáticos, podendo, por exemplo, associar a teologia ao prescrito e a história ao vivido. De fato, por um lado, a teologia é portadora de uma visão de mundo, que traz embutida em si os aspectos normativos da fé, e a esse título, é prescritiva. Por outro lado, enquanto inteligência da fé, ela é momento segundo, reflexivo, de algo primeiro, a saber, a experiência, e não pode ser identificada simplesmente com o prescrito, realizando-se no ato mesmo de compreender o que é vivido em cada tempo e lugar. Algo parecido se pode dizer da história, entendida, segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, como ciência dos fatos históricos (“história-descrição” ou historiografia) e como o acontecer desses mesmos fatos em cada tempo e lugar (“história-realidade” ou História)². Com efeito, enquanto “história-descrição”, a historiografia busca narrar o “que realmente aconteceu” e identifica-se, por isso, com o vivido, mas enquanto “história-realidade” ela quer dar sentido ao agir humano em determinado momento de sua existência e pode, nesse sentido, ser dita como prescritiva.

A reflexão aqui proposta não é a de um historiador nem a de um filósofo. Ela não parte, portanto, da epistemologia da “história-descrição” nem da “história-realidade”, mas da teologia e de como ela lidou com a história nos últimos dois

¹ Professor titular no Departamento de Teologia da FAJE. Doutor em Teologia pelo Centre Sèvres - Facultés Jésumes de Paris, França. Pós-Doutor pelo Institut Catholique de Paris, França.

² VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2012, 2ª Ed., p. 166. Lima Vaz recorda que esta distinção difundiu-se, sobretudo, a partir de Heidegger, para o qual *Historie* ou “história-descrição” é a ciência dos “fatos históricos”, e *Geschichte* ou “história-realidade” é o “ser dos fatos históricos”.

séculos. Como, segundo David Tracy, o discurso teológico deve ser feito em diálogo com três grandes públicos, a saber, a igreja, a academia e a sociedade³, este texto quer também discutir o lugar da história (“história-descrição” e “história-realidade”) na reflexão sobre a fé numa época que se diz “pós-metafísica”, “pós-histórica”, “pós-verdade”. Há lugar para o “prescritivo” no “vivido” desta época, tanto nas igrejas, quanto na academia e na sociedade? Mais que respostas, este estudo quer levantar questões. Para isso, iniciará apresentando brevemente algumas provocações da história à teologia nos últimos dois séculos, perguntando-se, num segundo momento, sobre seu lugar no momento presente.

1 Provoações da história à teologia nos séculos XIX e XX

A história, enquanto ciência e consciência histórica, é fruto da modernidade, embora já tivesse suas raízes na antiguidade. O modo como a teologia se apropriou dessa compreensão, também remonta à época moderna. É o que será mostrado a seguir.

1.1 A “história-descrição” e a “história-realidade”

Henrique Cláudio de Lima Vaz, em sua obra *Ontologia e história*, afirma que a história-ciência só se constituiu a partir da dimensão histórica da consciência, “de sua distensão interior – sua *memória* – que torna possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*”⁴. Neste sentido, diz ele, a ‘consciência histórica’, enquanto consciência da história, remete à original historicidade da consciência ou sua “abertura para o ser-no-tempo”. Isso quer dizer que a “história-descrição, ao revelar a história-realidade, revela antes de tudo a própria historicidade da consciência”. É esta última que torna possível a projeção de “um sentido histórico ou de uma inteligibilidade histórica na experiência temporal do ser”. Esta distinção entre “história-descrição” e “história-realidade”

³ Ver, sobretudo, a primeira parte do livro: TRACY, D. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006; e o artigo: TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. In *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51 (jan.-abr. 2012).

⁴ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 166.

revela-se, segundo o autor, "dotada de indiscutível valor heurístico ao mostrar a realidade originária da "consciência histórica" como matriz primeira de toda inteligibilidade histórica" ⁵. Para o filósofo mineiro, é na modernidade que a "consciência histórica" assumiu a forma de "uma 'filosofia da história' enquanto processo orientado para um fim". Segundo Karl Löwith, diz Vaz, a dimensão 'futurista', que se abre nesta visão, "transpõe um dos elementos fundamentais da 'teologia da história' de origem bíblico-cristã, para formulá-lo em termos profanos: o 'profetismo' do Reino de Deus torna-se o 'futurismo' do processo"⁶.

O segundo elemento constitutivo da "consciência histórica", continua Henrique de Lima Vaz, é a descoberta do tempo histórico como realidade empírica explorável com as técnicas e os métodos da pesquisa científica. Para o filósofo mineiro, a ciência galileana suscita na consciência moderna um plano novo e original de intencionalidade em que "o 'eu' surge como demiurgo de um universo recriado pela experimentação e pela razão matemática"⁷. Razão e 'sentido da história' conferem então à consciência moderna os lineamentos de uma original 'consciência da história', definindo a significação e determinando a direção da filosofia ocidental. De fato, "em Hegel e Marx a 'consciência histórica' exprime-se como uma ontologia dialética das oposições entre a consciência e o mundo". Em Dilthey e no historicismo ela aparece como uma 'crítica da razão histórica'. Já em Heidegger e nos existencialismos ela se torna 'análise da existência histórica', e, em Teilhard de Chardin e nas filosofias científicas ela é o reconhecimento da convergência do mundo para a ponta em flecha da evolução humana⁸.

Para Henrique de Lima Vaz, esta perspectiva "antropológica" da consciência moderna dá origem a uma "concepção essencialmente aberta da história, em que a subjetividade humana surge como matriz dos 'projetos' que dão a direção e o ritmo do processo histórico". Trata-se de uma concepção bem diferente da concepção antiga, que inseria o humano nos ritmos 'naturais' do mundo e o fazia habitar em seus ciclos fechados. Na estrutura fundamental da 'consciência histórica' dos tempos modernos, a categoria da 'criatividade' humana torna-se "capaz de assumir

⁵ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 166.

⁶ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 170.

⁷ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 172.

⁸ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 180.

o mundo na esfera de seus processos culturais" e faz convergir o "processo da evolução cósmica para o plano de um dinamismo histórico especificamente humano"⁹. Transpostas num plano profano, as linhas de força deste processo prolongaram algumas intuições fundamentais da visão bíblica da história. É o caso, por exemplo, do 'processo', que se apresenta "como transposição da profecia e de seu alcance escatológico", e da 'criação científica', que se funda "na transcendência da subjetividade humana", que é, por sua vez, afirmada pela ideia bíblica de criação do ser humano como 'imagem de Deus' e sujeito da Revelação¹⁰.

Para o pensamento grego, diz o filósofo mineiro, "a representação do espaço é o quadro fundamental dos fenômenos", enquanto a reflexão sobre o tempo se estabelece através da analogia com a extensão espacial: "distribuição pontual do 'passado', 'presente' e 'futuro', utilização das imagens geométricas da linha reta e do círculo". O tempo é então visto como 'sucessão pura', que "introduz no ser um princípio de dispersão, de esvaziamento, de declínio: ele é a imagem móvel e imperfeita da imóvel e perfeita eternidade"¹¹. Para a *forma mentis* hebraica, continua Henrique de Lima Vaz, "a dimensão espacial do mundo é secundária, e o dado primordial é o tempo como articulação dinâmica de "eventos" e, propriamente, como *história*". O tempo ganha então uma densidade própria, marcando uma emergência de ser, com uma marcha que avança como o desenvolvimento da unidade de um *drama*. Atribui-se nesta concepção uma importância decisiva ao "processo pelo qual o ser se faz"¹². O nascimento, o crescimento, a decisão livre e a ação emergem como estruturas dinâmicas que dão densidade ontológica ao tempo. Como *logos*, diz o filósofo mineiro, o pensamento grego permanece polarizado pela "forma", a perfeição imóvel. De fato, "o ser grego é *perfeição*, e o *tempo* é a eternidade de um movimento infinitamente disperso, sem *orientação real*". Como "acontecer", o tempo bíblico é "a trama orgânica dos "eventos", história que cresce para uma plenitude, e o ser "é *invenção*". Por isso, a contingência radical do mundo mostra-se na forma de uma "criação contínua, uma gênese permanente, o devir de uma realidade sempre nova"¹³.

⁹ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 189.

¹⁰ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 190.

¹¹ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 195.

¹² VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 195.

¹³ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 196.

Esta “perspectiva profundamente *antropológica* da visão bíblica”, diz Henrique de Lima Vaz, é fundamentada na doutrina da ‘imagem de Deus’, imagem não de tipo exemplarista, no sentido de ‘*eikôn*’, “que reflete imperfeitamente um paradigma perfeito para assimilar-se a seu modelo”¹⁴, mas como o “caráter concreto e dinâmico de uma espécie de ‘situação’ ontológica original e única do ser humano em face do mundo”¹⁵. Trata-se, por um lado, de uma antropologia concreta e positiva, que exclui todo dualismo de substâncias opostas e recusa os mitos da preexistência, da queda ou da descida da alma num corpo hostil, de sua evasão ou transmigração. Trata-se, por outro lado, de uma antropologia em que a transcendência ativa do ser humano sobre o mundo “formula-se em termos de uma dialética histórica de *transformação* e não de *contemplação*”. O caráter dinâmico da visão hebraica do ser funde-se então com a visão do destino histórico do ser humano. Aí, o mundo não é percebido primeiramente como “natureza” fechada em si mesma, mas como algo ‘aberto’ à ação humana. Esta perspectiva realiza a articulação dialética do ser humano e do mundo numa dimensão que não se abre numa ‘harmonia cósmica’, mas “se constitui por uma iniciativa de *cultura*, que não descobre uma natureza, mas cria uma história”¹⁶.

1.2 A “história-descrição” e a “história-realidade” no fazer teológico

A reflexão vaziana, brevemente sintetizada acima, é uma boa introdução para a análise do lugar da “história-descrição” e da “história-realidade” na ciência e na visão do mundo dos séculos XIX e XX. Mais que uma retomada exaustiva do impacto dessa dupla perspectiva no fazer teológico desse período, o estudo que se segue fará uma breve retomada da influência da “história-descrição” no método exegético e teológico, apontando também a importância da irrupção da “história-realidade” na compreensão que a teologia cristã passou a ter face à emergência da consciência moderna da história.

¹⁴ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 196

¹⁵ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 197.

¹⁶ VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*, p. 197.

A ciência histórica impactou primeiramente os estudos bíblicos, através do uso dos métodos histórico-críticos na exegese, revolucionando o conhecimento dos textos das Escrituras, oferecendo informações preciosas sobre sua elaboração, os autores e as tradições que lhes deram origem, o meio cultural e religioso no qual surgiram¹⁷. Vistos até então como 'inspirados' ou 'revelados', esses textos passaram pelos cânones da "história-descrição", mantendo, sem dúvida seu lugar na reflexão teológica, mas sendo questionados pela crítica histórica. O recurso a esse tipo de abordagem pôs em dúvida, por exemplo, a "historicidade" dos conteúdos do texto sagrado. No campo do Novo Testamento, em particular, proliferaram as famosas "vidas de Jesus", interessadas no "Jesus histórico", ou seja, nos elementos que remetiam a fatos de sua vida que realmente aconteceram, não sendo o resultado de leituras teológicas de tipo confessional.

Esse tipo de pesquisa também impactou a teologia¹⁸, primeiramente a da escola liberal, de origem protestante alemã, que, em diálogo com a historiografia e as filosofias da história do século XIX, buscou interpretar a fé em consonância com o que era considerado crível pelos métodos científicos e a consciência moderna da história. Um dos principais representantes desta escola, o historiador dos dogmas Adolf Harnack, elaborou, através dos métodos da "história-descrição", um *Manual da história dos dogmas*, além de propor, com as questões da "história-realidade", uma teoria sobre *A essência do cristianismo*. Nesta obra, ele se pergunta: "o que é o cristianismo?". Só se pode responder a esta pergunta, diz ele, em sentido histórico, ou seja, "com os meios da ciência histórica e com a experiência de vida que nos vem da história". Percorrendo os caminhos da história, o autor alemão concluía que era possível captar a essência do cristianismo, ou seja, "aquilo que é válido e durável", os "elementos sempre válidos em formas historicamente mutáveis"¹⁹. Outro teólogo da mesma tendência, Ernst Troeltsch, retoma a questão de Harnack e conclui que a essência do cristianismo se extrai de uma história do cristianismo que insere mais

¹⁷ Sobre o método histórico, ver.: LAGRANGE, M.-J. *La méthode historique: la critique biblique et l'Église*. Paris: Cerf, 1966; GILBERT, P. *L'invention critique de la Bible: XVème-XVIIIème Siècle*. Paris: Gallimard, 2010.

¹⁸ Para a leitura proposta aqui, ver: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

¹⁹ HARNACK, A. *L'essenza del cristianesimo* (1900). Brescia: Queriniana, 1980, p. 68, in Apud, GIBELLINI, p. 13.

profundamente “seu objeto na história geral da cultura, na história do espírito”²⁰. Mais que recorrer à apologética ortodoxa-sobrenaturalista para justificar o caráter normativo do cristianismo, o autor propunha uma apologética histórico-evolucionista, afirmando que o cristianismo era a religião absoluta na medida em que apenas nele se realizava perfeitamente a essência da religião.

O uso dos métodos histórico-críticos, a relativização da tradição dogmática da Igreja e a leitura predominantemente ética dos conteúdos da fé caracterizam a teologia liberal no final do século XIX e início do século XX. Os limites desse tipo de leitura da “história-descrição” e da “história-realidade” na teologia emergem, porém, nas primeiras décadas do século XX, com Albert Schweitzer, Karl Barth e Rudolf Bultmann, entre outros. Na obra *História da pesquisa sobre a vida de Jesus* (1913), Schweitzer faz um balanço das buscas do Jesus da história desde Reimarus, constatando a “confusão” que reina sobre este tema, resultado de “todos os reveses da pesquisa sobre a vida de Jesus”. Segundo ele, era impossível elaborar uma “vida de Jesus” segundo os cânones da historiografia²¹. Ao mesmo tempo, após a primeira guerra, um novo método de crítica bíblica, o da história das formas, passou a ser aplicado na exegese. Para este método, os textos bíblicos não são documentos históricos, mas documentos de fé. Por outro lado, Barth propôs, com seu manifesto da teologia dialética²², um novo começo para a teologia, não dependente das reconstruções históricas, mas tendo como ponto de partida a Palavra de Deus. Para ele, a história da salvação não é uma história ao lado ou dentro da história humana, mas a crise incessante de toda história, o não divino à história de pecado e de morte. Na sua *Dogmática eclesial*, o teólogo suíço mantém a ideia da infinita diferença entre Deus e mundo, mas afirma também que o mundo é amado por Deus, em seu filho Jesus Cristo. Bultmann, por sua vez, retomando a distinção alemã entre *Historie* e *Geschichte*, diz que o Jesus histórico (*historish*) é Jesus de Nazaré, que pode ser objeto da historiografia. O Cristo histórico (*geschichtich*) é o Cristo do Novo

²⁰ TROELTSCH, E. “Che cosa significa ‘Essenza del cristianesimo?’” (1903), In TROELTSCH, E. *Etica, religione, filosofia nella storia*. Nápoles: Guida, 1974, p. 264, citado por, GIBELLINI, *op. cit.*, p. 15.

²¹ SCHWEITZER, A. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*. Brescia: Paideia, 1986, p. 27, In GIBELLINI, p. 46.

²² O manifesto da teologia dialética, de 1922, profundamente crítico da teologia liberal predominante na segunda metade do séc. XIX, é a obra: BARTH, K. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

Testamento, que narra e interpreta a história de Jesus sob o ponto de vista de sua relevância para fé. É o Cristo do querigma que torna presente sua salvação aqui e agora, não o Jesus da história. O Cristo do querigma pressupõe a existência, a pregação e a morte de Jesus na cruz, mas o 'como' e o 'que' de sua vida terrena não são relevantes para a fé. A própria pregação de Jesus não é querigma, pois ela pertence "aos pressupostos da teologia do Novo Testamento, mas não é parte dessa mesma teologia"²³.

O mundo católico desse período teve grandes dificuldades para assimilar a "história-descrição" e a "história-realidade", por causa de sua relação problemática com a razão moderna²⁴, objeto de várias condenações e suspeitas²⁵. Assim, na segunda metade do século XIX, os conflitos da Igreja católica com a razão moderna tornaram o mundo moderno suspeito aos olhos do catolicismo, levando a Igreja a erigir o tomismo neoescolástico como sua filosofia e teologia 'oficial'²⁶. Isso fez com que a tentativa de aprendizagem com a "história-descrição" levasse à crise modernista do início do século XX²⁷, e o esforço de algumas escolas teológicas, como a de Tübingen, em assumir alguns aspectos da "história-realidade", impedisse a Igreja de acolher a mentalidade histórica. Entende-se então porque a exegese católica não tenha assumido os avanços das ciências históricas, que então conheciam grande desenvolvimento²⁸, e a teologia tenha elaborado todo um aparato

²³ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008, p. 1.

²⁴ Sobre a relação do catolicismo com o mundo moderno, uma visão panorâmica é oferecida por: GADILLE, J. – MAYEUR, J.-M. (org.). *Histoire du christianisme des origines a nos jours: libéralisme, industrialisation, expansion européenne* (1830-1914), v. 11. Paris: Desclée, 1995. Sobre o modernismo, ver as seguintes obras: POULAT, E.; DECHERF, D. *Le christianisme à contre-histoire*. Monaco: Rocher, 2003; POULAT, E. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai : Casterman, 1962.

²⁵ As condenações do Sílabo, de Pio IX, e alguns textos do Concílio Vaticano I, sobretudo da *Dei Filius*, expressam bem a relação da Igreja católica com o mundo moderno. Ver DENZINGER; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2013 (2ª edição revista e ampliada) (abreviatura DZ), n. 2901-2980 (*Silabo*) e n. 3021-3045 (cânones da *Dei Filius*).

²⁶ Leão XIII, com a Encíclica *Aeterni Patris*, de 1879, faz de Tomás de Aquino o mestre da filosofia e da teologia católicas. Ver: DZ n. 3135-3140.

²⁷ A condenação do modernismo é de 1907, através da Encíclica *Pascendi dominici gregis*, de Pio X (cf. DZ n. 3475-3500). Destaque para os n. 3494- 3498, relacionados aos "princípios da ciência histórica e crítica". Sobre a crise modernista, ver também: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, op. cit., p. 153-253.

²⁸ No final do século XIX e começo do século XX o magistério tomou várias posições sobre problemas relacionados à exegese histórico-crítica. Começou com a Encíclica *Providentissimus Deus*, de 1893 (DZ 3280-3294). Houve também respostas da Comissão Bíblica sobre vários temas: 1905, sobre citações implícitas e partes da Sagrada Escritura aparentemente históricas (DZ 3372-3373); 1906,

conceitual que a fez exacerbar o dualismo entre natural e sobrenatural, mundo profano e mundo sagrado²⁹. Esta situação perdurou até o Vaticano II, embora teólogos e centros teológicos importantes tenham tido iniciativas que levaram a assumir a "história-descrição" e a "história-realidade" depois do Concílio.

Um primeiro balanço da relação da teologia com a "história-descrição" e a "história-realidade" nesse período poderia ser assim resumido. Do lado protestante, a história é descoberta e valorizada, dando um novo significado às pesquisas no campo bíblico e teológico-dogmático, embora, com Barth e Bultmann, ela seja relativizada. Do lado católico, a história é ignorada e rejeitada, em nome da salvaguarda do teologal da fé.

As reações da teologia protestante à "eliminação" da "história-descrição" em benefício da "história-experiência", feita em parte por Barth e Bultmann, não tardaram a aparecer, como se nota nos projetos teológicos de Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann, entre outros. De fato, na obra *Cristo e o tempo* (1946), Cullmann afirma que o elemento central da vida cristã pode ser dito na seguinte fórmula: "Deus se revela numa história da salvação". Segundo ele, ainda que o termo história não se encontre nos textos do Novo Testamento, os fatos salvíficos são situados num contexto temporal. Esses fatos são '*kairói*', "tempos propícios escolhidos por Deus para sua ação em favor do ser humano, e seu entrelaçamento constitui uma linha temporal ascendente, que vai da criação à parusia e constitui uma 'história da salvação'"³⁰. O autor afirma que enquanto a concepção grega do tempo é cíclica, a bíblica é retilínea e histórica, conhecendo no cristianismo a tensão entre um 'já' e um 'ainda não'. O que caracteriza todos os '*kairói*', diz ele, é o caráter de '*ephapax*', ou seja, seu caráter único, do qual se segue

sobre a autoria do Pentateuco por Moisés (DZ 3394-3397); 1907, sobre o autor e a verdade histórica do Quarto Evangelho (DZ 3398); 1908, sobre a índole e a autoria do livro de Isaías (DZ 3505-3509); 1909, sobre o caráter histórico dos primeiros capítulos do Gênesis (DZ 3512-3519); 1910, sobre a autoria e a composição dos salmos (DZ 3521-3528); 1911, sobre autoria, data de composição e verdade histórica do Evangelho de Mateus (DZ 3561-3567); 1912, sobre as mesmas questões relativas aos evangelhos de Marcos e Lucas (DZ 3568-3578); 1913, sobre as mesmas questões relativas ao livro dos Atos dos Apóstolos (DZ 3581-3590); 1914, sobre o autor e a data de composição da carta aos Hebreus (DZ 3591-3592); em 1920, Encíclica *Spiritus Paraclitus*, sobre a inspiração da Sagrada Escritura (DZ 3650-3654).

²⁹ Essa questão foi estudada por Henri de Lubac in: LUBAC, H. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Cerf, 2000.

³⁰ CULLMANN, O. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e dela storia nel cristianesimo primitivo* (1946). Bolonha: Il Mulino, 1965, p. 75-77. In GIBELLINI, p. 256.

seu caráter decisório. A cruz e a ressurreição de Cristo se deram “uma vez por todas”, e, em sua unicidade, são decisivas para sempre. O passado da história da salvação torna-se então preparação para o acontecimento central do Cristo, o futuro, à plena realização daquilo que já se cumpriu, e o presente remete ao passado e ao futuro, segundo a dialética do ‘já’ e do ‘ainda não’. Para Cullmann, “a história da salvação não é uma história ao lado da história, mas transcorre *na* história e faz parte dela”³¹. Se para Bultmann o querigma anunciava o fim do velho ‘*éon*’ e o advento do novo, escatológico, o tempo da decisão, para Cullmann, o Cristo é o centro do tempo e introduz uma nova divisão no tempo, a da dialética do “já” e do “ainda não”.

Pannenberg, com outros pesquisadores do “círculo de Heidelberg”, fala da teologia como história. Para ele, a revelação é autorrevelação, ou seja, Deus não revela uma verdade ou um fato qualquer, mas a si mesmo. Como isso se dá? Para a teologia crítica à teologia liberal (Barth), Deus se revelava diretamente em sua Palavra. O teólogo de Heidelberg formula, porém, a tese de que Deus se revela indiretamente mediante a proeza que ele realiza na história, de forma indireta, em fatos históricos. Esses fatos são historicamente situados num contexto de tradição. Em relação aos fatos da história, diz Pannenberg, a palavra pode assumir uma tríplice função: ela prediz os fatos (Palavra como promessa), ela prescreve o que fazer (Palavra como diretriz), ela alude aos fatos e os proclama (Palavra como relação e como querigma). A Palavra se entrelaça, portanto, com os fatos, mas nada acrescenta ao acontecimento. “Os eventos nos quais Deus mostrou sua divindade são por si mesmos evidentes no âmbito de seu contexto histórico”³². Por isso, a autorrevelação divina na história não pode deixar de interessar à história. Se Deus se revela na história, isso não pode ocorrer apenas com referência a um de seus segmentos, mas deve referir-se à sua totalidade, e, portanto, a seu fim. A ressurreição de Jesus é o fato histórico que, por seu caráter de antecipação do fim da história, é veículo de definitiva revelação divina. Ela é prolepse do fim da história.

As perspectivas de Cullmann, sobre a “história da salvação”, e Pannenberg, sobre a “revelação como história”, ganham com Jürgen Moltmann outro significado:

³¹ CULLMANN, O. *Il misterio dela redenzione nella storia*. Bolonha: Il Mulino, 1966, p. 203. In GIBELLINI, p. 258.

³² PANNENBERG, W. *Rivelazione come storia* (1961). Bolonha: Dehoniana, 1969, p. 194. In GIBELLINI, p. 272.

o de uma "escatologia histórica". De fato, na obra *Teologia da esperança*, o teólogo alemão retoma a "história-realidade" à luz da primazia da esperança. Segundo ele, a esperança confere à fé o horizonte do futuro de Cristo. A prioridade pertence à fé, mas o primado é da esperança. A religião bíblica não é epifânica, mas promessa. Os fatos não manifestam então a presença do absoluto na história, mas são percebidos como a frente do tempo que avança para a meta da promessa. "A universalização da promessa atinge seu *éscathon* na promessa do senhorio de Javé sobre todos os povos"³³. Escatológico significa um futuro universal, pois se estende a todos os povos; e radical, pois não prevê somente a vitória sobre a fome, a pobreza, a humilhação, as ofensas e as guerras, mas se estende para além da morte. Para Moltmann, toda a bíblia deve ser lida como livro das promessas de Deus. As filosofias da história teorizam no máximo um quiliasmo da história. A teologia da história, ao contrário, orienta a história para um '*futurum*' visto como '*novum*'. A escatologia historiciza a história, pois lança sobre ela a luz messiânica.

O reequilíbrio, a partir do final da primeira metade do século XX, entre "história-descrição" e "história-realidade" deu à exegese e à teologia protestante grande fecundidade, com repercussões importantes na cristologia, que conheceu então uma "nova busca" do Jesus da história e, nos últimos anos, à "terceira busca". A fé cristã também ganhou novo significado e relevância a partir desse reequilíbrio. No mundo católico esse processo começou somente a partir da década de 1940, tanto na exegese, com a *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII (1943), que adotou os métodos histórico-críticos no estudo das Escrituras³⁴, quanto na teologia, sobretudo a partir da chamada "nouvelle théologie". O texto 'programático' desta corrente, de Jean Daniélou, acusa o pensamento escolástico de falta de sentido da história³⁵. De fato, com a encíclica de Pio XII, os exegetas católicos fizeram avançar os estudos bíblicos e com a Constituição *Dei Verbum*, do Vaticano II, a bíblia tornou-se fonte de todo fazer teológico da Igreja católica.

³³ MOLTSMANN, J. *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia Cristiana* (1964). Brescia: Queriniana, 1970, p. 475. in GIBELLINI, p. 283.

³⁴ PIO XII. *Encíclica Divino Afflante Spiritu*, 1943. In DZ n. 3825-3831.

³⁵ DANIELOU, J. "Les orientations presentes de la pensée religieuse ». In *Études*, t. 249, 1946, p. 10. In GIBELLINI, p. 262.

As críticas de Daniélou abriram no seio da teologia católica anterior ao Concílio o debate entre escatologistas e encarnacionistas. Para os primeiros, a teologia da história afirmava a descontinuidade entre progresso humano e reino de Deus. Os segundos defendiam uma continuidade entre ambos, por verem nos valores terrenos, fruto do esforço humano, uma preparação e antecipação do reino. Dentre os escatologistas se destacam Daniélou, para quem a verdadeira história é a história sagrada, feita das intervenções divinas na história e das ações sacramentais da igreja; e Louis Bouyer, que critica os cristãos modernos por tentarem, segundo ele, conciliar o Espírito de Cristo e o espírito do mundo. Para Bouyer, "a encarnação, tal como a concebe o Evangelho, não é a apoteose do mundo", mas, ao contrário, "o princípio de sua irremediável ruptura"³⁶. O cristianismo como história é história como conflito. A relação entre história sagrada e história profana é uma relação de oposição. A missão da Igreja não vai ao encontro da "conversão do mundo", e sim do "ódio do mundo"³⁷. Dentre os encarnacionistas se destaca primeiramente Gustave Thils, que escreveu as obras *Teologia das realidades terrenas* e *Teologia da história*. Segundo ele, não se pode propor um cristianismo exclusivamente teocêntrico e desinteressado do mundo. As realidades terrenas integram o objeto material e formal da teologia. A teologia da história não se interroga sobre o sentido de cada realidade histórica em particular, mas se pergunta: qual é o sentido da história para o cristianismo?³⁸. Segundo Thils, vivemos nos tempos escatológicos, e é próprio desses tempos o dom do Espírito. Os frutos do Espírito não podem, porém, ficar restritos à esfera espiritual das almas, mas devem ser colhidos também na dimensão terrena, social e cultural. O Espírito atua na realidade e nas realidades do mundo e, nelas, inscreve valores de perfeição, justiça, humanidade e paz, que são prefigurações da Jerusalém celeste. A lei do Espírito torna-se a lei da história temporal, aí cumprindo a função de critério valorativo da história, de norma para a ação humana e de alcance profético. Esta perspectiva encarnacionista é adotada

³⁶ BOUYER, L. Christianisme et eschatologie. In *La vie intellectuelle* 16 (1948), p. 15. In GIBELLINI, p. 264.

³⁷ BOUYER, L. Christianisme et eschatologie. In *La vie intellectuelle* 16 (1948), p. 31. In GIBELLINI, p. 264.

³⁸ THILS, G. *Théologie des réalités terrestres II. Théologie de l'histoire*. Bruges – Paris: Desclée de Bouver, 1949, p. 36. In GIBELLINI, p. 266.

também por Léopold Malevez, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin e Marie-Dominique Chenu. Ela foi consagrada na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, sobretudo na primeira parte.

Para concluir esse breve sobrevoo sobre as relações entre o "prescrito" e o "vivido" na teologia e na história dos últimos dois séculos, é importante ainda dizer algo sobre como a teologia latino-americana pensou essa articulação. No campo da exegese, destaca-se a leitura popular da bíblia, que recolhe os aportes da exegese histórico-crítica e os reinterpreta à luz da opção pelos pobres. Os processos históricos que viram o texto nascer e a historicidade dos leitores que os leem são captados na perspectiva da libertação de homens e mulheres cujos rostos vão ganhando a concretude das situações históricas de indígenas, afro-americanos, mulheres, camponeses, crianças, jovens etc. A "história-descrição" e a "história-realidade" se interpenetram para dar novo significado e relevância aos textos. No âmbito propriamente teológico, a obra de Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, e as obras cristológicas de Jon Sobrino e Juan Luis Segundo³⁹, conferem novo significado às pesquisas sobre o Jesus da História, com uma perspectiva mais praxica e política, numa articulação original entre a história de Jesus e sua repercussão real na vida dos povos latino-americanos, sobretudo dos mais pobres. No âmbito específico da historiografia, a CEHILA realizou uma releitura da presença cristã no continente, buscando resgatar a memória de grupos subalternos, tanto no interior da Igreja quanto fora dela, elaborando assim uma história a partir de seu reverso.

³⁹ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996; *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. Petrópolis: Vozes, 1985; *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983; SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997; *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: fé e ideologia*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 1; *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: sinóticos e Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/1; *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: história e atualidade: as cristologias na espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/2.

2 O “fim” da história: novas provocações para o fazer teológico

A obra de Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*⁴⁰, resume em parte a mudança de época em curso desde os anos 1980, não só nos países do Norte, mas também nas regiões consideradas periféricas de um mundo cada vez mais globalizado, tanto do ponto de vista econômico quanto comunicacional e cultural. Na obra do filósofo nipo-estadunidense, o que diz Lima Vaz sobre o lugar e o papel da “história-descrição” e da “história-realidade” na modernidade necessita ser repensado. O próprio pensamento pós-moderno considera a “narrativa” da modernidade insustentável, tanto a da historiografia quanto a da consciência histórica, pois a primeira havia privilegiado a “história dos vencedores” ou a “grande história”, deixando na sombra ou ignorando os vestígios da história dos vencidos e subalternizados, e a segunda era responsável pelas grandes catástrofes produzidas ao longo do século pela arrogância de um “sentido” da história. A “grande narrativa”, representada pela razão instrumental e pelo “pensamento forte” da modernidade, tornou-se então objeto de desconstrução, dando lugar, por sua vez, às “pequenas narrativas” do chamado “pensamento fraco”, que dá voz às diferenças negadas ou desvalorizadas no decorrer de toda a época moderna⁴¹. Mais que um sujeito da história forte, como o burguês e o proletário, figuras dos grupos que encarnaram as grandes disputas ideológicas do século XX, emerge um sujeito plural, não voltado necessariamente a um único projeto do que seria a “vida boa com e para os outros em sociedades justas”⁴², mas vulnerável, muitas vezes vítima de um sistema que se beneficia da inexistência das grandes mediações que canalizavam os interesses dos grandes sujeitos históricos do passado. As novas figuras da “história-descrição” e da “história-realidade” que esta pluralidade faz emergir ainda estão em gestação. Sem dúvida, para a primeira, abre-se um campo infinito, que tem sido percorrido por muitos historiadores dedicados a dar voz a tantas subjetividades silenciadas e

⁴⁰ FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

⁴¹ Dentre os pós-modernos que tematizam essa questão, destacam-se: LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002; VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983; LIPOVESTKY, G. - CAHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁴² Expressão da “pequena ética” de RICOEUR, P. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

postas à margem pela historiografia oficial. Os impactos deste tipo de abordagem sobre a "história-realidade" também se fazem notar, com os desafios que a diversidade impõe quando se busca o consenso sobre o que poderia unir ou articular o conjunto dessas vozes plurais, ou com as tendências dos que relativizam um dos pressupostos de todo discurso, o de sua pretensão à verdade, postulando a era da pós-verdade, cujos frutos principais já têm sido percebidos na propagação das "Fake News".

A exegese e a teologia feitas em diálogo com esta nova racionalidade têm produzido leituras interessantes e provocativas. Na América Latina isso é perceptível nas leituras que trabalham a questão da interculturalidade no mundo indígena e afro-americano, as leituras feministas e de gênero, as leituras decoloniais⁴³. O intento mais amplo, de se pensar uma teologia fundamental pós-moderna à luz do sujeito vulnerável, vem sendo feito nos últimos anos pelo teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez⁴⁴. Até que ponto essas perspectivas atingem e fecundam as práticas do corpo eclesial, como conseguiu fazer a teologia da libertação, sobretudo no Brasil? Essa é uma questão em aberto. Como tornar interessante o vivido por tantas histórias subalternizadas? Eis o desafio que enfrenta o mundo do fragmento na hora atual, que tende a tornar-se indiferente ou a banalizar tantas formas de sofrimento vividas pelos deserdados da terra, aos quais o Papa Francisco identifica, em seus textos, como "descartados do sistema"⁴⁵.

⁴³ Esses temas estão sendo trabalhados de diversas formas por autores latino-americanos. Para a questão da interculturalidade: FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004; FORNET-BETANCOURT, R. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994; CASTILLO DE LA CRUZ, J. M. *La interculturalidad: un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: MSC, 216; para a teologia feminista e de gênero, uma visão geral nos três tomos de: AZCUY, V. *Mujeres haciendo teología*. Buenos Aires: San Pablo, 2007 (v. 1), 2008 (v. 2), 2009 (v. 3); para a teologia decolonial: o número monográfico de *Perspectiva Teológica* n. 48, v. 3 (2016), em particular os artigos de MELLA, P. *La teología latinoamericana y el giro descolonizador*, p. 439-461; BAPTISTA, P. A. N. *Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação*, p. 491-517.

⁴⁴ Dentre as obras mais monográficas do teólogo mexicano sobre essa questão, ver: MENDOZA-ALVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna*. São Paulo: É realizações, 2011; *Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. São Paulo: É realizações, 2016; *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁴⁵ O Papa Francisco tem utilizado muitas vezes esse termo e seus equivalentes, como cultura do descarte. Ver: PAPA FRANCISCO. *Encíclica Laudato sí. Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015, n. 45; *Exortação pós-sinodal Querida Amazônia*. São Paulo: Paulus, 2019, n. 30, 75, 84;

Mais que uma resposta aos imensos desafios levantados pela pós-modernidade à teologia ou à historiografia e à reflexão sobre o sentido da história, o estudo aqui proposto retoma a teoria de Paul Ricoeur sobre a historiografia⁴⁶ e a consciência histórica, pois considera que a reflexão do filósofo francês oferece algumas pistas importantes para se pensar a "história-descrição" e a "história-realidade", que podem fecundar a teologia feita no contexto pós-moderno, que, se autodeclara "pós-histórico".

2.1 O lugar da narração na formação da identidade pessoal e coletiva

Em sua obra *Temps et récit* Ricoeur elabora um longo estudo sobre o tempo, partindo da análise das aporias postas em evidência por Agostinho no livro 11 das *Confissões* e respondidas, segundo o filósofo francês, pelos recursos da narração propostos por Aristóteles em sua obra *Poética*. A tese principal de Ricoeur é que a pergunta agostiniana "o que é o tempo?" só encontra uma resposta adequada de tipo narrativo. Esta resposta encontra-se na "história de uma vida", pessoal ou coletiva. Em sua elaboração há que se recorrer aos "conectores" de "representância", próprios à historiografia, e aos de "significância", próprios à ficção⁴⁷. No fundo, toda história, seja ela "do que realmente aconteceu" (historiografia) ou do "que poderia ter acontecido" (ficção) entrecruza esses dois tipos de conectores. Os da "representância" têm como referência o "tempo calendário", a "sucessão de gerações", os "arquivos" e "vestígios", e os da "significância" criam "variações imaginativas" dos conectores da "representância". Esses dois tipos de narrativa não são, porém, independentes, pois a história, para interessar o leitor, precisa recorrer

Carta encíclica Fratelli tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020, n. 2, 19, 234.

⁴⁶ A obra de Ricoeur, em três tomos, em sua versão original, está assim organizada: RICOEUR, P. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983; RICOEUR, P. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984; RICOEUR, P. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985. O conjunto dessas obras foi traduzido para o português pela Papyrus entre 1994-1997.

⁴⁷ Os conteúdos da reflexão de Ricoeur esboçados neste parágrafo estão trabalhados da seguinte forma nas três obras acima apresentadas: Tomo 1: apresentação da reflexão agostiniana sobre o tempo e da resposta narrativa de Aristóteles, junto a um estudo sobre a arte de narrar da historiografia; Tomo 2: estudo sobre a arte de narrar da literatura; Tomo 3: entrecruzamento das narrativas histórica e de ficção, reflexão sobre a identidade narrativa, a consciência histórica e o "fundamento" do tempo.

às "variações imaginativas" da ficção, e esta, para tornar-se verossímil, necessita dos dados dos "conectores de representância" da história.

Além desse entrecruzamento dos recursos dos conectores do tempo, próprios aos relatos da história e da ficção, Ricoeur afirma ainda que esses dois tipos de narrativa intervêm na formação da identidade de cada subjetividade (*si*) e de cada coletividade (*nós*). É sua tese sobre a identidade narrativa, que ele desenvolveu longamente em *O si mesmo como um outro*. Segundo o filósofo francês, uma pessoa só pode dizer "eu" ou compreender-se como um "si mesmo" porque ouviu, leu e acompanhou histórias, reais e fictícias, sejam as mais banais do dia a dia, sejam as que aprendeu na escola, leu nas grandes obras da literatura ou assistiu nas telas do cinema ou da televisão. Uma das consequências dessa tese é que não se sabe o que seria uma cultura sem a arte de narrar.

Ricoeur se opõe assim aos que defendem o fim da narração. Em parte, sua tese é um contraponto importante aos críticos do "fim da grande narrativa" e aos defensores das "pequenas narrativas". De fato, numa cultura digital, onde impera o presente, a memória é apagada e o futuro diluído. Ora, pertencer a uma linhagem ou tradição e abrir-se à novidade do devir é assumir a temporalidade constitutiva da existência. As afirmações identitárias, que proliferam na cultura do fragmento ao redor da etnia, da sexualidade e da religião, apontam para a necessidade de enraizamento. Certamente a "grande narrativa" não consegue mais oferecer os modelos de identificação, mas sua "morte", não significa o fim da necessidade de narrativas. Por sua vez, as "pequenas narrativas", apesar de sua pluralidade e diferença, nem sempre estão abertas a aprender com as outras narrativas. Os fundamentalismos e as intolerâncias, tão fortes atualmente, recordam as dificuldades do reconhecimento daquilo que no outro, no diferente, pode aportar e enriquecer a identidade pessoal e coletiva, mais do que ameaçá-la ou agredi-la.

A "história-descrição" não é, portanto, condenada a desaparecer na cultura atual, mas, ao contrário, ela tem longos dias pela frente e tarefas urgentes e permanentes a realizar. Muitos historiadores têm se empenhado nisso, como também várias disciplinas científicas. Como foi dito acima, a própria teologia percebeu a importância de recolher a memória invisibilizada de tantos grupos subalternizados no interior e fora da fé cristã. A esta tarefa ela deve acrescentar a da

criação de espaços onde se possa favorecer a leitura e a escuta dessa diversidade de narrativas, suscitando o reconhecimento da beleza, bondade e verdade que cada uma contém, superando todo tipo de intolerância, criando condições para que a escuta mútua das diversas narrativas conduza ao enriquecimento da própria. Essa é a intuição e a contribuição dos diálogos intercultural e inter-religioso. Essa também é a convicção central da "*lex orandi*" por excelência da Igreja, a eucaristia, que na primeira epiclese pede a vinda do Espírito sobre os dons do pão e do vinho, frutos do trabalho diverso da humanidade, e na segunda epiclese, que o mesmo Espírito una num só corpo a diversidade de membros que comungam o corpo do Senhor.

2.2 Uma nova hermenêutica da consciência histórica

Ricoeur não se contenta em responder à pergunta agostiniana "o que é o tempo?", através de uma interpretação da *Poética* de Aristóteles, que o leva à tese de que o tempo é narração, mas se interroga também sobre a distensão do tempo, igualmente posta em evidência por Agostinho, que se perguntava "onde se encontra o tempo?", que é dito longo ou breve, sendo nomeado no singular "o tempo", embora seja vivido como um plural coletivo: "passado", "presente" e "futuro". Sua especulação o leva a dizer que o tempo se encontra na "alma", como "memória", "atenção" e "expectativa". Ricoeur, dialogando com Husserl e Heidegger, retoma, em parte, o tema da "história-realidade", tal qual foi tematizado no conceito de "consciência histórica" pela modernidade. Renunciando à "mediação total" de Hegel, que é da ordem da totalidade, o filósofo francês propõe uma "totalização", que, segundo ele, é fruto de uma mediação "imperfeita" entre "horizonte de expectativa", "espaço de experiência" e "presente de iniciativas"⁴⁸. Mais que uma solução de caráter especulativo, a hermenêutica da consciência histórica ricoeuriana é de ordem prática. Ela põe o acento no caráter plural da unidade conferida ao tempo tomado como singular coletivo e no "caráter imperfeito desta mediação entre horizonte de expectativa, tradicionalidade e presente histórico"⁴⁹.

⁴⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit 3, op. cit.*, p. 448.

⁴⁹ RICOEUR, P. *Temps et récit 3, op. cit.*, p. 457.

A expectativa é concebida por Ricoeur como uma estrutura da prática, pois, segundo ele, são seres agentes que buscam fazer sua história e sofrem os males engendrados por sua própria tentativa. Com relação à tradicionalidade, ela põe em evidência o "ser-afetado-pela-história" enquanto transmissão de uma herança e a contração de uma dívida com relação a uma alteridade. Quanto ao presente, ele é visto como iniciativa, ou seja, a performance que atualiza a competência de um sujeito agente. Essas três dimensões do tempo possuem, segundo o filósofo francês, uma afinidade particular com o gênero narrativo. Isso aparece de modo privilegiado na transmissão das tradições, mas também no horizonte de expectativas e no presente da iniciativa. De fato, o papel dos relatos fundadores na história de Israel e da Igreja não é só da ordem da criação de uma identidade narrativa. Como diz Ricoeur, o programa narrativo designa um percurso de ação feito de uma série encadeada de performances.

A relação estabelecida por Henrique de Lima Vaz entre "história-descrição" e "história-realidade" é em grande parte a proposta por Ricoeur entre narração e hermenêutica da consciência histórica. Se é impossível aceder à identidade própria sem narração, em seu entrecruzamento entre história e ficção, tampouco é possível pensar uma existência no tempo sem incidência sobre o que ele é na concretude da consciência histórica em sua tríplice distensão entre passado, presente e futuro. Certamente a modernidade enfatizou, de modo otimista, o sentido da história e a possibilidade de incidência da ação humana sobre ela, na busca de liberdade, fraternidade e igualdade. Os grandes dramas provocados por essa incidência nos dois últimos séculos fizeram com que a razão pós-moderna levantasse uma suspeita sobre o próprio sentido da história. Esta suspeita não a exime, porém, de saber-se inserida numa tradicionalidade, não a que determina a identidade, mas a que deve ser reapropriada de forma criativa no presente da iniciativa, deixando-se inspirar também pelas expectativas que vêm do futuro.

Conclusão

A relação entre o "prescrito" e o "vivido" na teologia e na história mostrou-se extremamente rica nos dois últimos séculos e levanta novas tarefas para a historiografia e a inteligência da fé na contemporaneidade. A cultura pós-moderna,

com sua suspeita das “grandes narrativas” que deram origem à modernidade e à noção mesma de consciência histórica, não elimina a “história-descrição” nem a “história-realidade”. Se o ser humano acede à consciência de si através das narrativas, é necessário então, por um lado, estar à escuta delas, e isso supõe um trabalho de escritura de narrativas, sejam elas de caráter histórico, sejam de caráter fictício, o que torna possível às identidades múltiplas, diversas e fragmentadas, de se dizerem e de se fecundarem mutuamente. Por outro lado, somente um “si” que se faz na relação com o outro é capaz de fazer intervir no mundo as novas modalidades de uma ação que traz em si a dívida da tradicionalidade, a expectativa do novo e a responsabilidade pelo presente da iniciativa.

Referências

AZCUY, V. *Mujeres haciendo teología*. Buenos Aires: San Pablo, 2007 (v. 1), 2008 (v. 2), 2009 (v. 3).

BAPTISTA, P. A. N. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. In *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 491-517.

BARTH, K. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

BOUYER, L. Christianisme et eschatologie. In *La vie intellectuelle* 16 (1948).

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CASTILLO DE LA CRUZ, J. M. *La interculturalidad: un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: MSC, 2016.

CULLMANN, O. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e dela storia nel cristianesimo primitivo* (1946). Bolonha: Il Mulino, 1965.

CULLMANN, O. *Il mistério dela redenzione nella storia*. Bolonha: Il Mulino, 1966.

DANIÉLOU, J. Les orientations presentes de la pensée religieuse. In *Études*, t. 249, 1946.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2013 (2ª edição revista e ampliada).

FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

FORNET-BETANCOURT, R. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADILLE, J. ; MAYEUR, J.-M. (org.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours: libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, v. 11. Paris: Desclée, 1995.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GILBERT, P. *L'invention critique de la Bible: XVème-XVIIIème Siècle*. Paris: Gallimard, 2010.

GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARNACK, A. *L'essenza del cristianesimo (1900)*. Brescia: Queriniana, 1980.

LAGRANGE, M.-J. *La méthode historique: la critique biblique et l'Église*. Paris: Cerf, 1966.

LIPOVESTKY, G. – CAHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MELLA, P. La teología latinoamericana y el giro descolonizador. In *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 439-461.

MENDOZA-ALVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É realizações, 2011.

MENDOZA-ALVAREZ, C. *Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. São Paulo: É realizações, 2016.

MENDOZA-ALVAREZ, C. *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Petrópolis: Vozes, 2019.

MOLTMANN, J. *Teologia della speranza*. Recherche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana (1964). Brescia: Queriniana, 1970.

PANNENBERG, W. *Rivelazione come storia (1961)*. Bolonha: Dehoniana, 1969.

PAPA FRANCISCO. *Encíclica Laudato sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Exortação pós-sinodal Querida Amazônia*. São Paulo: Paulus, 2019.

PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

RICOEUR, P. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

RICOEUR, P. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Seuil, 1984.

RICOEUR, P. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

RICOEUR, P. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: fé e ideologia*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 1.

SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: sinóticos e Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/1.

SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: história e atualidade: as cristologias na espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/2.

SOBRINO, J. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, J. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SCHWEITZER, A. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*. Brescia: Paideia, 1986.

THILS, G. *Théologie des réalités terrestres II. Théologie de l'histoire*. Bruges – Paris: Desclée de Bouver, 1949.

TRACY, D. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. In *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51 (jan.-abr. 2012)

TROELTSCH, E. Che cosa significa 'Essenza del cristianesimo?' (1903). In *Etica, religione, filosofia nella storia*. Nápoles: Guida, 1974.

VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

O BOM SAMARITANO, FRANCISCO DE ASSIS E O PAPA FRANCISCO



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-33>

Isidoro Mazzarolo¹

Introdução

A exortação apostólica *Fratelli tutti* utiliza uma metodologia tipicamente latino-americana, consagrada em três passos: Ver, Julgar e Agir. No ver, o Papa Francisco se reporta a outros documentos, especialmente à outra exortação *Laudato Si*. O olhar sobre a realidade é límpido, profético e despido de qualquer ideologia secundária. Ele se debruça sobre a *a casa comum*, como um espaço que deve servir de abrigo a todos os povos, assim como a casa de Deus (Is 56,7). A análise toca em pontos cruciais da vida do mundo de hoje e a transformação dessa casa comum em uma espécie de covil de ladrões (Lc 19,46), através das justificativas de desenvolvimento econômico sem o desenvolvimento humano e cultural integral. O progresso das ciências não foi feito para servir a todos, mas tudo sempre favorece os mais abastados, seguindo os princípios excludentes: quem já tem, terá mais e quem não tem, vai tendo menos.

O julgar, dentro dos objetivos da carta, de ser uma da amizade e da fraternidade, os paradigmas estão alicerçados, principalmente, na parábola do Bom Samaritano. As outras referências bíblicas são tangenciais, não por terem menor valor, mas por servirem de auxílio à iluminação da parábola. O gesto do Bom Samaritano traduz os gestos de Jesus diante de tantas situações de encontro com caídos, doentes, marginalizados e necessitados.

O agir se constitui de propostas pedagógicas colocadas de modo paternal e afetivo no ensejo da construção de uma civilização do amor e uma terra com menos males. As soluções existem, mas faltam decisões concretas e olhares fraternos

¹ Doutor em Exegese Bíblica. Foi professor na graduação e na pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: mazzarolo.isidoro@gmail.com

sobre a pessoa do outro. A era da globalização carece de distribuição, integração e fraternidade. As propostas mais contundentes apelam para uma nova *forma mentis*, novos olhares e novos compromissos com o ser humano e o universo, como um todo para todos.

1 O olhar sobre a realidade (ver)

O título da exortação *Fratelli tutti* tem por finalidade conclamar o mundo à *Fraternidade e Amizade Social*, como sonhava Francisco de Assis. A explicitação do título é justificada pela forma como Francisco de Assis entendia o lexema *fratelli*, ou seja, era uma forma de dizer: *fratelli e sorelle*, ao mesmo tempo, utilizando uma linguagem evangélica (FRANCISCO, 2020, nº.1). Algumas correntes feministas sentiram-se excluídas ou não contempladas no título, mas o Papa teve o cuidado de justificar o título, afirmando que, as irmãs estavam no coração da Encíclica, do mesmo modo que os irmãos. No contexto bíblico do NT, o lexema irmãos aparece cerca de 250 vezes e sempre abarca os irmãos e as irmãs, por isso, quis repetir a forma de referência de Francisco de Assis, o qual tinha um amor para além das fronteiras da geografia e do espaço.

O Papa refere, nesse contexto, a visita que Francisco de Assis faz ao Sultão Malik-al-Kamil, no Egito em busca da paz e da concórdia num mundo dilacerado pelas conquistas islâmicas na Palestina e a violência desenvolvida pelas Cruzadas cristãs. A viagem foi uma aventura carregada de esforços, perigos e imprevistos, mas repleta de amor e fidelidade ao Senhor, que ele servia, "proporcional ao seu amor pelos irmãos e imãs" (FRANCISCO, 2020, nº. 3).

A pobreza de Francisco contrastava com a suntuosidade do Sultão, mesmo assim, a força do amor não o impediu de acreditar nos frutos do encontro, pois ele não se servia da apologética doutrinária, impondo conceitos e princípios, mas buscava partilhar o grande amor que para com Deus e a igreja de Jesus Cristo. Nessa ótica, "as questões ligadas à fraternidade e à amizade social sempre estiveram entre as minhas preocupações" (FRANCISCO, 2020, nº. 5).

O mundo de Francisco estava abancado no feudalismo, numa religiosidade medíocre revestida pela burguesia e privilégios com raros exemplos de amor

evangélico. O próprio pai, Pietro Bernardone, tinha seu coração no comércio de tecidos e nos negócios lucrativos, enquanto sua fortuna era produzida por regimes de escravos em condições sub-humanas.

O mundo atual, no olhar do Papa, está fechado num universo de sombras. As utopias que levaram os pais fundadores da Comunidade Europeia a um grande passo na busca da fraternidade social e da superação das fronteiras econômicas e políticas, está sendo demolido pelo renascimento de resquícios arcaicos e retrógados (FRANCISCO, 2020, nº.10). Essas sombras sobre um mundo que se fecha do diálogo, ao encontro, ao compromisso indicam o pecado dessa geração que esqueceu o passado, nega a história e se coloca de costas para o futuro. Assim como fez na *Laudado Si*, nesta Encíclica o Papa Francisco faz uma confissão profunda de sentimentos que não inspiram esperanças e luzes, mas sombras e certo pessimismo. Nas suas próprias palavras, diz que essa postura tenta negar a história, negar o passado e afirmar tudo a partir do olhar do presente, isto, o que aconteceu não valeu nada, o que conta é o hoje, mesmo sem qualquer horizonte para o amanhã:

La fine della coscienza storica. Per questo stesso motivo si favorisce anche una perdita del senso della storia che provoca ulteriore disgregazione. Si avverte la penetrazione culturale di una sorta di "decostruzionismo", per cui la libertà umana pretende di costruire tutto a partire da zero (FRANCISCO, 2020, nº.13).

O *desconstrutivismo radical* é a cultura do negacionismo histórico e do imperialismo absoluto da *egolatria*. O culto a si próprio sempre foi símbolo da ruptura das relações familiares, fraternas e sociais gerando sofrimento e dor desnecessários a todas as pessoas dos círculos de convivência. Nos conceitos de rede, da Física Quântica, o egoísmo é o comportamento de uma célula doente que gera sofrimento em todas as células da rede. A rede representa o tecido cósmico que envolve todas as criaturas, e com isso, gera problemas para todo o cosmos.²

² MAZZAROLO, Isidoro. *Jesus e a Física Quântica*, p. 95-96. Nestas páginas e em outras da mesma obra, discutimos os conceitos da Física Quântica e a pedagogia de Jesus. As teorias da célula na rede e do ser humano no universo se encontram e, aqui está a razão fundamental para compreender a pedagogia da restauração da rede cósmica, através do perdão, da cura e da conversão, a fim de que a rede celular cósmica sofra menos e conheça a verdadeira libertação em Cristo (Gl 5,1).

É nesse quadro que se descreve a experiência caótica da incapacidade da convivência fraterna, da solidariedade e da compaixão. O Papa afirma que a tragédia global provocada pelo Covid-19, expôs a comunidade mundial, a qual navega no mesmo barco, à tomada de consciência de que o mal de um resulta em dano para todos (FRANCISCO, 2020, nº. 32. O Papa está em perfeito acordo com a pedagogia de Jesus e as teorias da Física Quântica: somos seres em relação e não há como fugir dessa realidade que conecta um ser ao outro como células em rede.

Há sempre quem negue a história e queira e, assumindo atitudes agressivas, sem escrúpulos, fecham-se em si mesmas, isolam-se e ignoram os problemas que causam aos outros. É inescusável o contexto de pertença à rede cósmica e, ao mesmo tempo, é inaceitável a negação da responsabilidade e das consequências geradas pelo isolamento irracional ou neurótico de muitos que descarregam nos outros as consequências de suas atitudes.

É esse quadro geral que move o Papa Francisco a promover uma reflexão sobre o sofrimento do mundo, de modo especial, dos inocentes, dos pequenos e marginalizados, gerado, de modo irresponsável, por indivíduos ou instituições de alcance transnacional e afetam a *casa comum*. Mais do que nunca, hoje, é tempo de assumir a consciência do próprio lugar e missão na construção da *fraternidade e da amizade social*.

2 A atitude do Bom Samaritano (julgar)

Com o título: *Um estranho no caminho*, o Papa Francisco abre o segundo capítulo e inicia, no seu método, o julgar. O confronto entre as atitudes egoísticas, o fechamento, as neuroses causadas pela Covid-19 e outras faltas de exercício de convivência, tolerância e compaixão com a atitude do Bom Samaritano, o Papa propõe uma reflexão na base da amizade social, do olhar diferente e aberto, sem impor doutrinas ou princípios.

O Samaritano deve ter inspirado Francisco de Assis a abraçar o leproso, a tirar seu casaco de burguês e dá-lo a um mendigo sem nada receber em troca. A Carta Encíclica ressalta o contraste entre o egoísmo do mundo moderno, pautado nas atitudes do Sacerdote e do Levita e, a atitude do Samaritano, iniciando por uma breve

referência ao texto do Gn 4,9, onde Deus pergunta a Caim: *Onde está o teu irmão?* Essa pergunta clama por respostas, ainda hoje.

A pergunta se repete, hoje, e Deus continua em busca de quem saiba dar a resposta correta, não pelo discurso, mas pela ação. Quando pessoas que professam uma religião determinada, sabem tudo sobre a religião, dogmas, decretos, símbolos e ritos, mas constroem muros ao redor de si mesmo, não saberão nunca dar a resposta a essa pergunta. Não raro, os dogmas religiosos servem de argumentos para blindar a consciência e fechar o coração para não ver e não reconhecer o mais próximo como seu irmão ou sua irmã. As religiões, como carregam consigo memes familiares e culturais podem servir de divisão em lugar de aproximação e conexão.³

Ao tomar o exemplo contrastante entre o sacerdote e levita com o samaritano para elaborar seus princípios de construção da Fraternidade da Amizade Social, o Papa Francisco afirma que esse fato se repete (FRANCISCO, 2020, nº. 69). A mediocridade religiosa, a frieza, o indiferentismo mesmo por parte da hierarquia eclesiástica é um mal que se repete. A falta de sensibilidade e a estagnação da solidariedade e da virtude se repetem. Os fatos estão ali, trata-se de uma opção de inclusão ou de exclusão daqueles que estão à beira dos caminhos e, essas decisões determinam todos os projetos políticos, econômicos, sociais e religiosos (FRANCISCO, 2020, nº. 69).

Exegese de Lc 10,29-36

O contexto da parábola do Bom Samaritano

O capítulo 10 de Lucas é uma pérola dentro do terceiro Evangelho. Lucas começa com a anexação dos outros setenta e [dois]⁴ discípulos ao grupo dos Doze. No imaginário do evangelista está clara a superação da numerologia Doze, pois 12 +

³ MAZZAROLO, I. *Jesus e a Física Quântica*, p. 33-35. As religiões, quando não impregnadas de espiritualidade, podem servir de ideologias de dominação, alienação e hipocrisias.

⁴ Há variações na referência ao número que Jesus adiciona aos Doze. Um bom grupo de manuscritos traz o número de setenta e dois, enquanto outros trazem o número de setenta. Trata-se da associação com o número de membros do Sinédrio, que era de setenta, mas para os que colocam setenta e dois significa dizer que incluíam as duas cadeiras de direito, mas eram facultativas, isto é, o lugar do rei e do sumo sacerdote.

72 = 84. Este número não tem mais um significado simbólico, apenas indicativo da superação e da expansão do discipulado, incluindo as mulheres, já referidas em 8,1-3.

A missão dos oitenta e quatro discípulos, enviados do mesmo modo e com a mesma pedagogia de serem cordeiros no meio de lobos (Lc 10,3), produz efeitos extraordinários e quando voltam para a revisão da missão dizem a Jesus que até os demônios se submetiam às suas ordens. Jesus, no entanto, desloca a alegria dos discípulos da sensação de autoridade sobre os espírito maus para sobre a simplicidade do serviço. Jesus não quer que seus discípulos assumam o ar de triunfalistas, poderosos e potentes, mas quer que a missão seja revestida de singeleza, humildade e profecia (Lc 10,21-24).

Contrastante com a pedagogia de Jesus era a pedagogia dos legistas e doutores da lei, os quais sentiam-se incomodados com a autoridade e a forma de Jesus ensinar e proceder. Assim, um deles aproximou-se para verificar os conhecimentos de Jesus e, quem sabe, poder denunciá-lo de falsário ou ignorante, perguntando-lhe: *Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?* Jesus não respondeu de modo direto, mas com outra pergunta: *O que está escrito na Lei? Como lêis?* E, o doutor respondeu, citando o texto da lei, no Lv 19,18: *Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o coração, com toda a alma, com toda a força e com todo o entendimento; e ao próximo, como a ti mesmo* (Lc 10,25-27).

Jesus, então, complementou: *Faze isso e viverás* (Lc 10,28), mas o doutor da lei não ficou satisfeito e perguntou: *E quem é o meu próximo?* Para tornar claro o entendimento, em lugar de um longo discurso, Jesus utiliza uma parábola, a de um acontecimento no caminho que unia Jerusalém a Jericó, uma estrada preferencial para os judeus.

O lugar da parábola

Em Lc 9,51, Jesus inicia sua despedida da missão na Galileia.⁵ Diferentemente de Marcos e Mateus, os quais dividem a missão de Jesus em duas fases: Galileia e

⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da Salvação*, p. 149, nota 92: a expressão *quando se completaram os dias da sua assunção, Jesus enrijeceu o rosto e tomou uma decisão firme* (Lc 9,51).

Jerusalém; Lucas distribui a missão de Jesus em três partes: Galileia, Samaria e Judeia.

Jesus, saindo da Galileia a caminho de Jerusalém, deveria seguir o percurso do rio Jordão até Jericó e de lá, subir para Jerusalém, como faziam as grandes caravanas. No entanto, decidiu fazer um *desvio* pela Samaria.

Tomando a parábola no seu lugar da narrativa, precisamos afirmar que Jesus conta a mesma estória entre os samaritanos, e lá foi questionado por um legista. A parábola tem um sabor de revanche entre samaritanos e judeus. O legista que interroga Jesus é, sem dúvida, um judeu conservador e arrogante, pois queria desmoralizar a autoridade e o prestígio do Mestre. Portanto, estando entre os samaritanos, Jesus fala da Judeia, dos *opressores e arrogantes*.

Os antecedentes da parábola

Em 722 a. C., os Assírios assaltaram o norte da Palestina até as proximidades de Jerusalém, mas o Reino de Judá, com a ajuda do Egito, conseguiu proteger seus habitantes. O rei da Assíria deportou parte dos samaritanos e colocou em seus lugares cinco povos: Babilônia, Cuta, Ava, Emat e Sefarvaim (2Rs 17,24).

A partir dessa data, o povo da Samaria ficou sendo um povo mais heterogêneo e com uma miscigenação religiosa mais acentuada. Em 589 a. C., aconteceu a invasão da Babilônia envolvendo também Judá e foi feita a primeira deportação da classe dominante de Jerusalém, seguindo-se outras duas 587 e 586 a. C.

Durante o período de exílio babilônico o domínio estrangeiro era igual, quer sobre a Samaria, quer sobre Judá, por pouco mais de 50 anos. Com a ascensão do Império Persa, na figura do rei Ciro e depois seus sucessores, todos os confinados na Babilônia recebem permissão para retornar a seus países de origem. Desta forma, também muitos judeus começaram a retornar para Jerusalém e iniciaram a reconstrução da cidade, mas não queriam a participação daqueles que tinham

Aqui podemos ver o começo do êxodo de Jesus em direção Jerusalém, contudo, antes de ir para Jerusalém, Jesus entra em território dos samaritanos. A Samaria não era bem o caminho, por isso, entende-se como a missão da inclusão dos samaritanos no Evangelho da misericórdia e da Salvação.

ficado. Estabeleceu-se um conflito entre os que retornavam e os residentes, chamados de *povo da terra* (cf. Esd 4).

Terminados os trabalhos de reconstrução das muralhas da cidade e do templo, muitos sacerdotes e levitas, liderados por Esdras, decidiram purificar a raça e expulsar todas as mulheres estrangeiras com seus filhos, de Jerusalém (cf. Esd 9-10). As mulheres repudiadas e seus filhos não tinham outra alternativa a não ser ir para outros lugares e, em sua grande parte, foram para a Samaria. Esse fato transformou radicalmente as relações entre Judá e a Samaria, visto que os judeus tratavam os samaritanos como impuros, bastardos e idólatras (Esd 9,1). Na apologese sobre a autoridade de Jesus, em Jerusalém, os judeus O acusam de ser samaritano e de possuir um demônio (Jo 8,48).

O contexto da parábola

A primeira observação é que Jesus está contando essa parábola aos samaritanos, mas o ambiente que a parábola retrata é o caminho entre Jerusalém e Jericó (45 km, aprox.), um ambiente judaico e o episódio envolve alguns judeus (os assaltantes, o assaltado, um doutor da lei e um sacerdote) e um samaritano.

a. *O questionamento do doutor dos 613 mandamentos da lei.* Quem vai interrogar Jesus sobre a lei é um especialista (*nomikós*). A questão fundamental, proposta pela lei e pelo doutor na matéria a Jesus com o título de mestre (*didáskalos*), é sobre a vida eterna. *A vida eterna é uma herança*, mas como toda a herança pode ficar sem herdeiro; ele pergunta o que deve fazer para ser herdeiro. Lucas sublinha que a intenção desse especialista era testar ou colocar Jesus à prova de seus conhecimentos. A forma muito pedagógica de Jesus é perguntar ao mestre da tradição judaica o que estava escrito na Lei a respeito da vida eterna. Jesus utiliza um recurso da dialética antiga, a qual não dava respostas diretas, mas provocava o interlocutor a dar a resposta desejada.⁶ O interlocutor de Jesus mostrou que conhecia bem as Escrituras e tomando dois textos apenas respondeu: "Amarás o

⁶ SPINETOLI, O. da. *Luca*, p. 378. O autor afirma que a regra não era aceitar uma resposta fundada numa opinião escolar, mas alicerçada no que estava na lei, visto que a interrogação era de tom legalista.

Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua mente e com todas as tuas energias" (Dt 6,5) e "ama a teu próximo como amas a ti próprio" (Lv 19,18). A referência ao Dt 6,5 compreendia um conceito teocentrista e, com frequência era esquecido o texto do Lv 19,18. O próximo (*plêsion*), na compreensão judaica, designava alguém que era vizinho, morava ao lado, um conhecido ou um parente, mas sempre dentro do âmbito de conhecidos.⁷ O doutor da lei questiona Jesus sobre aspectos étnicos, isto é, ele queria saber quem da parentela ou da vizinhança seria determinado como próximo.⁸

O doutor da lei encontrou em Jesus alguém que não apenas sabia a lei, mas sabia como interpretá-la, pois os legistas mascaravam a sua interpretação (Is 10,1-2). Jesus tira da própria lei a resposta que o investigador conhecia, mas talvez não quisesse assumir. A própria lei traça o caminho para a herança eterna, mas os doutores e mestres tentaram reduzir a sua compreensão original, incluindo muitos mandamentos e proibições. Por isso, o caminho da vida foi o ensinamento da Regra de Ouro: *Não faças aos outros aquilo que não queres que façam a ti* (Tb 4,15) e que o Rabi Hillel adaptou na seguinte redação: *Tudo o que te for desagradável, não queiras fazer ao teu próximo*.⁹

b. *O amor não é conhecimento, é prática.* Jesus elogiou a resposta, mas diz que a resposta no nível do conhecimento não é suficiente. Diz ao mestre da Lei: "Vai, procede assim e viverás" (10,28). Saber é apenas um detalhe. É preciso fazer aquilo que se sabe de tal forma que, entre o conhecimento e a ação, possa haver coerência. Nas palavras de Jesus, não é quem diz Senhor, Senhor que entra no Reino dos céus, mas quem faz a vontade do Pai (Mt 7,21). Na interpretação de Lucas, a exigência de Jesus parece mais radical: *"Por que me chamais Senhor, Senhor, se não fazeis o que vos digo?"* (Lc 6,46). O amor é uma práxis total, que exige um envolvimento de todo o ser nas suas mais diversas relações, como uma unidade integradora entre corpo e espírito. E toda a forma de prática e de conhecimento é possível e está ao alcance de todos (cf. Dt 30,11-15).¹⁰

⁷ SPINETOLI, O. da. *Luca*, p. 379.

⁸ KNIGHT, J. *Luke's Gospel*, p. 107, afirma que Jesus, com a parábola, quer indicar ao legista (nomikós) a respeito da hostilidade entre judeus e samaritanos e, o objetivo era a superação dos conflitos.

⁹ STÖGER, A. *O Evangelho de Lucas, primeira parte (3.1)*, p. 314.

¹⁰ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da Salvação*, p. 160.

c. *Quem é o meu próximo?* O segundo mandamento da lei, apontado pelo especialista no assunto a Jesus, refere-se ao Levítico (19,18). O rabino sabia, de acordo com aquilo que conhecia da lei, quem era o próximo. Mas não satisfeito com a resposta de Jesus, queria saber dele quem era o próximo. Na verdade, na tradição rabínica, o próximo era outro judeu, puro pela raça, cumpridor dos mandamentos e com plenos direitos éticos, religiosos e políticos. Neste conceito, o próximo é um amigo, um parente, alguém como eu. A referência de Jesus é explícita: "Ouvistes o que foi dito aos antigos: '*Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*'. Eu porém vos digo..."(Mt 5,43).

O próximo, na compreensão de Jesus, é totalmente outro.¹¹ Os discípulos já tinham ouvido de Jesus a resposta, só em tom diferente: "*Amai os vossos inimigos..., se amais os que vos amam, o que fazeis de novo; desta forma também procedem os pagãos...*" (6,27-35). Lucas revela certa tensão entre alguém que se julgava sabedor de tudo, o doutor da lei, e Jesus, ao qual ele duvidava ou desprezava.¹² O próximo é, primeiramente, o conhecido, o geograficamente próximo, aquele que eu encontro com mais frequência. Mas ele é igualmente aquele que se apresenta de surpresa, que não conheço, de que não gosto ou que não me agrada. O próximo é o que está em necessidade.

d. *A ironia da parábola: a lei diante da compaixão.* A parábola tem uma finalidade pedagógica e não impõe uma opinião. Nela o ouvinte chega à própria conclusão. Sabendo qual era o critério de próximo na Lei, Jesus quer mostrar ao sábio que dialoga com ele que esse conceito estava equivocado. O ambiente da parábola é o caminho de Jerusalém para Jericó¹³ (um itinerário mais utilizado pelos judeus). Por esse caminho, descia um homem (possivelmente judeu). Ele foi assaltado e machucado por estranhos (10,30). Pelo mesmo caminho, descia também um sacerdote, o qual conhecia a lei e, em virtude da lei, passa de lado sem socorrê-lo. O sacerdote conhecia a restrição de tocar em cadáveres ou em corpos estranhos como vítimas (Lv 21,1). Se o sacerdote tocasse o homem ferido, tornar-se-ia impuro e, com isso, não poderia realizar suas funções religiosas naquele dia, pois ficaria

¹¹ MAZZAROLO, I. *Evangelho de São Mateus*, p. 97. O inimigo também é um próximo a ser amado e transformado em amigo, não pela violência, mas pelo afeto e ruptura de paradigmas culturais.

¹² GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*, p. 431.

¹³ O caminho tem aproximadamente 35 km, e o declive entre Jerusalém a Jericó é de 1.200 metros.

impuro até o final da tarde. Passa, depois, um levita (professor de direito, mestre da lei) que conhece os mesmos preceitos, sabe que quem tocar um homem ferido incorre na lei da impureza (Lv 13,1ss; Nm 5,1-4), e para não ter que interromper seus intentos para fazer os ritos de purificação, deixa o homem caído e segue seu itinerário. São dois casos de conhecedores da lei, e, *na observância da lei*, não podem praticar a caridade.

A lei para os sacerdotes dizia: "Nenhum deles tornar-se-á impuro aproximando-se do cadáver de algum do seu povo, a não ser que se trate de parente seu muito chegado: mãe, pai, filho, filha, irmão. Também por sua irmã virgem, que permanece sua parenta próxima, visto que não pertenceu a nenhum homem. Igualmente não se contaminará por uma mulher casada dentro o seu povo, pois se profanaria" (Lv 21,1b-4). "Iahweh falou a Moisés e disse: "Ordena aos filhos de Israel que excluam do acampamento todo leproso, todas as pessoas enfermas de corrimento ou todo aquele que se tornou impuro devido ao contato com um morto: homem ou mulher, os afastareis e os colocareis fora do acampamento. "Assim não contaminarão o acampamento, no qual eu habito no meio deles" (Nm 5,1-2).

e. *O terceiro transeunte da compaixão e da hospitalidade era um samaritano* 10,33. O samaritano não tinha nos seus ombros os prejuízos da lei e da instituição. Ele tinha uma religião do bom senso, do afeto e da solidariedade com todos (cf. Rm 12,1-9) e não tanto de ritos, proibições e subterfúgios. Assim, vendo o homem caído, não se pergunta por preceitos, por permissões ou proibições. O samaritano *sente suas entranhas se comoverem*. O verbo *splangnizomai* indica a comoção íntima, o sentimento forte por alguém, a emoção de compaixão.¹⁴ O samaritano, tratado por um judeu como impuro, bastardo ou pagão, demonstra que o amor não conhece divisas, limites ou fronteiras. Ele encontra dentro dele mesmo as razões para sua hospitalidade na direção do homem ferido. Ele compreende a amplitude e a perfeição da lei. Ele entende que a vida eterna consiste no amor concreto ao primeiro necessitado.¹⁵

O homem caído, sendo judeu, representava um opressor natural dos samaritanos (cf. Esd 4,1ss; 9-10; Jo 4,9; 8,48). No entanto, aproxima-se do homem

¹⁴ BAUER, W. "splangnizomai". In: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 1511.

¹⁵ ERST, von Josef. *Das Evangelium nach Lukas*, p. 351.

ferido, sem recorrer à lei ou aos problemas de relacionamento entre judeus e samaritanos, unge-o com óleo, carrega-o em sua montaria e leva-o a um lugar onde possa ser tratado. Percebendo que era pobre e não tinha com que cobrir suas despesas, assume também as despesas posteriores, ou seja, até sua recuperação total.

f. *O conhecimento da lei ou a prática do bem?, eis a questão!* Concluída a parábola, Jesus pergunta ao mestre em lei qual dos três tinha sido o próximo do homem caído. Ironicamente, ele vai ter que superar seu conceito de próximo. O sacerdote e o levita vão salvar a lei, o samaritano vai salvar a pessoa. Jesus fecha a questão: a *dupla relação do amor* é indissociável entre o amor a Deus e o amor ao próximo (Dt 6,5; Lv 19,18).¹⁶

Só quem salva a pessoa torna-se próximo de alguém, seja quem for. Essa é a ironia da questão. A pragmaticidade da lei pode destruir a possibilidade da caridade. Falando aos samaritanos, Jesus não os quer longe da lei, mas próximos do bem, da misericórdia e do perdão.

3 A hospitalidade do Samaritano e a herança da vida eterna (agir)

Nem todo aquele que diz Senhor, Senhor, entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus (Mt 7,21). O Reino de Deus não consiste em palavras, discursos ou apologeses frívolas ou fábulas inúteis, mas em gestos concretos de solidariedade e amor.

Mente aberta e coração grande são o caminho para superar *populismo e liberalismos* que, em última análise, negam a identidade do outro (FRANCISCO, 2020, 147. 155). Não é possível esconder-se dos pobres camuflando ideologias socialistas ou justificativas capitalistas.

O sacerdote e o levita, na parábola de Jesus, justificam a sua omissão de socorro com princípios religiosos do puro e impuro. O samaritano segue a lógica da hospitalidade e do amor. Jesus mostrou de modo patente, em sua missão, a necessidade da aproximação, do contato com os impuros, tocando-os e deixando-

¹⁶ ERST, von Josef. *Das Evangelium nach Lukas*, p. 349.

se tocar por eles. Sem a quebra de paradigmas ultrapassados e arcaicos seria impossível fazer a graça, exercer a compaixão e proporcionar a reinclusão. Jesus rompe com as estruturas religiosas e esquemas sociais para aproximar os doentes e os excluídos da nova convivência social.¹⁷

As religiões não podem servir de argumentos para a omissão da caridade e do amor, mas devem estar a serviço da fraternidade universal (FRANCISCO, 2020, capítulo oitavo). Da mesma forma o amor político necessita reconhecer que qualquer ser humano é um irmão ou uma irmã que está dentro da amizade social e não apenas tratados como seres desconhecidos (cf. FRANCISCO, 2020, n.º. 180).

No contraste das atitudes, o sacerdote e o levita tratam o homem assaltado e machucado como um entre outros, sem importância e sem valor humano. O Samaritano tem outra compreensão da vida do outro e age como Deus age, quando o ventre e as entranhas se comovem com a situação do outro.

A compaixão move o samaritano ao encontro com o caído, desce do seu jumento, aproxima-se, unge as feridas. O homem ferido não é impuro e não foi assaltado por que tinha pecados, mas por causa do pecado dos assaltantes. Jesus toca no esquite do filho da viúva de Naim e devolve-lhe a vida (Lc 7,14).

O Samaritano demonstra o agir de Deus. Deus é sempre rico em misericórdia e essa virtude não pode faltar aos seus filhos (Os 6,6; Mt 7,12). As características do agir de Deus são sempre a *éleos*, a *macrothymía*, a *oiktirmôn* (misericórdia, longanimidade, compaixão).¹⁸

O papa alerta o mundo (crentes ou não crentes) ao caminho da superação da indiferença no que tange às camadas mais pobres e vulneráveis, às fugas e aos desvios no fechamento e isolamento, para não assumir as próprias responsabilidades diante de um mundo dilacerado pela violência e o despotismo. É mister assumir atitudes de delicadeza e hospitalidade gratuitas.

Na perícopa que segue a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,29-37) está o relato da visita de Jesus à casa de Marta e Maria (Lc 10,38-42). Maria acolhe o

¹⁷ MAZZAROLO, I. A misericórdia exige proximidade e aproximação: uma leitura da superação do puro e do impuro, p. 77. Mostramos nesse artigo a necessidade do contato físico como expressão do afeto que supera paradigmas caducos e prejudiciais à restauração das relações.

¹⁸ FERNANDES, L. A. A base veterotestamentária da imitação de Deus em Lc 6,36-38. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Traços da misericórdia de Deus segundo Lucas*, p.33.

visitante e fica "aos seus pés" ouvindo e dialogando; Marta se afasta, ocupa-se com os afazeres e, se não bastasse, retorna azedada reclamando que a irmã a deixou sozinha para os trabalhos. É a antítese comportamental da acolhida ou da indiferença na relação com o outro.

Nesse contexto, o amor a Deus exige paralelamente um amor ao próximo e nisso está a síntese de todos os Mandamentos, ou toda a Escritura: a Lei, os Sábios e os Profetas.

Conclusões

A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* é um contraponto com a lógica e a ganância do mundo atual que justifica o progresso à custa da exclusão e da marginalização cada vez maior. O desenvolvimento não segue os princípios antropológicos e éticos da *Fraternidade da Amizade*, mas os critérios de servir a grupos elitistas e sempre mais exclusivistas. O mundo produz mais, mas também descarta mais. A cultura do descarte dos bens supérfluos é proporcional ao descarte de pessoas e de valores humanos e sociais, indispensáveis para a vida de muitos, cujas condições de competir, já não existem.

Fratelli Tutti não é apenas mais um Documento Pontifício, mas é uma profecia para o mundo atual, para pessoas de todas as categorias, classes ou credos. A fome, a sede e a miséria não têm cor, nem raça, nem lugar, elas têm nomes e sobrenomes de homens, mulheres, crianças e anciãos que clamam aos céus por compaixão, solidariedade e hospitalidade de seus próximos, os quais podem estar perto ou estar longe; ser pessoas da Política, do Direito, da Economia ou da Religião, mas que são sempre o próximo destes caídos à beira das estradas, das calçadas e dos caminhos de hoje.

O Papa Francisco consegue unir a disciplina de Inácio de Loyola e a espiritualidade de Francisco de Assis. Hoje, não só o mundo econômico, mas também o universo religioso, isto é, das pessoas que professam alguma religião, o apelo à radicalidade do Evangelho precisa soar de modo profético e sapiencial. O viver a missão *sine proprium* (Mc 6,8-11; Mt 10,9-15; Lc 9,1-16; 10,1-6) não foi

espiritualizado e tão pouco camuflado por Francisco de Assis. A não-propriedade¹⁹ é o despojamento de tudo, primeiro dos apegos materiais e, depois, dos apegos emocionais, dos vícios e do pecado.

Fratelli Tutti pode soar como uma utopia, mas quem não tem sonhos não vai longe.

Referências

BAUER, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.

BÓRMIDA, J. *A não-propriedade; uma proposta dos franciscanos do século XIV*. Porto Alegre: EST, 1997.

ERST, von Josef. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1977.

FERNANDES, L. A. A base veterotestamentária da imitação de Deus em Lc 6,36-38. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Traços da misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André/Rio de Janeiro: Academia Cristã/Editora PUC-Rio, 2016, p. 11-49.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti*. Roma: 2020.

GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

KNIGHT, Jonathan. *Luke's Gospel*. London/New York: Routledge, 1998.

MAZZAROLO, I. A misericórdia exige proximidade e aproximação: uma leitura da superação do puro e do impuro em Lc 7,11-17; 10,29-37; 15,11-32. In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). *Traços da Misericórdia de Deus, segundo Lucas*. Santo André/Rio de Janeiro: Academia Cristã/Editora PUC-Rio, 2016, p.73-91.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus: Ouvistes o que foi dito aos antigos...? Eu, porém, vos digo! Coisas velhas e coisas novas!* Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2. ed, 2016.

MAZZAROLO, Isidoro. *Jesus e a Física Quântica*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 3. ed. 2019.

¹⁹ BÓRMIDA, J. *A não-propriedade; uma proposta dos franciscanos do século XIV*. Porto Alegre: EST, 1997. O autor faz uma releitura da conhecida e propagada *pobreza franciscana* afirmando que, no espírito de Francisco de Assis, não se tratava somente da pobreza como renúncia aos bens supérfluos ou ao apego a coisas terrenas, mas de não possuir nada, a exemplo do mandato de Jesus aos discípulos, inclusive, de não ter a posse das casas onde os frades moravam. Tudo deveria ser de outros, a fim de viver na absoluta confiança da Providência Divina.

MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas, a antropologia da Salvação*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 3. ed. 2013.

SPINETOLI, Ortensio da. *Luca, il Vangelo dei poveri*. Assisi: Cittadella editrice, 1982.

STÖGER, Alois. *O Evangelho de Lucas, primeira parte (3.1)*. Petrópolis: Vozes, 2. ed. 1984.

O LAVA-PÉS E SÃO FRANCISCO DE ASSIS



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-34>

*Dom Aloísio Alberto Dilli*¹

Introdução

Ao escrever a tese de mestrado, em Liturgia, sobre o Rito do Lava-Pés, estudando sua origem, evolução e teologia-litúrgica, foi possível dar-se conta da complexidade, mas também da profunda riqueza do tema. Além de já estar presente no mundo cultural bíblico-judaico, como rito de acolhida e de hospitalidade, o Lava-Pés recebeu novo sentido com o gesto de Jesus, na Quinta-feira Santa; e através da história, tanto em âmbito litúrgico como extra-litúrgico (monástico), são muitas as interpretações dadas ao rito. Variam também os modos, contextos, freqüências de realizá-lo, dependendo da interpretação, do lugar e da época.

Através do título, acima colocado, queremos ocupar-nos mais com o sentido do Lava-Pés na Sagrada Escritura, especialmente o de Jesus, no contexto da véspera de sua Paixão (Jo 13, 1-17), e relacioná-lo com São Francisco de Assis e sua espiritualidade. Para tal, teremos que tecer rápidos traços históricos do rito e analisar significados que recebeu. Assim, poderemos entender melhor as poucas, mas significativas, referências do Santo ao Lava-Pés e o sentido que ele lhe atribuiu.

1 O sentido do lava-pés de Jesus e São Francisco de Assis (Jo 13,1-17)

A maioria dos exegetas² vê no Lava-Pés um gesto de humildade [*Katábasis*: *Katá* = *de cima de* (descer) e *basis* = *base* (plano do pé)], de esvaziamento (*Kénosis*) em que Jesus, chegada "*sua hora*", simbolizou e prefigurou a entrega total com a

¹ Bispo da Diocese de Santa Cruz do Sul/RS.

² DILLI A., *O Rito do Lava-Pés na Liturgia Ocidental* (Tese de Mestrado), Roma, 1983, p. 27-60.

morte na cruz: o extremo ato de amor e obediência ao Pai³: "...esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo... tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz!" (Fl 2, 6-8). Havia chegado "sua hora" (*Kairós*), em que Jesus fez uma opção livre, ou seja, dar a vida: "Eu vim para que tenham vida e vida em abundância" (Jo 10, 10). É "a hora" qualitativa, não cronológica (*Krónos*), do amor extremo (cf. Jo 13, 1), do serviço máximo (*Leitourgía* = *serviço público, para todos*), do despojamento total para salvar a humanidade. Ele mesmo é o Cordeiro da nova Páscoa, a ser imolado no altar da cruz.

O Lava-Pés, portanto, pode ser visto como um "*Seméion*" (sinal) joanino, ato simbólico que demonstra o que está para acontecer: sua entrega total = morte na cruz.

Certamente, descobrimos, dentro desta contextualização, porque São Francisco escolheu o Evangelho do Lava-Pés para ser lido na hora de sua morte e porque pediu para ser colocado nu sobre a terra nua, despojado, pobre, sem nada nas mãos, a não ser as chagas do Crucificado⁴. Havia aprendido do Evangelho a ser *menor* e estar em tudo no seguimento do Cristo pobre, humilde e crucificado. Nos Mistérios da Encarnação (presépio)⁵, da Cruz (chagas) e da Eucaristia⁶, os que mais contemplou em sua vida, descobriu o amor de Deus que se fez pequeno, humilde, solidário, próximo, para realizar sua missão que possibilitou a nossa comunhão com a vida divina. É o que fez o Santo exclamar: "*O amor não é amado*" (ou expressões semelhantes) e não cansou de anunciar a todos a infinita misericórdia de Deus, que se fez servo, que lavou os pés dos discípulos. Francisco também quis ser menor, pobre, despojado até o fim, por palavras e obras.

³ Com o Lava-Pés Jesus inverte a ordem, a hierarquia social e cultural, os valores admitidos, até então, na relação senhor/servo. Na nova comunidade, constituída por Jesus, torna-se fundamental a igualdade como fruto do amor fraterno, do qual ninguém é excluído. Para aprofundar o tema, Cf. MATEOS J. et alii, *El Evangelio de Juan*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 592-594 e 601.

⁴ Cf. 1Cel 110 (FFC, p. 274); 2Cel 214-217 (FFC, pp. 434-437); LM XIV, 4-5 (FFC, pp. 644-645); Lm VII, 3-5 (FFC, p. 718-719). FFC = *Fontes Franciscanas e Clarianas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2004.

⁵ Alguns autores vêem no Lava-Pés um símbolo concreto da Encarnação de Jesus, de seu abaixamento, de sua humildade. Cf. DODD C. H., *L'Interpretazione del Quarto Vangelo* (Trad. do Inglês), Ed. Paidéia, Brescia, 1974, pp. 490-491; e VAWTER B., *Il Vangelo Secondo Giovanni*, in *Grande Commentario Queriniana* (Trad. do Inglês) Ed. Paidéia, Brescia, 1973, p. 1417.

⁶ "O Senhor do universo, Deus e Filho de Deus, tanto se humilha a ponto de esconder-se, pela nossa salvação, sob a módica forma de pão! Vede, irmãos, a humildade de Deus...". Carta enviada a toda Ordem 27-28 (FFC, o. c., p. 123).

2 O lava-pés no contexto dos mistérios da quinta-feira santa e a morte de São Francisco De Assis

Já percebemos acima, que o Lava-Pés de Jesus não foi um ato isolado, mas fez parte do contexto da "sua hora", da hora do amor máximo pela nossa redenção. O ambiente da Quinta-feira Santa, véspera da morte na cruz, foi de despedida, de deixar o essencial, o testamento: o mandamento do amor = dar a vida: "*Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida pelos amigos*" (Jo 15, 13). Jesus falou e o tornou real no dia seguinte. Quando havia chegado "sua hora", na véspera, no contexto da Ceia pascal, Jesus realizou o *Lava-Pés* e instituiu a *Eucaristia* (Sacerdócio). Ambos indicam para o dia seguinte e relacionam-se com o dar a vida por amor (serviço, caridade); fazem parte do mesmo Mistério. Ambos, embora de modo diverso, indicam profeticamente para a Cruz da Sexta-feira Santa⁷, que se tornará sinal de vida, de vitória, na ressurreição. O Lava-Pés é um gesto simbólico-profético, explicativo, catequético da cruz e da própria Eucaristia (Sacerdócio), que torna presente o Sacrifício da cruz⁸. A Eucaristia (Sacerdócio) é mais do que gesto explicativo: é a presença do próprio Mistério, ou seja, é a antecipação sacramental da Morte-Ressurreição de Jesus: "*Isto é o meu Corpo que será entregue por vós... Este é o cálice do meu Sangue... que será derramado por vós e por todos para remissão dos pecados*". E o próprio Sacerdócio também é entendido como serviço que atua, torna presente o Mistério pascal.

É admirável a unidade teológica dos últimos gestos de Jesus, na véspera de sua paixão e morte: o Lava-Pés (Mandamento novo), a Eucaristia e o Sacerdócio indicam profeticamente na mesma direção. E São Francisco bebeu profundamente desse cálice e quis, também no final de sua vida, "*seguir*" o Senhor. É dentro deste contexto que devemos ler seus últimos pedidos e gestos: *nu* sobre a terra, leitura do Evangelho do *lava-pés*, oração do *Salmo 142 (141)*, *bênção do pão a ser distribuído*⁹,

⁷ DILLI A., o.c., p. 17-18 e 54-55.

⁸ HAMMAN A., *Vita Liturgica e Vita Sociale* (Trad. do Francês), Ed. Jaca Book, Milano, 1969, p. 97-98; 189 e 401.

⁹ "... o santo pai mandou que lhe fosse trazido um pão (cf. Mt 14, 17.18). Ele o abençoou e o partiu (cf. Mt 26, 26; Lc 24, 30) e deu um pedacinho a cada um para comer. Ordenando também que fosse trazido o códice dos evangelhos, pediu que lhe fosse lido o Evangelho de João, a partir daquela passagem que começa: 'Antes da festa da Páscoa' (Jo 13, 1), etc. Recordava-se daquela sacratíssima Última

inclusive os *estigmas*, os quais depois de sua morte se tornaram conhecidos. O Santo de Assis percebeu a unidade dos acontecimentos da Quinta-feira Santa e os quis evocar, celebrar, tornar presente no momento de "*sua hora*", do seu passar deste mundo ao Pai. Para quem seguiu o Senhor, tão de perto, tentando em tudo identificar-se com ele, os Mistérios da Encarnação, da Eucaristia (Sacerdócio), da Cruz, do Lava-Pés e Mandamento novo se encontram e formam unidade: Deus é amor = dá a vida. Francisco também a entrega e a chama de "*irmã*" (cf. *Cântico do Irmão Sol* (FFC, o. c., pp. 104-105-72).

3 Evolução bíblica e litúrgica do rito do lava-pés e o tempo de São Francisco de Assis

Francisco foi um homem inserido no seu tempo, enriquecendo-o com seu carisma, recebido como dom do Espírito, para responder, com valores do Evangelho, a necessidades do seu tempo. Sentiu-se profundamente ligado à Sagrada Escritura e à Liturgia da Igreja, através da qual, sobretudo, encontrou-se com a primeira. Portanto, o *Poverello* conheceu o uso litúrgico e extra-litúrgico, assim como o sentido do Lava-Pés, difundido na passagem do séc. XII-XIII. O rito, para chegar ao tempo de São Francisco, já havia percorrido um longo caminho bíblico-cultural, litúrgico, extra-litúrgico e teológico. Vejamos um pouco dessa evolução.

a. Síntese histórica do rito do lava-pés¹⁰

O Lava-Pés, além de Jo 13, 1-17, é citado várias vezes na Sagrada Escritura. Destacaremos apenas os textos mais importantes. Faremos também rápidas considerações sobre o rito na era patrística, no monaquismo e na Liturgia oficial da Igreja, até o séc. XIII.

Ceia que o Senhor celebrou com seus discípulos (cf. Mt 26, 20). Fez tudo isso em venerando memorial daquela ceia, demonstrando o afeto de amor que tinha para com os irmãos". Cf. 2Cel 217 (FFC, o.c., p. 436).

"Quis certamente ser em tudo conforme ao Cristo crucificado que, pobre, sofredor e nu, pendeu na cruz". Cf. LM 14,5 (FFC, o.c., p. 644).

¹⁰ Para uma visão mais ampla da história do rito do Lava-Pés, cf. Fontes e Bibliografia auxiliar, citadas em nosso estudo de Mestrado, nota n.1, p. 5-12.

- **Gn 18, 4:** O Lava-Pés aparece como primeiro e elementar dever de hospitalidade oriental; serviço que competia, normalmente, aos escravos não-judeus. A esposa também podia lavar os pés do esposo; os filhos ao pai e os discípulos ao mestre. Sempre o inferior ao superior. Jesus inverte esta ordem social, cultural, em vista da igualdade, da fraternidade, como já vimos, anteriormente.

- **1Tim 5, 10:** "...a mulher só será aceita no grupo das viúvas... se tiver sido hospitaleira, lavado os pés dos fiéis". Trata-se, aqui, de um gesto de acolhida, de humilde serviço de hospitalidade, de caridade aos peregrinos cristãos e, sobretudo, aos missionários itinerantes (cf. Rm 10, 15). Portanto, já com novo sentido, a partir de Jesus Cristo. Este texto terá muita influência na era patrística e nos ritos litúrgicos do primeiro milênio.

- **Era Patrística:** Interpretou-se o Lava-Pés, sobretudo, como gesto de caridade (cf. 1Tim 5, 10). Mas, a partir de Jo 13, 10 (texto longo: "...quem tomou banho não tem necessidade de lavar-se, senão os pés, pois está totalmente puro"), aos poucos, deu-se chance a novas interpretações, acrescentando-o junto ao rito do batismo, ou até confundindo-o com o mesmo, dando-lhe caráter sacramental que apaga pecados (purificação: banho = batismo; lava-pés = perdão dos pecados).

- **Monaquismo:** Inicialmente, o Lava-Pés foi feito a todos os hóspedes. Com o crescimento dos Mosteiros e a ligação com o mundo civil (séc. IX), esse "*Mandatum Ospitum*" (Mandato dos Hóspedes) cedeu lugar ao "*Mandatum Pauperum Quotidianum*" (Mandato Cotidiano dos Pobres), e deste, mais tarde, chegou-se ao "*Mandatum Pauperum in Cena Domini*" (Mandato dos Pobres na Quinta-feira Santa).

Do "*Mandatum Fratrum*" (Mandato dos Irmãos), diário ou semanal, nos Mosteiros, se passa ao "*Mandatum Fratrum in Cena Domini*" (Mandato dos Irmãos na Quinta-feira Santa).

- **Liturgia Oficial:** Os costumes monacais passaram a ser assumidos pela Liturgia das Catedrais e, aos poucos, recebem relativa uniformização nas diversas Igrejas locais, através dos *Pontificais romanos* (Livros usados pelo Papa e pelos Bispos). Há uma influência recíproca entre o oficial romano e o local.

Duas tendências interpretativas se destacam:

- Gesto de caridade, de amor: Mandato do Senhor.

- Purificação dos pecados: Presença, durante a realização do rito, de salmos penitenciais, do ósculo da paz e do perdão e de orações, especialmente, da oração "Adesto, domine..."¹¹, que surgiu no séc. VIII e permaneceu até às vésperas do Vaticano II.

Percebemos, assim, que referir-se ao Lava-Pés não é privilégio só de São Francisco. No seu tempo o rito era muito conhecido, com formas e interpretações diversificadas, tanto nos Mosteiros (entre os monges, aos peregrinos, aos pobres...) como na Liturgia oficial, nesta época, já mais sóbria e formal, com tendência a solenizar-se e a perder o rico sentido de serviço humilde (Katábasis). Mas o que nos interessa, no momento, é o sentido que Francisco dá ao Lava-Pés.

b. O sentido do lava-pés nos escritos de São Francisco de Assis

Surpreende-nos que Francisco, em seus Escritos, não tenha feito nenhuma recomendação direta, solicitando o rito sistemático do Lava-Pés entre os frades e dos frades para os outros. Seria porque não é tão importante o rito repetitivo, como tal (ritualismo), mas sim o seu sentido e a concretização do significado na minoridade – todos irmãos menores – e no serviço humilde, pobre, aos crucificados de seu tempo (os confrades doentes, os pobres, os leprosos...)?¹²

Vejam os dois textos em que São Francisco fez referência direta ao Lava-Pés:

- *"'Não vim para ser servido, mas para servir' (cf. Mt 20, 28), diz o Senhor. Aqueles que foram constituídos acima dos outros se vangloriem tanto deste ofício de prelado como se tivessem sido destinados para o ofício de lavar os pés dos irmãos. E se mais se perturbam por causa do ofício de prelado que lhes foi tirado do*

¹¹ "Adesto, domine, officii nostrae servitutis, quia tu pedes lavare dignatus es tuis discipulis; ne despicias opera manuum tuarum quae nobis retinenda mandasti, ut, sicut hic exteriora abluuntur inquinamenta, sic a te omnium nostrum interiora laventur peccata. Quod ipse praestare digneris qui vivis et regnas in secula seculorum". Cf. VOGEL C. et ELZE R., *Le Pontifical Romano – Germanique du Dixième Siècle* (II), in ST, vol. CCXXVII, 1963, p. 78-79, n. 290.

¹² Na iconografia vemos Francisco lavando os pés dos pobres e doentes. Como exemplo, cf. Episódios da Vida de S. Francisco (Escola Luquese – Séc. XIII), na Basílica Santa Croce – Capella Bardi Berlinghieri – Firenze-Italia.

que por causa do ofício de lavar os pés, tanto mais ajuntam para si bolsas para perigo da alma" (Adm 4, in FFC, o. c., p. 98).

- "E ninguém se denomine prior, mas todos, sem exceção, sejam chamados de irmãos menores. E um lave os pés do outro (cf. Jo 13, 14)" (RnB VI, 3-4, in FFC, p. 170).

Os dois textos não precisam ser analisados separadamente, pois ambos relacionam o sentido do Lava-Pés com o serviço humilde, a minoridade e a vida fraterna: todos sejam "irmãos menores", e ninguém receba o título de "prior". Vivam como Irmãos, sem que uns se considerem mais do que os outros, mesmo na função de Ministros, pois estes "sejam servos de todos os irmãos" (RB X, 6). O "ser constituído acima dos outros" seja um serviço humilde, como o Lava-Pés¹³. Do contrário, vai-se contra a pobreza e o "ser servo" do Evangelho, pois o Senhor não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate de muitos (cf. Mt 20, 28).

Dois elementos importantes se destacam nos textos de S. Francisco:

- O serviço humilde (Katábasis, minoridade)
- O ser fraterno (Mandamento novo).

Chama-nos atenção que Francisco não se deixou contagiar com outras interpretações do Lava-Pés, surgidas através da história, como a purificação, o perdão dos pecados, o pedido de misericórdia, e outros. Ele fica com o essencial: aquilo que claramente o Evangelho revela, sem glosas.

Conclusão

Mesmo com poucas referências diretas de São Francisco ao Lava-Pés, podemos concluir que ele, assim como a maioria dos exegetas do nosso tempo, vê no Lava-Pés de Jesus um gesto simbólico, um "seméion" joanino que significa

¹³ Santa Clara, sempre unida ao espírito de São Francisco, segundo as Testemunhas do seu *Processo de Canonização* (=Proc C), também lavava os pés das Irmãs, sobretudo das doentes e das que faziam o serviço externo. Destaca-se nos depoimentos que ela era "humilde, benigna e amável... tinha compaixão das doentes... as servia e lhes lavava os pés" (Proc C 1, 12, in FFC, p. 1831). A testemunha Irmã Felipa acrescenta: "...foi tanta a humildade... que desprezava completamente a si mesma... fazendo-se inferior a todas, servindo-as... e até lavando os pés das serviçais" (Proc C 3, 9, in FFC, p.1840).

Katábasis – Kénosis = abaixamento, esvaziamento, humildade, pobreza, encarnação (presépio), minoridade (irmãos menores), serviço (ministros e servos)... e que indica para o amor máximo, para a doação total da vida na Cruz redentora, do dia seguinte, que se tornará a "árvore da vida" nova. A Eucaristia (Sacerdócio), de forma sacramental, converge para a mesma direção, pois antecipa, torna presente o Mistério pascal. Lava-Pés e Eucaristia (Sacerdócio), embora de modos diferentes, fazem parte do mesmo Mistério.

Assim entendendo o Lava-Pés, o Santo de Assis, ao chegar "*sua hora*", a sua morte, quer ouvir exatamente esse Evangelho de São João (cf. Jo 13, 1ss.) e ser colocado nu sobre a terra nua, despojado e pobre de tudo, como o Senhor na cruz. Une o Lava-Pés e a morte de Jesus com a sua. Em tudo quer seguir o seu Senhor, até o fim.

As duas frases de seus Escritos, citadas anteriormente, retomam as conseqüências dessa rica espiritualidade e a concretizam no ser menor e no ser irmão, nas relações dentro e para fora desse gênero de vida. Os Ministros são servos, como quem lava os pés dos outros. Ninguém é "*prior*", "*superior*". Todos são, indistintamente, "*irmãos menores*".

Percebe-se que São Francisco não se preocupa muito com o rito como tal, ou com o modo e freqüência de realizá-lo, mas com o sentido original, que vem do próprio Evangelho, aquele que manda (*Mandatum*) realizar o serviço humilde de lavar os pés uns dos outros, ou seja, amar e servir solidariamente como menores entre os menores.

Oração

Altíssimo, Onipotente e Bom Senhor.

Vós sois todo-poderoso, sobretudo na gratuidade de vossa misericórdia,

Que manifestastes na plenitude dos tempos, por vosso Filho Jesus Cristo.

Ele, para conduzir-nos à comunhão do vosso amor, assumiu nossa condição humana: tornou-se criança no presépio, pois *nasceu por nós no caminho*; priorizou os pequenos e sofredores, em sua missão evangelizadora; e, chegada *a sua hora*, se fez servo humilde no gesto simbólico do lava-pés e entregou-se

em comunhão sacramental na Eucaristia, prefigurando por ambos o amor total da morte na cruz, a *árvore da vida*.

Fazei que nós, iluminados pelo *Espírito e seu santo modo de operar*, aprendamos a seguir, na minoridade, o exemplo de vosso Filho Jesus Cristo, pobre, humilde e crucificado, para sermos sinais de esperança e de vida entre os menores de nosso tempo.

Pelo mesmo Cristo, nosso Senhor. Amém.

MARY: THE LOCUS TO SPEAK OF THE FEMININE



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-35>

*Raphael Colvara Pinto*¹

Introduction

There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free man, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus (Gal 3: 28).

If Christianity indeed posed an alternative – an option of inclusion and the egalitarian – to ancient Greco-Roman culture and empire, how shall we understand misogynistic and exclusionary attitudes in Christian history itself? First of all it is necessary not to idealize but to understand that human processes are ambiguous; then it is important to recognize that Christianity was not left unscathed by the cultural circumstances surrounding it at different points, which affected the responses it made during its history (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1995, p. 81). Yet both the Old Testament and the New Testament in the Holy Scriptures show that women sometimes played prominent roles. So does the record of some behaviors and identifications emerging in the early church, even in patristic writings that, by the very name, concerns “the fathers”. The aim here is to demonstrate that woman played a prominent role in Holy Scripture and in the early church, yet a question that arises in this regard is to what degree those roles were concealed for cultural reasons. At the same time, some insights from the life of Mary, the mother of Jesus, invite a better understanding of the figure and role of women based on the significance of the incarnation of the Word of God.

We find that misogyny is also represented in some biblical and patristic texts. In writings of Paul the Apostle and in some writings by Tertullian (Latin) and John

¹ Doctor in Theology from PUCRS. Visiting Professor at Boston College.
E-mail: raphaelpinto962@hotmail.com

Chrysostom (Greek) in particular, the association of original sin with sexual sin reinforced a Neoplatonic and Hellenistic idea of the priority of the soul over the body in an exaggerated form that asserted abhorrence of the body. Such an idea reached its apex as a projection on the female body seen as a place of pleasure and temptation.

Thus, in the writings of the Apostle Paul we find this statement: "Wives, submit to your husbands as to the Lord, because the husband is the head of the wife as also Christ is the head of the church. But as the church submits to Christ, so also wives should submit to their husbands in everything" (Eph 5:22). Unfortunately, Paul's analogy reflects a complex hierarchical world view that was taken as an ideological position, perpetuated by men in power, and accepted by those they dominate. In this manner it has presented a behavioral pattern that seems to work all by itself to establish the inferior condition of women without regard to the historical sediment in the idea. Furthermore, this ideological application was codified in a system of reference points that has had strong repercussions to this day.

Some biblical texts thus served to produce a distortion, a rule or canon of interpretation, that made them correspond to certain strange models, and then countless other biblical texts were used to support these positions in a point of view that acquired a particular degree of timelessness in the wider historical context (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1995, p. 89). The articulation of this kind of exegesis functioned to obscure or conceal the fact that the expression of beliefs is itself situated in specific times, places, and historical periods. Threading a clear path through such material can be like walking through a minefield. A cautious approach is therefore necessary in order not to succumb routinely to the temptation to think in polarized terms of good and evil, male and female – and to fall merely into another historicism.

As well, working out such a path and answering the question of historical misogyny embedded in Christianity itself is not so easy because, along with looking for a resource that supports equality among human beings, it is necessary to articulate difference. The determination of difference is still pending, in part because the reasoning of science has not been able to resolve it or propositions of gender complementarity.

Yet we can say clearly that while going beyond such difficulties is a challenge at all times, breaking with discriminatory bonds and practices is also a divine mandate, a response that those who listen to the voice of God express, the key examples being Jesus himself and Mary.

1 Women and Jesus

First, let us focus on the positive attitude of Jesus towards women recorded in the Gospel and recognize the need to involve women in church life and structure. Pope John Paul II provides a picture in his writing about the Scriptural narrative of creation that helps develop a new understanding. He expressly stated that:

Each woman therefore is the only creature on earth whom God willed for its own sake. Each woman from the beginning inherits as a woman the dignity of personhood. Jesus of Nazareth confirms this dignity, recalls it, renews it, and makes it a part of the Gospel and of the Redemption for which he is sent into the world (MD. 13).

The New Testament does not exactly contain a theology of women, but the spontaneous expressions of Jesus make the cultural limits of his time flexible accepting men and women on an equal bases (TEPEDINO, 1990, p, 69). In the text of the Gospel it is possible to recognize the significant presence of many women who were among Jesus' early followers, who also accompanied him as he journeyed with the Apostles through the towns and villages, proclaiming the Good News of the Kingdom of God. For instance, the Gospel names Joanna wife of Cuza (MD. 13).

When Jesus was arrested, women accompanied him to the foot of the cross and stood firm, even when nearly all his disciples fled. Women were also the first witnesses of his resurrection, the main witness being Mary Magdalene. Hence, she came to be called "the apostle of the Apostles". As John Paul II observes, Mary Magdalene was the first eyewitness of the Risen One, and for this reason she was also first to bear witness to him before the Apostles. This event crowns all that has been said previously about Christ entrusting divine truths to women as well as men (MD. 16).

The strength of this testimony about her in the Gospel actually led to forming a tradition making it possible to suggest that historically Mary Magdalene was a prophetic visionary and leader within a sector of the early Christian movement after the death of Jesus. While some details of these gospel stories can be questioned, they reflect the prominent historical roles women played in Jesus' ministry as disciples.

Directly or indirectly, overtly or subtly, the hegemony of male power has, however, impacted all levels of society at different times. It has made invisible through such a conception of the world and language. Such introjected values silenced the voices of countless women (veritable ghetto). Jesus, while a Palestinian Jewish man of his time whose race, gender, and divinity gave him privileges and authority, was also a figure rejected by those with established authority religious and secular alike. Yet a curious incident occurs when a gentile woman, a Canaanite, teaches Jesus that the ministry of God is not limited to a restricted group (Mark 7: 24-30). To Jewish, the word Canaanite smacked of all that hostile, all that they were supposed to steer. That even Jesus learned something through this woman. This text is full of a multifaceted sense of relationship, and it records a complex dialogue of domination and resistance. We may wonder how such an account, the story of the encounter between a foreign woman and Jesus, can illuminate our access to the role of women in Jesus' time. But this text portrays a Canaanite woman who has crossed the barriers of gender, sexuality, and nationality, and the story records a social critique that transcends social norms and conventions about the roles to be played. It was a kind of hinge that sunk into the door of history wide open. The assertive dialogue of Jesus shows him using courage, urgency, and necessity to transform the barriers of gender and race. This is emerged from Mark. Where do we need to be opened into God's values of inclusion? The miracle of this story is the overcoming of all distances between her and Jesus, to which the healing offers proof.

2 Paul and misogyny

*The women should be silent in the churches, for they are not permitted to speak.
(1 Cor 14:34)*

The Apostle Paul is one of the most emblematic figures of Christianity. His letters and some attributed to him undoubtedly influenced all Christian thought. His ideas impacted history through his actions and his teachings. Yet portions of his letters are controversial to twenty-first century sensibilities in texts such as this one, begging the question whether he was misogynistic:

Also, that the women should dress themselves modestly and decently in suitable clothing, not with their hair braided, or with gold, pearls, or expensive clothes, but with good works as is proper for women who profess reverence for God. Let a woman [be silent] with full submission. I permit no woman to teach or to have authority over a man; she is to keep silent. For Adam was formed first, then Eve, and Adam was not deceived, but the woman was deceived and became a transgressor (1 Tim 2: 9-15).

It is not surprising that many women see in Pauline's texts the main cause for an overly androcentric view of Christianity (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995). Preach and theologian can get into trouble, such a claim could be a blood-warning and the case of considerable theological problem. The model implemented in this theological framework maintained a power structure, and the ecclesial body continued to build rules and norms on it through history for the faithful to follow and to act upon, as if these precepts were to be understood as universal. According to theologian Elisabeth Schüller Fiorenza (1995, p. 81) this vision is reflected in discriminatory practices insofar as equality is claimed with respect to structures and ecclesiastical office in a long sexist vision and the cry for equality and freedom within the Church.

Here is another such text:

But I want you to know that Christ is the head of every man, and a husband the head of his wife, and God the head of Christ. Any man who prays or prophesies with his head covered brings shame upon his head. But any woman who prays prophesies with her head unveiled brings shame upon her head, for it is one and the same thing as if she had

had her head shaved (1 Cor 11: 3-6).

This passage has been a stumbling block. In fact, it seemed such a male chauvinistic abuse of text. Elisabeth Schüller Fiorenza (1995, p.81) sees the question of the oppressive role of the discursivity and, at the same time, the need to make a historical approximation of the texts, in view of a reconstruction of the collective memory regarding the situation of women in Christianity.

For centuries, Christian authors have tried to make equality and subordination compatible simultaneously by stating that equality refers to spiritual goods and that subordination persists in temporal matters, which leads to fragility in the argument itself.

In this text, Paul makes a complex hierarchical analogy in which women occupy an inferior position. Additionally, women are admonished to observe a strict dress code while praying or prophesying, and the only dress code applied to men has to do with covering their heads, shaming them as if they are women. Second, the statements reinforce the inferiority that was due to woman's creation after man in the biblical narrative of Genesis. Her nature derives from that of man who is created in the image of God, and she is created out of man's rib. Despite the conciliatory tone of the closing lines of this passage, it is impossible to undo the damage done by Paul's words in the first part.

To answer the question whether Paul was misogynistic, we believe that the Apostle had an androcentric world view, but was not a misogynist because women exercised a leadership role in the primitive faith communities he addresses, as he himself acknowledges. The role women play as leaders of nascent community is demonstrable.

3 Women in primitive communities

After the death of Jesus, women continued to play prominent roles in the early community (TEPEDINO, 1990. p. 124). Perhaps the most prominent example is Luke's statement that "All these continued together in prayer along with the women, and Mary the mother of Jesus" (Acts 1:14), although what correlates to leadership is a bit

murky because of the concealment that accompanied statements about their roles in the adverse cultural circumstances at the time. According to Elisabeth Schüssler Fiorenza (1994, p. 130) there was a very strong experience of equality. Paul's letters offer some interesting information. In the Letter to the Romans, the author greets the deaconess Phoebe as well as Priscilla, who together with her husband Aquila risked their lives to save him. He also mentions Mary, Junia, and the sister of Nereus, who worked and traveled as missionaries (Rom 16:1-15). There is clear evidence of active female apostleship in the early works of spreading the Christian message, and they played vital positive roles within Christian narrative.

Paul's letters also offer some important insight into the inner working of early Christian churches, a word that means "gatherings" (lit. "assemblies"). Elisabeth Schüssler Fiorenza (1995) trace the meaning *Ekklesia* to the word to ἐκκλησία, to summon forth, call invite, indicating all those called by the Lord to form him Body, the gathering on earth. In fact, the original of *Ekklesia* is not church, but "public assembly". The translation process that transformed *Ekklesia*/ assembly into *Kyriake*/ church indicate historical development that privileged the manorial/ hierarchical form of the church.

These groups did not own church buildings but met in homes, no doubt due in part to the fact that Christianity was not legal in the Roman world of their day and in part because of the enormous expenses for fledging communities. Yet we see women taking on leadership roles in house churches. Paul speaks of such women who were leaders – Apphia (Philemon 1:1), who is a servant of the church in Cenchrea as a deaconess (οὔσαν διάκονον), Tryphena and Tryphosa (Rom 16:1-12) as well as Priscilla, who travelled and ministered with him (Acts 18:8). This practice is confirmed by other texts that also mention women who ran churches in their home, such as Lydia of Thyatira, the dyer of purples (Act 16:15), and Nymph of Laodicea (Col 4:15). It is noteworthy that Lydia evidently had some economic independence.

Women held positions and played significant roles in groups. Brazilian theologian Ana Maria Tepedino highlights the role of women as a model of discipleship (TEPEDINO, 1990, p. 87). These positions are further remarkable because they are not strictly women's roles. They were apostles and prophets in the early church. The New Testament contains various references to female prophets,

women who were respected for their apparent ability to speak for God, or to know God's will, or to proclaim accurately what was otherwise unknowable by any normal means, such as the future. Prophetesses were mentioned in general by Paul (1 Cor 11:5). Luke also mentioned some specific female prophets such as Ana and the four daughters of Philip of Caesarea (Acts 21:9). Furthermore, Luke attributed prophetic characteristic to Elizabeth, the mother of John the Baptist, and to Mary, the mother of Jesus.

The internal structure of the early church and its position in society also contributed to the autonomy and influence of women in pre-Constantinian Christianity. In the first centuries, there was a Ministry of Widows and Deaconesses, who carried out their service in leadership animating communities through administration of the sacraments and the teaching of the word. According to historian Ute Eisen (2000, p. 48) the positions of widow and deaconess were held by women throughout the first five centuries of the church. Yet recent epigraphic and literary research has also given significant credence to the thought that women's religious roles were far more numerous and their authority far greater than originally believed.

During the first century, Christians were a group unconcerned with political matters and known for their indifference to positions of power. This low level of political ambition helped to slow down the process of corruption among church leaders. Furthermore, the early church lacked a hierarchical structure, which allowed community participation and equality in church administration to grow. The local churches of the first apostolic diaspora were the first to grant women such a leading role; in this sense they are in the revolutionary line of the Jesus whom they followed by going against currents in society that legitimized discrimination of the female sex.

4 Patristic writings and the construction of a stereotypical view

The second through sixth centuries associated with patristic thought offer profound insights into the unfolding gender relations envisioned in early western and

eastern Christianity.² We point to the misogynistic incorporation of women in the first normative developments of an ecclesiastical system.

Against a world background of Roman imperial tribute to a panoply of gods and goddesses and cultural Neoplatonism, the primitive church initially had to face not only persecution bringing about the deaths of many martyrs, but also numerous philosophical and social differences called "heresies or deviations of understanding", especially from Gnostics and Arianism who proposed variations of religious belief and practice. These heresies cut off a given group or separated groups of believers from the rule of faith throughout one global household, as it were, of the church. As well, the fourth century was deeply influenced and even determined by political contours arising from the "Constantinian turn" when Emperor Constantine gave liberty to the Christian cult. After that, the relationship between Christians and the Roman Empire progressively changed in a drastic manner. As the political and administrative disintegration of the empire proceeded through several centuries and became visible to the naked eye, the Roman Empire collapsed in the West in 476 A.D. for reasons of internal corruption and external invasions from the North, and in 1453 A. D. in the East with the fall of Constantinople. As social structures crumbled, the church initially suffered greater instability, but the amalgamation of church and state also placed more power, at least temporally, in the hands of the clergy who began exercising the tasks of government and of the head of state (MACMULLEN, 1984). Faced with numerous controversies, the church systematically assumed more centralized and centralizing positions, and the role of women was pushed to the periphery as clerical roles began to dominate.

Nowhere in Christian literature are such tendencies more evident than in some patristic exhortations, particularly those of Tertullian in the Latin West and John Chrysostom in the Greek East. Some patristic writers recalled the ancient days of

² According to the Jesuit theologian Paulo César Barros, the relatively broad period identified by patristic theology can be classified into two parts, that of apostolic writers and ecclesiastical writers and that of "church fathers" but several phases. Apostolic writers from the first into the third century include Clement of Rome, Ignatius of Antioch, and Polycarp of Smyrna while apologists include Justin, Martyr and Philosopher, Irenaeus of Lyons, Tertullian, Clement of Alexandria, and Origen. Mature patristic thought made its mark in the East through Basil, Theodoret of Cyrrhus, Gregory of Nyssa, and Gregory Nazianzus, while in the West, the end of the fourth century and beginning of the fifth saw the emergence of Ambrose, Augustin, and Jerome, and then, in the sixth century, Pope Gregory the Great (BARROS, 2009, pp. 5-10).

Greece and Rome in which women were under the strict control of their fathers and husbands (GARDNER, 1986). In a kind of nostalgia for a supposed social order, people attributed physical and mental weakness to women and assigned them little more than the status of property instead of personhood. They were to accomplish only household chores such as spinning, cooking, and raising children in positions akin to that of slaves. The context shows how this problem manifested itself rhetorically in ethics and politics.

Emblematic of this period are some statements of Tertullian identifying women as the personification of evil.³ This association was followed by an iconic definition of the causes of sin. *She* brought sin into mankind and forced Christ to make the choice to die in his cause as he sought to remedy the situation.

Tertullian states outright as if speaking to women personally:

You are the devil's door: you are the one who unsealed that (forbidden) tree: you are the first defector of divine law: you are the one who persuaded him [man] that the devil was not brave enough to attack. You so easily destroyed the image of God, man. Due to your desertion – that is, death – even the Son of God had to die (BLOCK, 1995, p. 57).

According to him, it is the woman's fault that the man was seduced, and in this she broke the living image of the divinity in man and condemned human beings to ruin (DUNN, 2005, p. 8). The serpent knew that she was the weakest link and chose her accordingly.

Here we see one of the main sources of that underlie the negative projection of women in the church – the fear linked to the human struggle to control the body and sexual instincts: "The distrust of women in the writings of the early Church Fathers is at least partly attributable to a refusal and to setting up a barrier against the constant presence of the body" (BLOCH, 1995, p. 39). This belief led to fear of sexuality. The female body personified in Eve perdured in a male theological imagination as the figure of an ancient enemy, one that persists as cursed, that was

³ Tertullian was born in Carthage, in the year 155 A.D, and there he exercised his profession of lawyer when, in 193 AD he converted to Christianity, starting also to exercise the activity of catechist in the church. His intelligence as a superior rhetorician in appealing to the cruel and persecuting Roman Empire for the Christian right to religious freedom before is duly noted. But becoming discouraged by the sinfulness of Christians, Tertullian himself later fell prey to the heresy of Montanism.

a destroyer rather than the destroyed.

The woman can be the one who provokes to sin because of the chains that affect the man in his own sins, in which he will perpetrate what attracts him. Montanist ethics led Tertullian to believe in the absolute necessity of abstinence and to conclude that women were sexually dangerous. In addition to calling women "the devil's door", he ordered them to bow their heads to their husbands, spend time at home "spinning wool", and to dress in "the silk of modesty, the linen of holiness, and the purple of chastity". As can be seen in these remarks, the woman's identification with evil has its roots in the perception of the body as inferior to the soul as well as the identification of nudity with shame, and of passion as the enemy of contemplation. These are concepts present in Hellenistic philosophical dualism.

Along with misogyny, then, came the idea of controlling the body and sexual pessimism. According to him, human life had a virginal origin in the Garden of Eden but had plunged into the abyss after the "Fall" with the institution of so-called sexual mores. In commenting on Paul's declaration pointed out that "it is good for a man not to marry" (1 Cor 7:1), his real desire was for everyone to abstain from marriage because it had gradually risen out of carnal concerns and desires. The practice of celibacy began to develop during the third century although it persisted unpopular until the fourth century when the rise of monasticism gave it an appropriate channel and expression. In primarily economic and political reforms of the eleventh century over lay investiture of religious authorities, however, clerical celibacy was also adopted as a universal norm in the western church.

Another eloquent early writer, John Chrysostom (1985, p. 231) reads the stories of creation and the Fall narrated in the first three chapters of Genesis in contrast to the first chapter in which the first human beings were only men who enjoyed the blessing of being the image of God. On this basis Chrysostom asks what authority means. "What is like this?" "What does authority mean?" According to the author of Genesis, he says, only men possess this quality like that of God in heaven. Then man on earth has no superior and ruler over him but has authority over all beings including woman. She, on the other hand, is called "the glory of man" by Paul (1 Cor 11) because she is under man's authority.

Such a perspective was further adapted to send out a message of female inferiority. The natural hierarchy was disturbed by the first sin when the body (Eve) did not obey its head (Adam); rather, he was seduced by the body and submitted to it. Genesis 1 – 3, read with the help of 1 Corinthians 11, thus conveys the notion that sexual hierarchy was inherent in creation as the nature of things. Chrysostom argues that female subordination may be attributed to this nature, but not merely this. In his exegesis (2013, p. 6) Chrysostom thus provides a theme of female inferiority and submission, which then governs the interpretation of the creation and “fall” stories: “For Adam was formed first, then Eve. And it was not Adam who was seduced, but the woman who, being seduced, fell into transgression”. The male gender had greater honor. Man was shaped first by God.

Elsewhere Chrysostom deals with primacy by saying that man was not created for woman, but woman for man (1 Cor 11: 9). He refers to the curse in Genesis 3 when God says to Eve that her desire “will be for her husband, but he will rule over you” (Gen 3:16). Chrysostom understood this to mean that the wife is subject to her husband, but later the idea was extrapolated to women being subject to men in general. His statement, “this had not been told her before”, indicated his belief that such subjection was also a consequence of the “fall”. In other words, Chrysostom does not argue that this hierarchical arrangement was strictly based on the created order. He explains it explicitly by reasoning those women were now subordinate to men because Eve had misused equality with Adam.

5 Rethinking the foundations for Christian gender equality

Such texts as these leave us with the task of rethinking the foundation for Christian gender equality in face of the reality that sexual difference reveals a fundamental aspect of human life. The Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem* by Pope John Paul II, already cited at the beginning of this article, is a reflection on the biblical anthropology present in the man/woman relationship as in which one can see an unfolding of a physical-practical-spiritual reality. On John Paul II's intellectual horizon guided by life experience, the conviction clearly emerges that the human being is realized in a double modality of male and female. According to the Pontiff

(2021, p. 23), the fall has a particular effect on our capacity to understand the original goodness of the human body and the loving relationship of mutuality for which God created humankind as male and female. Thus, sexuality is an inextricable part of the theological dimension, not separate from it.

The reason that the human being is like God is God's choice in creating us in his image and likeness to be person-communion-gift. John Paul expresses the thought that the person's call to love is reflected in the body, which is materially capable of expressing love in two different ways, male and female. The "other" thus placed within us is an "another I", yet not an extension of me: "From the very beginning they appear as a 'unity of two', and this signifies that the original solicitude is overcome, the solicitude in which man does not find a helper fit for him" (MD. 6).

Thus, man and woman together constitute the image of God in creation, but the divine aspect of this image is in unity-in-difference. This is a fundamental relationality that amounts to a trinitarian love between God and humanity. The relational opening in two complementary directions of the human person is therefore a key reciprocal complementarity that corrects the imbalance in the interpretation that holds only the woman to be a complement. Both the woman and the man are, as it were, complements to God, and this is the foundation of the deep meaning of sexuality. For this reason, sex is constitutive of the person and not only its attribute, and the sexual difference is an original reality that cannot be dispensed with, which participates in the absolute value and dignity of the person. This "other" is a sacrament, a visible sign of grace given by God, an invitation: "to say that man is created in the image and likeness of this God also means that man is called to exist 'for' others, to become a gift" (MD. 7).

That the Adam of paradise did not find company until someone appeared before his eyes who was "flesh of his flesh and bone of his bone" marks a level of equality that can never be lost sight of (Genesis 2: 18). John Paul II leaves no room for ambiguity: "only the equality – resulting from the dignity – of both – as person, can give the reciprocal relationship the character of an authentic *communio personarum*" (MD. 10).

Once such a foundation for thinking about gender equality in the creation narrative as such is established, we can take another step and can try to approach

the biblical story of human origins through the interpretative lens of the incarnation and suggest what might constitute a redemptive narrative.

6 Mary a proposal for feminine reconciliation

Mary's "yes" points to God and reminds us of the divine mystery of the incarnation. As the Apostle Paul says: "In the fulness of time, God sent his son, born of a woman" (Galatians 4: 40). The account of the Annunciation in the Gospel highlights the relationship between the trinitarian revelation of God (Father, Son, and overshadowing Spirit) and the woman, which takes place in a dialogical way. The dialogical here reveals a relational character that guarantees recognition, alterity, and freedom for both parties (MD. 13).

In the incarnation God recreates the world through the conception of Christ in Mary's womb, and the church becomes the focus of a new creation in which goodness is symbolically restored as an anticipation of the renewal of all creation at the end of time. With her *fiat*, Mary becomes the authentic subject of union with God being realized in the mystery of the incarnation of the Word who is of one substance with the Father: "God from God, light from light, true god of true God". Not only is this man made in the image and likeness of God as Adam was, but this Man is also God. All of God's actions in human history always respect the free will of the human "I". And such was the case with the Annunciation at Nazareth (MD 4). This is significant because Mary as a redeemed woman lives a deep alliance with God and, consequently, as a mother, becomes an active participant in her own redemption. Mary is God-bearer. Her unconditional adherence to God marks the theological place to think about power relations:

Virginity and motherhood co-exist in her: they do not mutually exclude each other or place limits on each other. Indeed, the person of the Mother of God helps everyone - especially women- to see how these two dimensions, these two paths in the vocation of women as person explain and complete each other (MD. 17).

Thus, Mary's virginity speaks of a singularity that is not simply restricted to ascetic practices of sexual abstinence, but presents a free and conscious response to a project that transcends human history. This sentence is extremely important for changing the way in which certain historicisms have qualified and subordinated woman. The project that transcends history is the fact that "The Word become flesh and dwelt among us" (John 1: 14). Christ is born through non-generative paternity and generative motherhood in a way that interrupts religious genealogies of the patriarchal heritage and restores to the maternal body its place of significance. That is, through this "yes" of Mary, it is possible to reaffirm a conciliatory vision that identifies other elements of a theological narrative, those that do not disregard sexual difference within a redemptive vision but integrate it.

This locus between the divine Father and human mother is a reality full of creativity that gives rise to an elation that unifies, that overcomes dualisms and reconciles various human dimensions. "And so this new motherhood of Mary generate by faith, is the fruit of the new love which came to definitive maturity at the foot of the Cross, through her sharing in the redemptive love her Son" (RM, n. 23). Her loving hospitality, offering her body to be God's home. By her faith, she brings Christ's love and salvation into this world. The motherhood of Mary does not exclude the Mother of Jesus from community of the redeemed. Mary belongs, in a unique way, to the people of God, because of her participation in the history of salvation; she generated and continues to generate Jesus (BRUSTOLIN, 2017, p. 85). As the Mother of God⁴, Mary becomes co-redeemer of men and women in the mystery of Christ⁵; as the Blessed Virgin, she becomes a model of being human. Virginity and motherhood recall all these relationships. This reconciliation of opposites without loss of distinction touches the depths of women's partnership through the ages.

⁴ It was in Ephesus at the Ecumenical Council of 431 A.D that Mary was declared *Theotokos*, has been stated by the Second Vatican Council in Chapter VIII of the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*.

⁵ The Council of Ephesus was preserving the divine of Christ and not just establish the veneration of Mary.

Final Consideration

Blessed is she who believed that there would be a fulfilment of what was spoken to her by the Lord. (Luke 1: 42-45)

Talking about Mary's virginity and motherhood, we do not intend to sacralize or hide the problems that concern women's lives, such as patriarchalism, domestic violence, and the outright killing of women. If femininity is merely a projection of masculinity, there will be no true theology of relationality. Enforced feminine silence, or the concealment of women, registers a deeply violent category in human experience. Since the feminine struggle has been silenced or ignored so often historically and socially, it is imperative to review the socio-historical representations and practices that have led to such imbalance (STRÖER, 1998, p.106).

Our aim in this article was simply to demonstrate that misogyny occurs also in representation and interpretation of some biblical texts. We start from the assumption that some patristic writers associated original sin with sexual sin and thus reinforced a Greek idea that the body needs to be abhorred. Such an idea reached its apex in a projection on the female body seen as a place of pleasure and temptation. However, our effort to address this problem also consists in affirming that in the incarnation, God became a body in Mary's body. Mary as such is the "new Eve", word and flesh reunited (MD 10-11). And this inaugurates an era of human freedom. In its God has made a new covenant that restores communion between God and humanity in which the oppressive structures of dualism are torn down. God rescued the sacredness of the woman's body and made woman the protagonist of a story of redemption.

By the way, it is also a patristic writer who first made this association of Mary as the "new Eve" and Christ as the "new Adam", following the genealogy of Christ given in Luke's Gospel, namely the second-century Saint Irenaeus of Lyons, whom Pope Francis just proclaimed as a doctor of the church, "the doctor of unity". In this we may also see throughout the history of faith some efforts to express the gift of God that are not caught in the snares of various historicisms but articulate what God desires for us through, with, and in Christ.

List of abbreviations

MD- Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*.

RM- Encicical *Redemptoris Mater*.

Literature

BARROS, Paulo César. As fontes patrísticas: Importância e atualidade para a Igreja. *Vida Pastoral*, 2009. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/patristica/as-fontes-patristicas-importancia-e-atualidade-para-a-igreja/>. Acessado em 18/02/2022.

BLOCK, Howard R. *Misoginia Medieval e Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BRUSTOLIN, Leomar. *Eis a tua mãe: síntese de Mariologia*. Sao Paulo: Paulinas, 2017.

EISEN, Ute E. *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.

DUNN, Geoffrey D. *Tertullian*. London: Taylor & Francis, 2005.

GARDNER, Jane F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *Patrística- comentários às Cartas de São Paulo*. Vol. 27/3. São Paulo: Paulus Editora, 2013.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. Homilies on Genesis, 1-17. In: *The Fathers of the Church*. Vol. 74. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1985.

SÃO JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*: sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano. São Paulo: paulinas, 1998.

SÃO JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptoris Mater*. São Paulo: paulinas, 1987.

SÃO JOÃO PAULO II, Papa. *Teologia do Corpo*. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven/ London: Yale University Press, 1984.

STARK, Rodney. Reconstructing the Rise of Christianity: The Roles of Women. *Society of religion* 56, n. 3. *Sociology of Religion*, 1995. Disponível em https://roosevelt.ucsd.edu/_files/mmw/mmw12/RodneyStarkReconstructingRiseofChristianityWomen.pdf. Acessado em 18/02/2022.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais: uma Ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminho de sabedoria: uma Introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do campo: Nhandubi, 2009.

STRÖER, Marga Janéte. *Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das "Cartas Pastorais"*. In: STRÖER, Marga Janéte; DEIFELT Wanda; MUSSKOP, André (Orgs). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

TERTULLIAN. *The Apparel of Women: De Cultu feminarum*. In: Tertulian: *Disciplinary, Moral and Ascetics Works*. New York, Fox: 1959.

TEPEDINO, Ana Maria. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

O CICLO DO OURO E SEUS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS. UM DRAMA HUMANO E ECOLÓGICO QUE ATRAVESSA FRONTEIRAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-36>

Afonso Murad¹

Introdução

O ouro nos fascina por seu brilho e beleza. Embora a grande maioria da população do planeta nunca irá tocar em um objeto de ouro ou investir no mercado financeiro nesse metal precioso, o ouro continua sendo um sinal de riqueza e ostentação. Mas o ouro reluzente esconde, no passado e no presente, a exploração e a aniquilação de povos, um rastro de sangue derramado, violência e acumulação, além do impacto negativo sobre o solo e as águas. A extração e a venda do ouro tem graves consequências para o meio ambiente e as comunidades atingidas pela mineração, especialmente os mais pobres.

A primeira versão desse texto, em espanhol, surgiu como uma contribuição ao Grupo de Trabalho "Teologias, Ecologias e Extrativismo" na Campanha Internacional de Desinvestimento das Igrejas em Ouro no Mercado Financeiro. Parte dele foi apresentado no GT "Religião, ecologia e cidadania planetária" no 33º Congresso da SOTER (2021). Por fim, foi publicado na *Revista Fronteiras*.² Reproduzimos aqui tal versão, nessa obra em homenagem ao prof. Erico Hammes, grande teólogo e homem engajado em significativas questões humanas e sociais.

O artigo está dividido em três partes: (1) O processo produtivo do ouro e seu uso no mercado financeiro; (2) Um panorama da visão bíblica sobre o ouro; (3) Reflexões ético-teológicas. Defendemos que as Igrejas cristãs devem rejeitar este

¹ Professor da FAJE. Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela PUCRS.

² Acesso: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2022.v5n1.p16-41>

"ciclo da morte" da extração, venda e investimento em ouro, apoiar as comunidades afetadas pela mineração, posicionando-se por uma sociedade justa e ecologicamente viável.

1 Da extração ao mercado. Os (des)caminhos do ouro

O ciclo produtivo do ouro apresenta riscos e impactos socioambientais. O processo inclui: prospecção, licença para instalação e operação, extração, beneficiamento, destinação, compra e venda e utilização no mercado financeiro. Alguns desses problemas são comuns a outros metais explorados pela mineração. A palavra "ciclo" já esconde uma justificativa ideológica, pois os processos de extração, beneficiamento e produção de metais são lineares e não cíclicos. Em cada etapa consomem energia, ferem o solo, produzem resíduos poluidores e prejudicam os trabalhadores(as) envolvidos. Vejamos em que consiste cada etapa.

(a) A licença de implantação e a exploração

A extração artesanal, nos rios ou nas jazidas é a forma mais antiga de extração do ouro e tem pouco impacto ambiental. Prática ancestral dos povos originários em alguns países andinos, é considerada como "mineração de subsistência" e não requer autorização.

A exploração de metais pelas empresas deve obedecer às normas ambientais de cada país. Após um período de avanço na legislação ambiental nos últimos 30 anos, há um movimento na América Latina para "flexibilizar" (palavra bonita e falsa) a legislação ambiental, especialmente nos governos de linha neoliberal. Tal iniciativa visa promover o aumento da rentabilidade das mineradoras, em detrimento do meio ambiente e das comunidades atingidas pela mineração.

Em locais onde a legislação ambiental é mais desenvolvida e efetivamente aplicada, a extração de ouro, como de outros metais, exige uma "licença de implantação", seguida de uma "licença de operação". É necessária uma análise prévia dos órgãos ambientais com um parecer técnico (EIA: estudo de impacto ambiental e RIMA: relatório de provável impacto no meio ambiente). Deve ser seguido

um processo de discussão pública, com consulta às comunidades envolvidas, para aprovação ou não do empreendimento minerário. Mesmo em países onde isso acontece legalmente, ocorre corrupção. As mineradoras interferem no parecer técnico, afirmando que o empreendimento tem muitas vantagens econômicas e sociais e poucos impactos negativos no meio físico (água, ar, solo), biológico (plantas, animais, ecossistema como um todo) e humano. Elas também cooptam os poderes políticos locais e até mesmo as lideranças das comunidades envolvidas, para que o projeto tenha o aval deles.

Em vários países, como o Brasil, a extração de ouro e de outros metais não é permitida em áreas indígenas e, principalmente, em regiões de proteção ambiental. No entanto, estima-se que mais da metade da extração de ouro no continente latino-americano seja feita de forma clandestina, nessas áreas. De acordo com um relatório da ONU de 2020, mais de 60% da mineração de ouro na Colômbia é ilegal (PORTAFOLIO, 2020). O relatório também indica que, "a exploração do ouro aluvial ocorre em territórios ambiental e socialmente vulneráveis, onde a ilegalidade se expressa de diferentes formas. Em 43% dos territórios com Evoa (exploração aluvial de ouro) foi identificada a presença de cultivo de coca.

Há duas formas mais conhecidas de extração do ouro: aquela realizada nos leitos de riachos e rios (aluvião) e a exploração em jazidas, que podem ser a céu aberto ou subterrâneas. Por vezes, descobre-se o ouro a céu aberto e a seguir se constroem galerias que se aprofundam no solo. Chama-se "lavra" a exploração econômica de uma jazida. Na linguagem coloquial, denomina-se "mina" o local no solo ou subsolo onde se encontram metais sujeitos a exploração. Assim, se diz: "mina" de ouro, de ferro, de nióbio, de manganês, de urânio, de prata, de bauxita, etc. Um termo que dá margem à confusão é "garimpo". Esse significava tanto a atividade de extrair metais e pedras preciosas da natureza quanto o lugar em que ocorre sua exploração. Atribuía-se a "garimpeiro" sobretudo a pessoa que realizava essa atividade no leito dos rios, separando com uma bateia as pepitas de ouro, ou de pedras preciosas, de outros sedimentos. Portanto, produção artesanal.

Hoje a palavra é usada para caracterizar também a exploração de metais (especialmente o ouro) de forma predatória. Ficou conhecido no Brasil o garimpo da Serra Pelada, na década de 80, no município de Curionópolis, no sudeste do Pará. Os

homens que lá extraíam o metal eram submetidos a péssimas condições de trabalho, alimentação e moradia. Enriqueceram os comerciantes e outros agentes econômicos que compravam, revendiam, beneficiavam e exportavam o ouro. Estima-se que foram extraídas 42 toneladas de ouro, na maior mina a céu aberto do mundo. Mas isso não gerou riqueza para os trabalhadores que para lá se deslocaram, os moradores da região e o país. Desde 2019, com o apoio tácito ou explícito do governo Bolsonaro, multiplicou-se enormemente o chamado “garimpo ilegal” da extração de ouro, especialmente na região amazônica e, desgraçadamente, em terras indígenas, como as dos Yanomani. Tal realidade veio à tona no início de 2023.

b) Extração aluvial

O principal problema socioambiental da mineração aluvial reside na sua forma “industrializada”, realizada com dragas em leitos de rios e riachos. Ela tem forte impacto ambiental devido ao lançamento de produtos tóxicos nas águas e no solo, que são usados para separar esse metal precioso.

Normalmente, é feita amalgamação com mercúrio ou a extração com cianeto. Devido à mineração, a camada orgânica do solo é eliminada, o que altera suas propriedades físicas e químicas, gera processos de instabilidade, esteriliza a área e aumenta a erosão. O risco de inundações causado pela diminuição da infiltração das águas pluviais aumenta. Os corpos d’água próximos sofrem com a introdução de agentes tóxicos. Além disso, o aumento das concentrações de “material particulado” no ar, bem como a geração de gases ou vapores tóxicos, afetam o meio ambiente. As pessoas que ali trabalham podem estar expostas a condições ambientais que afetam sua saúde, como partículas, soluções ácidas, gases tóxicos ou substâncias que se acumulam no seu organismo, como metais pesados (CASALLAS; MARTINES, 2020).

O uso de mercúrio (processo de amálgama) gera inúmeros efeitos no ar, no solo e na água. A poeira fina, gerada na extração, sendo volátil, é facilmente transportada pelo vento. Também pode haver fuga de cianeto, metais pesados, nitritos, dióxido de carbono, etc., que são depositados em barragens de contenção. Estes representam um risco elevado, uma vez que devem ser controladas durante

até 20 anos e, durante esse tempo, podem infiltrar contaminantes no solo e nas águas subterrâneas ou de superfície" (CASALLAS; MARTINEZ 2020).

c) Extração ilegal e seus impactos socioambientais

É comum na mineração aluvial ou em minas clandestinas a céu aberto usar mão de obra infantil e adulta em condições análogas à escravidão. São trabalhadores sem direitos sociais, sem salário fixo e atendimento médico, e sujeitos a doença e morte. Em torno desse tipo de extrativismo cria-se um comércio com preços abusivos e uma rede de prostituição, com predomínio de mulheres adolescentes. À mineração clandestina se associa o tráfico de pessoas.

Nota-se uma crescente invasão de garimpeiros em terras indígenas na região amazônica, como já se apontou acima. Um estudo publicado pelo Instituto Igarapé mostra que havia 321 minas ilegais nos nove estados que compõem a bacia amazônica brasileira. O aumento do preço do metal ao longo dos últimos 20 anos tem impulsionado a demanda e a mineração irregular na região, trazendo "consequências mortais". A estimativa é que hoje essa indústria tem um faturamento entre US \$ 12 bilhões e US \$ 28 bilhões por ano. De acordo com o Sistema de Detecção de Desmatamento em Tempo Real (Deter), as taxas de desmatamento, ligadas à mineração de ouro em territórios indígenas na Amazônia, saltaram de maneira absurda nos anos 2018 a 2022.

Durante a pandemia do Corona vírus, várias comunidades indígenas foram afetadas pelo vírus trazido por garimpeiros ilegais e perderam a vida. A mineração de ouro na região amazônica provoca o desmatamento desse importante bioma, que é responsável pelo equilíbrio dos ciclos das chuvas e pela captura dos gases de efeito estufa. Além disso, como os garimpeiros usam o mercúrio para extrair o metal, poluem rios, peixes e aqueles que deles dependem para viver, como os indígenas Yanomami e Munduruku. A invasão do garimpo deixou esses grupos mais vulneráveis à disseminação da Covid-19, além de outras doenças.

A organização "Iniciativa Global contra o Crime Organizado Transnacional" mostrou no relatório "O crime organizado e sua conexão com a mineração ilegal de

ouro na América Latina" (2016) que em alguns países a produção ilegal de ouro para grupos criminosos é mais importante do que o tráfico de drogas.

No Peru e na Colômbia - os maiores produtores de cocaína do mundo - o valor das exportações ilícitas de ouro excede o valor das exportações de cocaína. A mineração ilegal tem sido a maneira mais fácil e rentável de lavar o dinheiro proveniente do narcotráfico na Colômbia (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.5).

Os dados desse documento são impressionantes. Segundo ele, a América Latina se caracteriza pelos altos percentuais de extração ilegal de ouro. Ao redor de 28% do ouro extraído e no Peru, de 30% na Bolívia, de 77% no Equador e entre 80% e 90% na Venezuela são produzidos ilegalmente. Essa mineração ilegal "emprega centenas de milhares de trabalhadores em toda a América Latina, muitos dos quais são extremamente vulneráveis à exploração do trabalho e ao tráfico de pessoas " (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.6).

A Colômbia tem a maior população de pessoas deslocadas no mundo, dos quais 87% são provenientes de áreas de mineração ilegal. Essa despeja mais de 30 toneladas de mercúrio em rios e lagos na bacia amazônica todos os anos, envenenando peixes e causando danos cerebrais em pessoas que residem em até 400 km rio abaixo. O custo humano da expansão da mineração ilegal é terrível. Há muitos casos de exploração laboral, sexual e infantil (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.8). As rotas utilizadas pelo narcotráfico servem também para o transporte ilegal e a venda de ouro.

d) Extração de jazidas de ouro pelas grandes corporações

A grandes mineradoras multinacionais são responsáveis pela maior parte da exploração de ouro do mundo. Elas realizam a extração do mineral em minas a céu aberto ou subterrâneas. Como qualquer outro empreendimento de mineração, a extração de ouro no solo ou subsolo tem forte impacto ambiental: (a) São utilizadas substâncias tóxicas que poluem o solo e a água; (b) A camada de vegetação protetora é removida do solo; (c) Em alguns lugares, a área de mineração situa-se

em região de penetração de água da chuva, a que alimenta lentamente os lençóis freáticos. No longo prazo, a mineração reduz a penetração da água no solo, o que diminui as fontes de água para a população. (d) Outro problema é onde os resíduos de mineração são colocados. As lagoas de rejeitos, quando rompidas, causam um grande desastre ambiental, causando a morte de pessoas, plantas, peixes e animais. Afetam de maneira intensa o meio físico e o biológico. Basta recordar a tragédia ambiental promovida pela mineradora Samarco, em Mariana (MG) e pela Vale, em Brumadinho, nos últimos anos.

Segundo o Observatório de Conflitos mineiros na América Latina (OCMAL), durante a primeira etapa da Covid-19, várias mineradoras se recusaram a suspender suas atividades ou pressionaram as autoridades para evitar tal suspensão, mesmo quando a situação o exigia, devido ao aumento de infecções de trabalhadores com risco para suas famílias, comunidades de origem e o meio ambiente. As mineradoras aproveitaram-se da pandemia na América Latina para se beneficiar das medidas gerais restritivas e de confinamento determinadas pelas autoridades (OCMAL, Minería y COVID-19. Out 2020).

Os órgãos ambientais dos governos latino-americanos, encarregados de fiscalizar as empresas extrativistas costumam compactuar com elas. Ou quando multam e confiscam bens produzidos ilegalmente, são desautorizadas pelo poder central. A execução de ações de controlar, mitigar ou compensar os impactos ambientais estão bem abaixo do nível exigido ou mesmo planejado.

As mineradoras afirmam que trazem riqueza e progresso ao país. Não é o que acontece em várias partes do mundo. Os países onde se realiza a maior extração de ouro não são os mais ricos, tampouco os que apresentam melhor renda e qualidade de vida da população. No top 10 da extração de ouro se encontram o Peru, Gana e o Uzbequistão (NEWGREENFIL, 2020). As empresas transnacionais são as maiores mineradoras de ouro do mundo, e as que mais se beneficiam. Elas têm minas em vários países. As mais importantes, em ordem de valor de mercado e quantidade de produção em 2020 eram: Barrick Gold (Canadá), Newmont Mining (Estados Unidos), AngloGold Ashanti (África do Sul), Goldcorp (Canadá), Kinross Gold (Canadá), Newcrest Mining (Austrália), Poly us Gold (Rússia), Agnico Eagle (Canadá) e Sibanye (África do Sul). Predominam então empresas canadenses, norte-americanas e sul-

africanas. Os chineses estão aumentando rapidamente sua participação no mercado de mineração de ouro. Em 2020 as minas de ouro que se destacaram na América Latina foram: Pueblo Viejo (República Dominicana), Paracatu (Brasil), Veladero (Argentina), Yanacocha (Peru), Merian (Suriname), Herradura (México), Lemon-Guaje (México), Cerro Negro (Argentina) e Peñasquito (México) (NOTICIAIS DE MINERAÇÃO, 2017; BNA AMÉRICAS, 2020).

Os países que têm ouro em seu território não são os mais ricos, nem os mais justos do ponto de vista social. A riqueza do solo não se traduz em qualidade de vida para a população. Muitos são os fatores que explicam essa situação, tais como: mineração ilegal, cada vez mais associada ao crime organizado e ao tráfico de drogas; o predomínio de empresas mineradoras transnacionais, que se apropriam das riquezas produzidas pela mineração; a conivência dos governos locais e nacionais com esse sistema injusto, e o impacto negativo na saúde das comunidades próximas às jazidas. A extração e o beneficiamento do ouro acentuam as diferenças sociais e aumentam a poluição do solo, ar e água. Afetam também o equilíbrio ecológico das relações entre plantas e animais e reduzem a biodiversidade.

e) Ouro no mercado financeiro

O ouro se presta a muitos usos. Em média, um computador contém uma pequena quantidade de ouro, equivalente a 5 euros. O ouro é utilizado na fabricação e comercialização de joias, utensílios de luxo e no revestimento de peças artísticas. Mas sua principal destinação é o mercado financeiro. Ele é um dos ativos financeiros mais seguros da economia mundial. Além de ser um ativo físico, sustenta a reserva monetária de inúmeras economias ao redor do mundo, com seu valor e demanda sempre garantidos. Um porto seguro em tempos de instabilidade financeira.

De acordo com o World Gold Council, em 2020, os países que acumulavam a maior quantidade de ouro em barras ou lingotes, com grau de pureza superior a 99%, eram Estados Unidos: 8.133 toneladas, Alemanha: 3.362 toneladas, Itália: 2.451 toneladas., França: 2.436 toneladas, Rússia: 2.298 toneladas, China: 1.948 toneladas, Suíça: 1.040 toneladas, Japão: 765 toneladas (Blog Nubank, 2021). Esse ouro é custodiado por bancos estatais e entidades financeiras privadas. Além disso, o

Fundo Monetário Internacional, que não entra nessa lista, teria mais de 2.800 toneladas (eco.sapo.pt/2020). Analistas do mercado financeiro sustentam que tal quantidade de ouro, destinado sobretudo ao mercado financeiro seria maior. É incalculável o ouro que está na mão dos maiores setores da economia clandestina no mundo: tráfico de armas, de drogas, de pessoas e do próprio ouro e de diamante.

O ouro tem alto valor agregado. Em 09 de fevereiro de 2023, uma *onz* de ouro (28,34g) valia aproximadamente US\$ 1.880 no mercado internacional. O investimento no mercado financeiro em ouro sustenta a cadeia produtiva desse metal, que possui vários elementos antiéticos, tanto na extração quanto na comercialização. Principalmente pelo seu impacto ambiental e social. O investimento no mercado financeiro em geral contribui para o crescimento da financeirização da economia. Reforça o "capital improdutivo", que multiplica artificialmente o valor do dinheiro e não cria valor com a geração de produtos ou serviços.

Segundo o economista Ladislau Dowbor, o benefício dos investimentos produtivos é legítimo, pois gera empregos, produtos e paga impostos. A economia de mercado pressupõe trocas entre produtores e consumidores, gerando emprego e renda. Os rendimentos das aplicações financeiras, porém, constituem dividendos e garantem grande rentabilidade para quem nada produz. "O dinheiro obtido com as aplicações financeiras não coloca um par de sapatos no mercado de bens realmente existentes. Diferenciar investimento produtivo e investimento financeiro é básico " (DOWBOR, 2019, p.15).

Os papéis financeiros renderam entre 7% e 9% ao ano nas últimas décadas. A produção efetiva de bens e serviços no mundo cresceu a um ritmo bem mais lento, de 2% a 5%. O bilionário que investe seu dinheiro no mercado financeiro triunfa sem ter que produzir nada. A cada dia a maior parte de sua riqueza é reaplicada, gerando um enriquecimento improdutivo que, aos poucos, multiplica os bilionários e desacelera a economia. Mesmo em crise econômica, no cassino financeiro global, 1% das pessoas mais ricas do planeta têm mais riqueza do que os outros 99% (DOWBOR, 2019, p.16).

Grande parte da estagnação das economias reside no fato de que o capital dinheiro se tornou o patrimônio de pessoas e grupos econômicos que não participam

no processo de produção. Acumulam fortunas gigantescas! Enquanto isso, a maioria da população do mundo não faz investimentos financeiros. Ao contrário, “gastam o que ganham ou até mesmo mais do que ganham. Então, ficam endividados e pagam juros” (DOWBOR, 2020, p.53).

Hoje, 737 grupos controlam 80% do universo empresarial do mundo. Neste universo, 174 grupos têm cerca de 40%, dos quais $\frac{3}{4}$ são bancos. Seus negócios não beneficiam em primeiro lugar o desenvolvimento sustentável e sim os acionistas dominantes, os controladores financeiros. O mecanismo de exploração mudou e tornou-se mais sofisticado (DOWBOR 2020, p. 52-53). O Papa Francisco, na *Laudato Si'* afirma:

Os poderes econômicos continuam a justificar o sistema mundial atual, onde prevalece a especulação e a busca por receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e o meio ambiente. É assim que a degradação ambiental e a degradação humana e ética estão intimamente ligadas (LS 56).

As entidades financeiras apresentam como investimentos mais seguros (ou mais rentáveis) as carteiras mistas de ações em várias empresas. As pessoas e as organizações eclesiais (dioceses, universidades, congregações religiosas, mantenedoras de escolas e hospitais) que investem no mercado financeiro muitas vezes não sabem que estão contribuindo para manter a cadeia produtiva do ouro, que causa danos sociais e ambientais.

2 O ouro na bíblia

a) Ouro nas Escrituras Judaicas

Os judeus, como outros povos do Oriente em sua época, valorizavam o ouro por sua beleza e esplendor, o brilho que evoca o sol, fonte de energia vital, e por ser um material macio, fácil de manipular e transformar. O ouro não oxida nem se decompõe. Evoca pureza e constância.

Os artesãos (os ourives) pegavam os grãos do metal e os batiam com um martelo até que se tornassem placas muito finas. Também se fundia o ouro em um forno para colocá-lo em moldes quando estava em estado líquido. Vários objetos foram feitos dessa forma, especialmente ídolos (Oro, Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología)

Os centros de mineração de ouro estavam localizados fora da Palestina, em terrenos aluviais, rios e córregos. O ouro era utilizado para trocar presentes valiosos (2 Reis 5,5), em joias e ornamentos, e em objetos para a corte dos reis. No templo se aplicava ouro para cobrir as paredes de madeira, o altar e os móveis, e também como um matéria-prima para utensílios de culto, como cálices, candelabros e pratos.

Na Bíblia, a expressão "ouro e prata" significa a riqueza material das pessoas (Gn 24,53; Ez 16,13) ou dos reis e sua corte (1 Cr 29,3; 2 Cr 9,14; Ez 28,4). Os profetas denunciam a riqueza, simbolizada na expressão "ouro e prata", que é fruto da acumulação e da astúcia (Ez 28,4-6). A mesma indignação se manifesta na Epístola de Tiago, contra os ricos:

Seus bens estão podres, suas roupas roídas pela traça, sua prata e ouro enferrujados; e sua ferrugem testifica contra vocês, e consumirá seus corpos como fogo. Vocês acumularam riqueza agora, que é o tempo final. O salário dos trabalhadores, que vocês não pagaram aos que lavravam em seus campos, levanta o clamor; o clamor dos ceifeiros chegou aos ouvidos do Senhor Todo-Poderoso (Tg 5,3-4).

Ao contrário de outros povos, os judeus não identificaram o ouro, nem as esculturas desse metal precioso, com a divindade. Javé, o Deus que libertou o povo da escravidão, não aceita ser representado por estátuas de ouro, prata ou bronze (Ex 20,4). Deus se aproxima e propõe uma aliança de amor: "Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo (Ex 6,7; Jr 32,38). Ele permanece totalmente Outro, que não se deixa manipular. A famosa cena do bezerro de ouro (Ex 32, Dt 9,7-29), destruída por Moisés, mostra como a fidelidade a Deus exige perseverança e não ser seduzido por uma religiosidade mágica.

O livro de Deuteronômio estabelece algumas regras sobre o uso de ouro e prata. Ele diz: "Não cobice a prata e o ouro que os ídolos estrangeiros usam; isso seria uma armadilha para você. Isso é abominável para o Senhor seu Deus " (Dt 7,25).

As pessoas não deveriam acumular muita prata e ouro (Dt 17,17). Na mesma linha, o livro de Josué afirma que quando Israel vencer a batalha e entrar em Jericó: "Toda prata, todo ouro e todos os utensílios de bronze e ferro são sagrados e pertencem ao Senhor e devem ser levados ao seu tesouro" (Jos 6,19). Tal procedimento visa evitar a violência contra os inimigos, o acúmulo pessoal de riqueza e a competição.

Os relatos bíblicos influenciados pela tradição sacerdotal, que tomou forma após o exílio, exageram ao descrever o uso do ouro em prescrições rituais e no Templo de Jerusalém. É improvável que a Arca da Aliança, que foi transportada durante os anos da caminhada no deserto, estivesse revestida com tanto ouro, como descrito em Êxodo 25,10-28. Um povo de pastores peregrinos não tinha essa quantidade de metal precioso. O mesmo ocorre com as vasilhas de incenso e o candelabro de sete braços, o Menorah (Ex 25,29-30). De igual modo, diz-se que Salomão adornava todo o interior do templo e seu altar com ouro puro (2 Re 6,20-22).

Os reinados de Davi e Salomão foram consolidados à custa de dominação sobre outros povos, saques e acumulação de riquezas (2 Sm 8,11). Depois de conquistar Rabá, a cidade dos amonitas, David tomou a coroa de ouro de Molec, adornada com pedras preciosas, que pesava trinta e cinco quilos. E o colocou em sua cabeça (2 Sam 12,30). A coroa e o cetro de ouro representavam o poder absoluto do rei.

Quando a Palestina judaica foi dividida pelos filhos de Salomão em dois reinos, Judá e Israel, o ídolo do bezerro de ouro foi usado novamente, para claros propósitos políticos. Para garantir seu poder e evitar que os peregrinos das tribos do norte fossem ao templo em Jerusalém, o rei Jeroboão fez dois bezerros de ouro, destinados à adoração nos santuários estabelecidos em Betel e Dã (1 Reis 12,27-30). Ele dizia ao povo: "Aqui está o seu Deus, que lhe tirou da terra do Egito" (v.28). Idolatria e uso político da religião andam de mãos dadas.

Naquela época, o reino de Judá foi ameaçado por um ataque assírio. Então o rei perguntou quanto eles exigiram para que Jerusalém não fosse destruída. A resposta do soberano da Assíria foi: "10,5 toneladas de prata e uma tonelada de ouro" (2 Reis 18,14). Anos mais tarde, a cidade foi tomada pelas tropas de Nabucodonosor, rei da Babilônia. Ele "retirou todos os tesouros do templo do Senhor e do palácio real,

saqueando todos os utensílios de ouro que Salomão fizera para o templo (2 Reis 24,13). O ouro acumulado pelos reis e sacerdotes, à custa de dominação e de injustiça, foi apropriado pelo império babilônico. Taças de ouro e prata, objetos sagrados do templo, faziam parte de festivais e orgias da corte (Dan 5,2-3). Esse uso devia provocar humilhação e indignação entre os judeus exilados.

b) Novo Testamento

Nos relatos da infância de Jesus no Evangelho de Mateus, é dito que os magos trouxeram a Jesus "ouro, incenso e mirra" (Mt 2,11). Essas ofertas têm um significado simbólico. A comunidade de Mateus reconhece que Jesus é rei (ouro), deve ser reverenciado como filho de Deus (incenso), mas também é o homem que foi condenado à morte na cruz (mirra, usada para ungir os mortos). Fora do contexto, esta citação bíblica foi usada mais tarde para justificar o uso de ouro em objetos de adoração e em templos cristãos.

Quando Jesus envia os seus discípulos para anunciar o Reino de Deus, pedelhes: "Não carreguem ouro, prata ou cobre nos bolsos" (Mt 10,9). É uma recomendação ao desapego para evitar o acúmulo de bens e centrar-se na missão evangelizadora. A outra referência ao ouro, no Evangelho, é mais difícil de compreender (Mt 23,16-22). Na polêmica contra os fariseus e os doutores da lei, Jesus denuncia como essas autoridades religiosas priorizam as leis e os preceitos rituais, em detrimento da fidelidade a Deus. Eles não percebem que quando se jura pelo ouro do templo (uma prática da época), a pessoa deve se referir não apenas ao santuário, mas ao próprio Deus. O mais importante não é a aparência, mas "a justiça, a misericórdia e a fidelidade" (Mt 23,23).

À medida que sua fé passou por muitas crises e se tornou mais madura, o povo de Israel e os cristãos usaram a *analogia* do ouro para expressar profundas convicções religiosas. Por exemplo: "os mandamentos de Deus são mais desejáveis do que o ouro mais puro" (Sl 19,10). A sabedoria deve ser buscada com mais intensidade do que o ouro (Pv 16,16). Aqueles que verdadeiramente servem a Deus são testados, como o ouro é purificado pelo fogo (Eclo 2,5; Pv 17,3). "Para que a prova da fé de vocês, mais preciosa do que o ouro que perece, provada pelo fogo, resulte

em louvor, glória e honra na revelação de Jesus Cristo" (1 Pe 1,7). O ouro refinado no cadinho evoca a purificação do povo de Deus na fornalha da prova, da perseguição e do sofrimento.

O livro do Apocalipse, com seu forte peso simbólico, revela o *caráter ambíguo* e *ambivalente* do ouro e de seus significados. Já no início, em Ap 1,13.20, o Cristo glorificado é apresentado com uma faixa de ouro no peito, e as comunidades cristãs como candelabros de ouro. Elas são nobres, mas podem se desviar. Por isso, é necessário ouvir a Palavra que consola e adverte (Ap 2,7). Já Ap 17,1-6 apresenta o imenso poder político e religioso do Império Romano, que é comparado à grande prostituta, assentada em "uma besta com sete cabeças e dez chifres". É uma alusão clara às sete províncias do império, sua complexidade e enorme capacidade de destruição. O seu poder de sedução é imenso: «os reis da terra prostituíram-se com ela. Os habitantes da terra embriagaram-se com o seu vinho» (Ap 17,2). E também: "os mercadores da terra enriqueciam-se com o poder de sua sensualidade" (Ap 18,3). Ela "estava toda adornada com ouro". Em sua mão ele tinha uma taça de ouro cheio de obscenidades e impurezas (Ap 17,4). Seu nome é "Babilônia" (Ap 17,5), imagem das forças históricas arrogantes que subjagam os povos; alusão à Torre de Babel que causa confusão e divisão. Babilônia é violenta, pois bebe o sangue dos santos e das testemunhas de Jesus (Ap 17,6). Ela se opõe à mulher descrita em Apocalipse 12: vestida de sol (a luz de Deus), grávida e parturiente, peregrina no deserto, perseguida pelo dragão e protegida por Deus e pela terra.

De outro lado, no Apocalipse o ouro significa a fé perseverante dos cristãos, a glória de Deus manifestada em Cristo ressuscitado e suas testemunhas (especialmente os mártires), e a plenificação do Reino de Deus, a nova Jerusalém.

O autor bíblico adverte a comunidade que se deixou levar pelo fascínio das riquezas, que se tornou autossuficiente e indiferente na fé, "nem frio nem quente" (Ap 3,14-20). Ela se considera rica e satisfeita. Na realidade, esta comunidade é infeliz, cega e sem vestimentas! O anjo de Deus lhe mostra outro caminho, expresso pela analogia de "adquirir meu ouro puro, que passou pelo fogo (perseverança da fé), roupas brancas (pureza e honestidade) e colírio" para ver a realidade com a perspectiva de Deus. Finalmente, ele propõe à comunidade ser educada por Jesus e converter.

O capítulo 4 do livro do Apocalipse apresenta uma visão de 24 anciãos e os 4 seres viventes, que tiram de suas cabeças as respectivas coroas douradas da cabeça e "rendem glória, honra e ações de graças" ao Deus Criador e ao Cristo morto e ressuscitado (o cordeiro imolado). Eles se ajoelham diante do Cristo glorificado. "Cada um tinha uma cítara e uma taça de perfume de ouro, as orações dos santos" (Ap 5, 8). Pois "louvor, honra, glória e poder" pertencem à Trindade (Ap 5,12-14). É uma alusão aos mártires, que testemunham até a morte sua adesão a Jesus e ao Reino (Ap 6,9-11).

Finalmente, o Apocalipse representa a consumação do Reino de Deus com a imagem da "nova Jerusalém", a tenda derradeira em que Deus habitará com a humanidade; e a nova criação, o novo céu e a nova terra (Ap 21). A cidade e sua praça terá de ouro puro e cristalino e pedras preciosas (Apocalipse 21,18.21).

3. Reflexão teológico-pastoral sobre os impactos do ouro, que atravessam fronteiras

Apresentaremos a seguir, em forma de tópicos, aspectos teológico-pastorais que sintetizam e atualizam a questão do ouro e suas implicações para as comunidades humanas e o planeta.

(a) Releitura bíblica e consequência para as Igrejas

Como vimos, na Bíblia prevalece a dimensão simbólica do ouro, com muitas variantes: ele é um sinal de perseverança na fé, retidão e honestidade; alude à preciosidade da Palavra de Deus e à busca da sabedoria, é o reflexo humano do esplendor de Deus, representa a beleza da realização do Reino de Deus no meio do seu povo (a nova Jerusalém).

Há várias citações na Bíblia em que se apresentam "ouro e prata" como sinônimo de riqueza. Porém se condena a riqueza adquirida com a injustiça, em detrimento do Bem Comum. Situação semelhante acontece com o ouro destinado ao culto religioso, em objetos sagrados, na arca da aliança e no revestimento do templo. Esses textos foram influenciados pela corrente sacerdotal após o exílio. Tal visão idealizada do passado não faz parte da mensagem central da Bíblia. Em

contrapartida, os textos proféticos enfatizam que o culto autêntico a Deus requer uma ética comunitária: "Mesmo que vocês multipliquem suas orações, não vou escutar (..) Parem de fazer o mal, aprendam a praticar a lei, ajudem os oprimidos, façam justiça aos órfãos, defendam a causa da viúva " (Is 1,15-17).

O poder de sedução e destruição da "nova Babilônia", descrita no Apocalipse é atual. Podemos constatá-lo na força do mercado global, em suas leis perversas, em sua ideologia enganosa e sedutora e nas mortes que causa. Um de seus braços é o extrativismo depredador. O apelo à comunidade de Laodicéia, em Ap 3,14-17 se traduz, entre outros aspectos, em uma "conversão ecológica": adotar um estilo de vida simples, estabelecer relações justas, deixar-se tocar pelo sofrimento da humanidade e da Mãe Terra, nutrir a relação cotidiana com Deus através de seu Palavra.

Em diferentes culturas, o ouro evoca uma ampla gama de significados positivos, como beleza, perfeição, pureza, luz, incorruptibilidade, fertilidade, transformação e eternidade. Porém, também expressa valores negativos: riquezas mundanas, idolatria, ganância e ostentação (ANGOSO DE GUZMÁN, 2017, p.25,58-69). O ouro tem estreita relação com o poder, o colonialismo e o neocolonialismo, formas antigas novas de dominação.

A posse e o uso de ouro desempenharam um papel proeminente no surgimento de sociedades desiguais. Assim, "as joias de ouro marcavam a presença de quem a usava - guerreiro, cacique ou xamã - que estabelecia uma afirmação de superioridade sobre seus pares, graças ao poder numinoso do binômio ouro-sol" (ANGOSO DE GUZMÁN, 2017, p.138). Houve então uma "identificação do ouro com autoridade, hierarquia e poder masculino" (ANGOSO DE GUZMÁN, 2017, p.135). No simbolismo religioso de várias culturas o ouro representa o elemento masculino e a prata, o feminino. Essa classificação reforça a supremacia do homem na sociedade patriarcal.

Ao longo da história a Igreja Católica serviu-se do ouro para cobrir as imagens de santos, altares e paredes de templos com a intenção de reverenciar a Deus. E quantas vezes esse ouro se misturou com o sangue dos povos originários da América e do Caribe, e de multidões de africanos traficados e escravizados em nosso continente. Houve uma dissociação entre religião e ética, promovida pelo

colonialismo. O intento de colocar os interesses institucionais das igrejas em primeiro plano consiste em um afastamento da experiência espiritual cristã autêntica. Pode se tornar uma forma sutil de idolatria, às vezes disfarçada com discursos piedosos, tais como: "é preciso usar utensílios de ouro nas Igrejas, pois Cristo é nosso rei e merece o melhor".

b) Ouro e (in)sustentabilidade

Permanecem duas questões vitais, quando se reflete sobre o ouro em perspectiva ecológica: é possível a extração sustentável? É viável o comércio justo desse metal? A resposta depende muito do lugar social de pessoas e grupos, o que condiciona seu "lugar hermenêutico". As lideranças de comunidades afetadas pela mineração, essas denunciam que as leis ambientais não estão sendo seguidas, que a Terra está ferida, que garimpeiros e as empresas mineradoras não respeitam as pessoas, os grupos sociais e meio ambiente, pois visam a maximização de lucros. Se consideramos a versão das empresas e de seus técnicos, bem como as declarações governamentais, prevalece o discurso otimista, que minimiza os impactos negativos. E isso diz respeito a praticamente a todos os metais extraídos, como o ferro, o cobre, o nióbio, o urânio, a bauxita etc.

O livro "Mitos y realidades de la minería en el Perú" (MAQUET, 2013) revela os principais argumentos utilizados pelas mineradoras. Elas depreciam e desautorizam os que se opõem à mineração degradadora, classificando-os como conspiradores, extremistas que agem por ignorância ou por ideologias radicais. A seguir, sustentam e difundem certos "mitos", que não correspondem à realidade. A obra, como anuncia o subtítulo, é um "guia para desmontar o imaginário extrativista". Mostra a inconsistência dos mitos: "a mineração é um motor de progresso", "o extrativismo moderno não contamina", "a mineradores escutam as pessoas e as comunidades, e "não há outra alternativa". Tomemos um exemplo. O discurso extrativista afirma que a mineração gera muitos empregos diretos e indiretos. No cenário do Peru, país de intensa exploração extrativista, somente 2% da população ativa trabalhava na mineração. Em contrapartida, 23% estava na agricultura, 16% no comércio e quase 10% na indústria (MAQUET, 2013, p.37).

Os técnicos da mineração reconhecem que a extração de ouro, em rios ou jazidas, apresenta sérios riscos ambientais e à saúde humana. Por outro lado, afirmam que é possível e necessário reduzir os impactos negativos com a adoção de medidas corretivas, de remediação do solo, das águas e do ar. De acordo com a Martinez e Casallas (2018), tratamentos biológicos ou de biorremediação incluem: "landfarming", compostagem, fitorremediação, ficorremediação, zonas úmidas artificiais ou construídas, reatores aeróbios e anaeróbios (p.38-56). Os tratamentos físico-químicos podem ser: absorção por vapor do solo, oxidação química e eletrocinéticas (p.57-61). Os tratamentos térmicos são caros devido ao uso intensivo de energia. Eles incluem: incineração, desorção térmica e pirólise (p.61-66). Existem ainda "sistemas de remediação não convencionais para solos contaminados, tais como: oxidação avançada, "Fenton", barreiras biológicas para potencializar a eletrorremediação, bioelectrocinética e outros (p.67-73).

É louvável que a tecnociência aplique mecanismos para reduzir os impactos negativos da mineração de ouro nas comunidades e no meio ambiente. No entanto, surge uma pergunta crucial: qual é o percentual efetivo de mineradoras que utilizam esses recursos? Qual é o resultado efetivo desse uso? As mineradoras estão dispostas a arcar com os custos das medidas de remediação?

Mais complexa ainda é a questão da responsabilidade dos governos, visando reduzir o impacto negativo da mineração. As ações efetivas dos Estados-nação da América Latina para combater a extração e comercialização ilegal de ouro estão longe de ser razoáveis. Quando há leis ambientais consistentes, falta fiscalização e punição (multas) para quem polui. O princípio "poluidor pagador" não se aplica com o rigor necessário. Às vezes, a mineração do metal é legal, mas injusta. Pois as leis não expressam as diretrizes necessárias para a "justiça socioambiental" e o Bem Viver das comunidades.

Por fim, o investimento em ouro no mercado de capitais está envolvido em diversos mecanismos injustos, vinculados ao "capital improdutivo", que levam à concentração da renda e à redução da produção e do emprego.

(c) Da implantação do empreendimento extrativista ao mercado financeiro: a posição da *Laudato Si'*

A encíclica *Laudato Sí* do Papa Francisco (2015) oferece alguns critérios preciosos para iluminar as práticas sociais e ambientais. Não há referência direta ao ouro, e sim citações que se aplicam à extração e ao mercado financeiro, principal destinação das barras de ouro. A *Laudato Si* denuncia que a economia assumiu o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano e a nossa Casa Comum. A financeirização sufoca a economia real. “E o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social” (LS 109).

O Capítulo V da *Laudato Si* visa “delinear grandes percursos de diálogo para sair da espiral de autodestruição em que estamos afundando (LS 163)”. Desmascara a ideologia neoliberal e a lógica perversa do mercado global. Convém evitar uma concepção mágica do mercado, segundo a qual os problemas se resolvem apenas com o crescimento dos lucros das empresas ou dos indivíduos. Quem está obcecado com a maximização dos lucros vai considerar os efeitos ambientais que deixará às próximas gerações? “Dentro do esquema do ganho não há lugar para pensar nos ritmos da natureza, nos seus tempos de degradação e regeneração, e na complexidade dos ecossistemas alterados pela intervenção humana” (LS190). Dirigido sobretudo àqueles que detém o poder tecnológico, econômico e político, o capítulo V da *Laudato Si'* propõe grandes linhas de de transição e de mudança.

Francisco assinala as funções que devem ser assumidas pelas autoridades regionais e nacionais, na direção oposta ao neoliberalismo. Dentre as múltiplas funções do Estado, destaca: planificar, coordenar, vigiar e sancionar, no seu território. No âmbito do direito, enfatiza: aplicação do princípio de previsão e precaução, regulamentações adequadas, vigilância sobre a aplicação das normas, combate à corrupção, controle operacional sobre processos de produção, e intervenção perante riscos potenciais. Na relação com a sociedade civil, compete ao Estado incentivar as boas práticas, estimular a criatividade que busca novos caminhos, facilitar as iniciativas pessoais e coletivas (LS 177). Ora, se os Estados nacionais, especialmente

na América Latina e na Ásia realizarem sua função, isso minimizaria a ação depredadora do extrativismo.

Nesse contexto de enfrentamento à política e à economia insustentável do ponto de vista social e ecológico, ganha importância a mobilização dos cidadãos. A sociedade, através de organismos não-governamentais e associações intermediárias, pressiona os governos para desenvolver normativas, procedimentos e controles mais rigorosos (LS 179). Francisco sugere um *realismo político*, que consiste em adotar medidas e tecnologias de transição, acompanhadas de compromissos graduais vinculativos (SI 180). Tal orientação vale para vários aspectos ambientais, como a agricultura e a geração de energia de baixo carbono, e apela para mudar a forma global como se atua a indústria extrativista.

Se o ciclo destruidor da mineração começa, no âmbito legal, com a análise e aprovação do empreendimento extrativista, é fundamental garantir que esse seja realizado de maneira transparente e participativo. Nesse sentido, o número 183 da Encíclica é um eficiente norteador. Resumidamente, ele indica que: (1) Um estudo de impacto ambiental deve anteceder a elaboração de um projeto produtivo ou de qualquer política, plano ou programa. (2) Esse é feito de forma interdisciplinar, transparente e independente de pressão econômica ou política. (3) Implica a análise dos possíveis efeitos na saúde das pessoas, na economia local, na segurança. (4) Alcança consenso entre os atores sociais, que trazem diferentes perspectivas, soluções e alternativas. (5) No debate, tem lugar privilegiado os moradores locais. (5) A participação requer que todos sejam informados sobre os vários aspectos, riscos e possibilidades. (6) É imprescindível a sinceridade e a verdade nas discussões científicas e políticas, levando em conta o que é permitido pela legislação.

A *Laudato Si'* evidencia a aplicação do *princípio de precaução*, um dos critérios fundamentais das lutas socioambientais no mundo e que normalmente não é seguido pelos empreendimentos de mineração. Segundo tal princípio, se a informação objetiva leva a prever um dano grave e irreversível, mesmo que não haja uma comprovação indiscutível, seja o projeto que for, deverá ser suspenso ou modificado (LS 186). É o caso, por exemplo, da redução das fontes de água potável

e da poluição dos cursos d'água, dano "grave e irreversível" que acompanha a extração do ouro e de outros metais.

Se a mineração do ouro e de outros metais ganhou uma escala global, é necessário fazer frente à sua dominação com a soma de iniciativas internacionais e planetárias. As águas, o ar, o solo e subsolo são bens coletivos. Então, "precisamos de um acordo sobre os regimes de governança para toda a gama dos bens comuns globais (LS 174)".

Conclusão aberta e perspectivas

Na pregação e prática de Jesus não há valorização do ouro, nem a recomendação de usar utensílios de ouro para louvar a Deus, nas casas ou no templo. Isso deve inspirar os cristãos a se mobilizarem para rejeitar o círculo vicioso do ouro. Principalmente em uma sociedade onde o ouro se tornou um importante elemento da iniquidade do mercado, desde a extração até sua destinação, alimentando relações injustas que impactam negativamente a vida dos pobres e no meio ambiente.

O investimento em ouro no mercado de capitais está envolvido em diversos mecanismos injustos, vinculados ao "capital improdutivo", que levam à concentração da renda e à redução da produção e do emprego. Por isso, as Igrejas cristãs e suas instituições são instadas a *desinvestir* em ouro no mercado financeiro, com também se faz necessário reduzir a utilização do ouro em seus templos e nos materiais litúrgicos.

Vale ressaltar, em nossa conclusão, que há algumas iniciativas das igrejas cristãs na América Latina e no Caribe, em defesa das comunidades e dos territórios atingidos pela mineração em geral, e em particular, pela exploração do ouro. Desde o ano 2013, a Rede *Igrejas e Mineração*, formada por organizações, agentes pastorais e Igrejas desenvolve suas atividades nos territórios de mineração. Ela articula iniciativas de resistência, gera uma rede de comunicação para denunciar as violações aos direitos socioambientais que ocorrem de forma permanente no Brasil e na América Latina, provocadas por corporações e pelos Estados. Investe na

elaboração de uma ecoespiritualidade, valoriza as experiências positivas das comunidades e desenvolve material didático impresso, de áudio e vídeo.

Estamos unidos e inspirados pela fé e esperança no Deus criador da vida e da mãe natureza; um Deus que nos convoca a construir um mundo onde todas as pessoas vivam com a dignidade de filhos e filhas de Deus, em perfeita harmonia com a Mãe Terra e toda a criação" (<https://iglesiasymineria.org/quienes-somos>).

Como fruto do II Encontro latino-americano de "Iglesias y minería" de 2014, a rede brasileira elaborou um livro que recolhe experiências de enfrentamento e resistência frente ao poder avassalador dos diferentes tipos de empreendimentos extrativistas. Intitulado "Igreja e mineração. Em defesa da vida e dos territórios" (2015), o trabalho foi assumido pela comissão episcopal para o serviço da caridade, justiça de paz da CNBB. No início de 2020 a Conferência dos Bispos criou a "Comissão Especial sobre a Mineração e a Ecologia Integral", que tem marcado uma posição clara em defesa das comunidades e dos territórios, tanto no país, quanto em instâncias internacionais. A comissão, coordenada por Dom Sebastião Lima Duarte, bispo de Caxias (MA) é constituída por agentes de pastoral que tem longa experiência nesse campo.

Para acompanhar a ação proativa de comunidades atingidas pelo extrativismo e tornar público a violência às quais são submetidas, criou-se o "Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL). Essa entidade reúne aproximadamente 40 organizações do nosso continente.³ No site há também um mapa atualizado dos principais conflitos da região. Destacam-se ainda os cinco fascículos de "¿Agua o Minería? Resistencias Comunitarias en América Latina", com relatos impressionantes (<https://www.ocmal.org/publicaciones-ocmal/>).

Está em andamento uma campanha destinada às comunidades cristãs visando o desinvestimento em combustíveis fósseis e o reinvestimento em outras áreas. O guia, disponível na internet, lista uma série de instituições católicas, inclusive congregações religiosas, que já tomaram essa iniciativa (<https://gofossilfree.org/manual-de-desinversion-reinversion>). A rede "Iglesias y

³ (<https://www.ocmal.org/miembros-ocmal/>).

minería", por sua vez, promove uma campanha de desinvestimento em mineração. É sabido que pessoas físicas e jurídicas investem no mercado financeiro, para valorizar o capital que tem disponível. Acontece que tal investimento está cercado por vários elementos de iniquidade. Dentre os metais, o ouro tem um lugar especial, como lastro no mercado financeiro e devido ao seu alto valor agregado. Então, em aliança com outras entidades eclesiais, com a austríaca "Dreikönigsaktions" promoveu-se uma reflexão específica de "desinvestimento" em ouro. Constituiu-se um grupo internacional de reflexão, com múltiplos olhares. A síntese desses trabalhos será publicada em livro com o título "Teologías, ecologías y extrativismos" (2022), com o aval do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho). Essa obra está articulada em três blocos: teologia pós-colonial, teologia litúrgica e perspectiva ética teológica.

A prática e o discurso das Igrejas em relação à mineração, e sobretudo ao ouro, devem se assemelhar à atitude de Pedro, ao encontrar o paralisado na entrada do templo: "Não tenho prata nem ouro; mas o que tenho eu dou a você. Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, levante-se e ande " (At 3,6). Não à acumulação e ao extrativismo depredador, sim à promoção da vida em toda sua extensão!

Referências

ANGOSO DE GUZMÁN, Diana. El oro: sustancia y significado. Usos del material aúrico en las prácticas artísticas contemporáneas (1953-2013). Universidad complutense de Madrid Facultad de geografía e historia. Tesis doctoral, 2017.

BNA AMÉRICAS. Las minas de oro de Latinoamérica que destacarán este año. Marzo 2020. <https://www.bnamericas.com/es/reportajes/las-minas-de-oro-de-latinoamerica-que-destacaran-este-ano>

CASALLAS, Miguel Reinaldo; MARTÍNEZ SEPÚLVEDA, José Alejandro. Contaminación y remediación de suelos en Colombia: aplicación a la minería de oro. Bogotá: Universidad EAN, 2018.

CASALLAS, Miguel; MARTÍNEZ SEPÚLVEDA, José Alejandro. Panorama de la minería del oro en Colombia. Revista Ploutos. 2000. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280298770_Panorama_de_la_mineria_d_el_oro_en_Colombia

Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología. Biblia.Work. Verbetes: Oro.
<https://www.biblia.work/diccionarios/oro>

DOWBOR, Ladislau. A burrice no poder in: Lesbaupin, Ivo; Cruz, Mauri (orgs). Novos paradigmas para outro mundo possível. Rio de Janeiro: Ed. Usina. 2019, p.9-34

DOWBOR, Ladislau. O capitalismo se desloca: novas arquiteturas sociais. São Paulo: Ed. SESC, 2020.

GLOBAL INICIATIVE. El crimen organizado y la minería ilegal del oro en América Latina. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2016/03/El-Crimen-Organizado-y-la-Miner%C3%ADa-Ilegal-de-Oro-en-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>

GLOBAL INICIATIVE. Organized Crime and Illegally Mined Gold in Latin-America. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2016/03/Organized-Crime-and-Illegally-Mined-Gold-in-Latin-America.pdf> (documento completo)
<https://blog.nubank.com.br/onde-fica-a-reserva-de-ouro-do-brasil/> (2021)
<https://gofossilfree.org/manual-de-desinversion-reinversion>
<https://iglesiasymineria.org>
<https://www.slideshare.net/AfonsoMurad/os-cristaos-e-o-ouro-afonso-murad>

MAQUET, Paul. Mitos y realidades de la minería en el Perú: Guía para desmontar o imaginário extrativista. Lima: PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL, 2013.

NEWGREENFIL. Os 10 países que produzem mais ouro.
<https://www.newgreenfil.com/pages/o/s-10-paises-que-produzem-mais-ouro#:~:text=O%20maior%20pa%C3%ADs%20produtor%2>

NOTÍCIAS DE MINERAÇÃO BRASIL. Estudo encontra 321 minas ilegais nos nove estados da Bacia Amazônica (09 abril 2021).
<https://www.noticiasdemineracao.com/sustentabilidade/news/1408041/estudo-encontr-321-minas-ilegais-nos-nove-estados-da-bacia-amaz%C3%B4nica>

NOTÍCIAS DE MINERAÇÃO BRASIL. Conheça as 10 maiores mineradoras de ouro do mundo (2016).
<https://www.noticiasdemineracao.com/produ%C3%A7%C3%A3o/news/1141231/conhe%C3%A7a-dez-maiores-mineradoras-ouro-mundo>

OCMAL. Informe "Minería y Covid-19" II. Outubro de 2020.
<https://www.ocmal.org/wp-content/uploads/2020/11/2do-Informe-OCMAL-Mineria-y-Covid-.pdf>

Papa FRANCISCO. Carta encíclica Laudato Si'. São Paulo: Paulinas, 2015.

PORTAFOLIO.CO. Más del 60% de la minería de oro en Colombia es ilegal: ONU.
<https://www.portafolio.co/economia/mas-del-60-de-la-mineria-de-oro-en-colombia-es-ilegal-onu-547193>

Quem tem as maiores reservas de ouro do mundo? E quanto valem? Disponível em:
<https://eco.sapo.pt/2020/08/19/quem-tem-as-maiores-reservas-de-ouro-do-mundo-e-quanto-valem/> (19 agosto 2020).

RED IGLESIAS Y MINERÍA (org). Teologías, Ecologías y extrativismos. Bogotá: DGP editores, 2022 (no prelo).

„WER DIE WAHRHEIT TUT, KOMMT ZUM LICHT“ (JOH 3,21)¹

<https://doi.org/10.36592/9786554600453-37>

Bernd Jochen Hilberath²

Dorothea Sattler³

Seit jeher sind Christenmenschen mit dem Verdacht oder gar Vorwurf konfrontiert, nicht danach zu leben, was sie selbst verkünden und von anderen fordern. In der Theologie wird dieses Spannungsverhältnis als das von Orthodoxie und Orthopraxis (oder wie Johann Baptist Metz formulierte: Orthopraxie) verhandelt. Seit der immer noch zögernden Aufdeckung des Machtmissbrauchs in spiritueller wie sexueller Hinsicht wird diese Diskrepanz, dieser Selbstwiderspruch zur Überlebensfrage der (römisch-katholischen) Kirche. Die Ortskirchen in Lateinamerika wurden durch die Theologie und die Pastoral der Befreiung dafür sensibilisiert, und nicht wenige sind dafür aufgestanden und eingetreten, dass Rechtgläubigkeit sich nicht auf das Für-wahr-halten von Glaubenssätzen einengen lässt. Entscheidend kommt es darauf an, Strukturen, das heißt: Lebensverhältnisse des Reiches Gottes aufzubauen und gerade so dem Evangelium gerecht zu werden. In einem interreligiösen Seminar mit einem jüdischen und einem muslimischen Theologen konnte ich den Blick für diese Spannung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie weiten, so dass ich etwas davon in diesen Beitrag einbringen will. Ich orientiere die Darstellung an dem Gefüge von Glauben – Wahrheit - Glaubenswahrheit. Erst wenn

¹ Überarbeitete Fassung eines Theodor Schneider gewidmeten Beitrags in: Theodor Schneider, *Orthodoxie und Orthopraxie. Glauben bekennen – Glauben leben*. Hg. u. weitergeführt von Bernd Jochen Hilberath und Dorothea Sattler, Ostfildern 2020, 302-325.

² Doktor der Theologie und Habilitation von der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland. Emeritierter Professor der Katholisch-Theologische Fakultät und des Ökumenisches Institut der Eberhard Karls Universität Tübingen, Deutschland.

³ Doktor der Theologie und Habilitation von der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland. Professor der Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktor der Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischer Fakultät, Deutschland.

theologisch geklärt ist, was religiöser Glaube sein will und welchen Konzeptionen von Wahrheit wir begegnen, lässt sich bestimmen, was das Spezifikum von Glaubenswahrheit ist und wie sich dann Glauben und Leben, „Theorie“ und „Praxis“, Dogma und Vollzug usw. zueinander – schon jetzt vorweg gesagt: eher ineinander – verhalten.

1 Was heißt Glauben? – die Erblast

Glauben zu können ist Geschenk – in religiöser Sprache: Gnade. Religiöser Glaube ist immer Antwort auf göttliches Wort, Reaktion auf die Aktion Gottes. Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt diese Offenbarung in Wort und Tat als Gottes Zugehen auf den Menschen: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (...) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freund*innen (...) und verkehrt mit ihnen (...), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (Offenbarungskonstitution „Dei verbum“ 2). Das jüngste Konzil überwindet damit eine Engführung der neuscholastischen Schultheologie, die auch hinter der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils steht. Offenbarung wurde bestimmt als göttliche Mitteilung ewiger, d.h. dem Menschen unerschwinglicher Wahrheiten, die vermittelt durch die hierarchische Lehramtsautorität den Gläubigen als zu glauben vorgelegt wurden, so dass deren Glauben im demütigen Für-wahr-halten der geoffenbarten Geheimnisse bestand. Gegenüber den Herausforderungen der europäischen Neuzeit reagierten die maßgebenden Subjekte der römisch-katholischen Kirche durch eine enggeführte Rezeption mittelalterlicher Philosophie und Theologie mit dem (thomistischen) Schwerpunkt auf der kognitiven Dimension des Glaubens und der Etablierung einer Kirchenstruktur, für die noch immer im Gefolge des Aristoteles die Monarchie als die ideale Staatsform galt. Auch und gerade hier wird deutlich, dass das Verständnis des Glaubens als ein Für-wahr-halten mit einem Verständnis von Autorität gekoppelt ist, für das die grundlegende „Tugend“ der Gläubigen(!) im „Gehorsam des Glaubens“ besteht.

Für das Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie bedeutete dies: Die Praxis der Gläubigen war orthodox, wenn sie den Lehren der Kirche entsprach: „Fest soll

mein Taufbund immer stehen, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig sehen und folgsam ihren Lehren." (Ortho)Praxis als locus theologicus, also als Orthopraxie, war nicht vorgesehen – im Gegenteil: die Berufung auf Erfahrung wurde als Subjektivismus, die auf die geschichtliche Entwicklung als Untergraben der „ewigen“ Wahrheiten (Plural!) gebrandmarkt, und dieses Urteil wurde gegenüber den sog. Modernisten vollstreckt. Das Zweite Vatikanum hatte einen anderen Weg gewiesen, den allerdings große Teile der Kurie und einflussreiche Kanonisten wieder versperrten. Deshalb muss auch Jahrzehnte nach dem Konzil theologisches Argumentieren in Sachen Glauben und Kirche häufig kontrafaktisch erfolgen und hat es von daher schwer, bei den (gläubigen) Menschen überhaupt noch Gehör zu finden. Viele dieser Menschen sind näher beim biblischen Verständnis von Offenbarung; manche von ihnen bestätigen mir in Glaubensgesprächen: „Das habe ich schon immer gedacht; gut, dass sie das als Theologe bestätigen.“ Mehrfach wurde in meinen Seminaren zu Theodor Schneider oder Karl Rahner die verwunderte Frage laut: „Hat er das gerade gestern geschrieben?“

2 Dass- und Du-Glaube

Wie versteht die Bibel, die Ur-kunde unseres Glaubens, die wieder als „norma normans non normata“ zu Geltung gebracht werden muss, „glauben“? Dieses Selbstverständnis des (nicht nur christlichen) Glaubens als Haltung und Handlung ist in einer Situation zur Geltung zu bringen, in der unterschiedliche, ja gegensätzliche Reden vom Glauben aufeinandertreffen. So beginnt Albert Franz im „Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie“ seinen Artikel „Glaube“ mit folgender Problembeschreibung: „Die Spannweite des Begriffs G. reicht vom unsicheren Meinen bis zum sich besonders sicher wahnenden Überzeugtsein, sei es aus rationalen Erwägungen oder aus dezidiert transrationalen, ja irrationalen Motiven, er umfasst die Gefühlsskala von höchster Emotionalität bis zu nicht weniger einseitigen, rein rationalistischen Glaubensvorstellungen, vereinigt also unter sich völlig verschiedene, ja durchaus widersprüchliche und unvereinbare Bedeutungen.“⁴ Von

⁴ Albert Franz, Glaube, in: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, hg.v. A. Franz – W. Baum – K. Kreutzer, Freiburg i. Br. 2003, 173-176, hier: 173.

daher ergibt sich die Aufgabe, „den christlichen Glauben von alltagssprachlichen Missverständnissen und Fehldeutungen durch kritische Prüfung möglichst zu reinigen und sein spezifisches Profil herauszuarbeiten.“⁵

Jenseits dessen, was in der Alltagssprache alles möglich ist, zeichnen sich Konturen eines Begriffs ab, der in einem bestimmten Sinn verbindet, was häufig auseinandergehalten oder gar gegeneinandergestellt wird. In der theologischen Diskussion war dies vor allem die Antithese von biblischem und hellenistischem Glaubensverständnis. Mittels dieser Kontrastierung wollte mein jüdischer Kollege Asher Matern in unserem interreligiösen Seminar den Studierenden den Unterschied zwischen Judentum und Christentum vor Augen führen: Durch den Glauben an Jesus Christus sei das Christentum zu einem „dass-Glauben“ gekommen; ohne das Bekenntnis, dass Jesus der Sohn Gottes ist, sei Glaube nicht möglich. Das Judentum sei demgegenüber eigentlich keine Religion, jedenfalls primär keine Glaubensgemeinschaft, sondern Leben mit und in dem Gesetz. Hierzu passt, dass es in einem Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung selbstverständlich einen Artikel „Gesetz“ gibt, für das Stichwort „Glaube“ sich aber nur Verweise (auf Abraham; Erwählung; Paulus) finden, ebenso wie für das eigene Stichwort „Glaube und Werke“ (hier wird auf Gesetz; Gnade; Paulus verwiesen). Matern will ein wenig provozieren, nach meiner Wahrnehmung aus dem Anliegen heraus, das Judentum vor der Vereinnahmung durch das Christentum bzw. die christliche Theologie (Stichwort: „die jüdische Wurzel des Christentums“) zu sichern. Seine Definition dessen, was Judentum ausmacht, wird freilich nicht von allen Juden geteilt. Für Matern ist Gott selbstverständlich „da“, es bedarf als Motivation zum Leben aus dem Gesetz nicht des Bekenntnisses, dass Gott existiert. Vielmehr ist dieses Leben im Gesetz und vor allem das Halten des Schabbat der „Inhalt“, Gott wird vorausgesetzt, ja, sogar ein Gottesleugner, der aber den Schabbat feiert, ist als (gläubiger?) Jude zu bezeichnen. Matern wies daraufhin, dass jüdische Gelehrte im Mittelalter in Analogie zur christlichen Theologie Glaubenssätze, also Elemente eines Dass-Glaubens fixierten. Diese sind zumindest die Implikate eines Gesetzes-Glaubens. Noch interessanter für unsere Frage nach dem Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie war für mich dann

⁵ Franz, Glaube, 174.

diese These des Kollegen: „Wir setzen nicht einen theoretischen Gottesglauben voraus, aus dem heraus wir dann handeln – vielmehr bringen wir durch unser Leben im Gesetz Gott in die Präsenz, zeigen wir, wer Gott ist.

Hatten sich so einst jüdische Philosophen für den Dass-Glauben interessiert, so kamen christliche Theologen im vergangenen Jahrhundert, angeregt durch Martin Buber, auf die Grundstruktur des religiösen Glaubens zurück. Entscheidende Impulse fand z.B. Emil Brunner in der dialogischen Philosophie, für die neben Buber auch Ferdinand Ebner steht. Das Pendel schlug also für diese Philosophen und Theologen nach der Du-Seite hin aus, so dass das Verhältnis zum Dass-Glauben virulent wurde und den Einwand provozierte: Glauben sei nicht nur eine Ich-Du-Beziehung, sondern habe auch eine Ich-Es-Relation. Inzwischen gilt längst die folgende Verhältnisbestimmung als Standard: „In der Grundgestalt entspringt der Glaube dem Personkern und spricht sich als ‚Du-Glaube‘ in Sätzen wie ‚Ich glaube an Dich‘, ‚Ich glaube Dir‘ aus. Von diesem Du-Glauben als raumgebenden Sich-Einlassen auf den Gott der Offenbarung wird der ‚Dass-Glaube‘ oder ‚Aussage-Glaube‘ umschlossen. Dieser Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben, während sich der Du-Glaube im Aussage-Glaube artikuliert und bewährt.“⁶

Herbert Vorgrimler beginnt seinen Artikel in dem ursprünglich zusammen mit Karl Rahner verfassten und jetzt als „Neues theologisches Wörterbuch“ herausgegebenen Lexikon sogleich mit dem Ich-Du-Glauben: „Glaube (sprachlicher Zusammenhang mit ‚geloben‘, ‚verloben‘, ‚sich anvertrauen‘) heißt im allgemeinen Sinn, die Äußerung einer Person im Vertrauen auf sie frei anzunehmen (‚ich glaube dir‘).“⁷ In einem „allgemeinsten“ Sinn stimmt der biblische Glaube „darin überein, dass er eine Vertrauensbekundung gegenüber den Zeugen einer Offenbarung Gottes ist, die dem Glauben als glaubwürdig erscheinen.“⁸ Auch Vorgrimler muss dieses Glaubensverständnis gegenüber alten wie aktuellen Missverständnissen abgrenzen, vor allem gegen einen reinen Dass-Glauben, in dem Gott als „äußerlich bleibendes

⁶ Max Seckler / Christoph Berchtold, Glaube, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erw. Neuausgabe, hg.v. P. Eicher, Bd.2, München 1991, 232-252; hier: 245. – Der angefügte Hinweis erwähnt Heinrich Fries, den „Doyen“ der Fundamentaltheologie, der entscheidend zur Erneuerung fundamentaler theologischer Begriffe beigetragen hat,

⁷ Herbert Vorgrimler, Glaube, in: ders. (Hrg.), Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. 2000, 230-233, hier: 230.

⁸ Ebd.

Glaubensmotiv“ fungiere. Nein: „Die Kundgabe des biblischen Gottes ruft alle Dimensionen des Menschen an und sucht sie auf diesen Gott hin zu orientieren, und zwar aus dem Grund, weil sie Liebe ist.“⁹

Albert Franz wird in seinem Artikel noch ein wenig konkreter: „Das Spezifikum christlichen Glaubens ist darin zu sehen, dass es hier nicht nur um den Vollzug der Subjektivität geht, sei es im Denken, im Gefühl oder in der Lebenspraxis, sondern vor allem um die gelebte Beziehung zum Gott der Offenbarung. Dieser ist der den christlichen Glauben konstituierende Inhalt, sein Ausgangspunkt und sein Ziel.“ Kurz könnte an dieser Stelle der Verdacht hochkommen, die „gelebte Beziehung“ werde auf eine Gottesbeziehung im engen Sinn reduziert; der Autor fährt freilich wie folgt fort: „Als dementsprechend personaler Gottesbezug berührt und umfasst der Glaube alle Dimensionen und Vollzüge des Menschseins, also Sinnlichkeit und Emotionalität, Verstand, Vernunft und Wille, theoretische Wahrnehmung und praktischen Umgang mit der Wirklichkeit, und gibt diesen für den Glauben ihre innere Einheit und ihren Sinn.“¹⁰ Der Glaube kommt folglich nicht zum Leben hinzu, sondern ist die den Lebensvollzug bestimmende Haltung, die Einstellung, in der ein Mensch sein Leben gestaltet bzw. zu gestalten versucht. Darin liegt sein/ihr Bemühen um Orthodoxie (was Gläubige vermutlich nie selbst von sich so sagen würden) und - für eine wachsende Zahl von Gläubigen - nicht mehr im korrekten Katechismuswissen. Gewiss, es lässt sich dagegenhalten, dass unsere Zeitgenossen immer weniger an religiösem Wissen (auch wenn es zur ererbten Kultur gehört) ihr eigen nennen. Das ist ein Verlust, den ich bedauere. Diese Beobachtung sollte gleichwohl nicht dazu verleiten, in das Schema: vom Glaubenssatz (fettgedruckt) zur Überlegung „Für mein Leben“ (im Katechismus kleingedruckt) zurück zu fallen. Nicht wenige Zeitgenossen sind, sofern sie sich von der (institutionalisierten) Religion noch etwas versprechen, der Meinung, diese müsse sich im Leben bewähren. Dafür engagiert sich Erico Hammes vor Ort und in vielen Arbeitsgruppen; als theologische Grundlage für einen Teil dieses Engagements arbeitet er an einer Geist-Christologie des Friedens, über die ich immer wieder mit ihm im Gespräch war und bin.¹¹

⁹ Ebd. (mit einem Verweis auf die Artikel Selbstmitteilung und Gnade).

¹⁰ Albert Franz, Glaube, 174.

¹¹ Vgl. Bernd Jochen Hilberath/Erico Hammes, Das Projekt einer „Geistchristologie des Friedens“, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 77 (2022) H.1, 27-39.

3 Gesetz, Bekenntnis und Glauben

Damit hat, was die Verhältnisbestimmung von Glauben und Leben angeht, mein jüdischer Kollege die besseren Karten, wenn er Judesein als Leben nach dem Gesetz, ja: im Gesetz definiert. Freilich bedeutet dies auch: Leben aus dem Gesetz heraus, das in der Vergangenheit kodifiziert wurde. Damit wird Tradition zur Autorität, das Leben hat sich nach dem Gesetz zu richten. Wo das nicht mehr zusammenpasst, wird die „passende“ Autorität gesucht oder „scharfsinnig“ interpretiert. Hier zeigt sich viel Ähnlichkeit damit, wie in der römisch-katholischen Kirche mit dem Codex Iuris Canonici umgegangen wird. Der CIC endet zwar mit der Behauptung „Das Heil der Seelen ist oberstes Gesetz“ (can. 1752), aber immer weniger Gläubige erfahren das so – nicht nur in unseren geographischen Breiten, sondern auch in anderen Teilen der Weltkirche, wo sich Menschen mit einem lebensdienlicheren Umgang mit dem Codex häufig leichter tun. Wenn das Recht nicht mehr dem Leben dient, muss es sich die Rückfrage gefallen lassen, wie weit es noch orthodox ist. Nun gibt es Kanonisten, die ihre eigene Ekklesiologie oder die, die ihrer Meinung nach dem CIC zugrunde liegt, zum Maßstab nehmen. Den „korrekten Kanonisten“ zufolge entscheidet der CIC auch über die „orthodoxe“ Auslegung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Von unseren hier vorgetragenen Überlegungen her ist festzuhalten: Entscheidend ist das Leben des Glaubens, ja Glauben ist eine bestimmte Weise zu leben. Diese Bestimmung ergibt sich aus dem Evangelium, der Urkunde des Glaubens, das selbst im Leben der Glaubenden Gestalt gewinnt. Dazu hilft eine rechtliche Verfassung und Sicherung des Lebens, die ständig fortzuschreiben ist, so, wie das Leben sich verändert.¹² Die Praxis des Glaubens folgt nicht einfach einer vorauslaufenden Theorie (Glaubenslehre), sondern ist Bewahrung und Bewährung des Glaubens. Damit haben wir vom Verständnis dessen her, was Glaube christlich bedeutet, schon eine grundlegende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie erhalten.

Aufschlussreich war in unserem interreligiösen Seminar die Position des muslimischen Kollegen. Auch er betonte die Bedeutung der Praxis, des Lebens aus

¹² Vgl. aktuell Judith Hahn, *Recht in der Krise. Neuen soziologische Thesen zum Status des Kirchenrechts*, in: Feinschwarz.net (Theologisches Feuilleton) v.16.12.2019.

dem Glauben. Für dieses gibt es allerdings eine klare „dogmatische“ Vorgabe: der Glaube an den einen Gott und seinen Gesandten. Das Glaubensleben folgt den Anweisungen im Koran und/oder in den Hadithen und ist in vielerlei Bereiche hinein geregelt. Asher Matern konnte als Grenzfall von einer Orthopraxie (jemand hält den Schabbat) ohne Orthodoxie (der Betreffende glaubt nicht an Gott) sprechen, was dem muslimischen Kollegen Hossam Ouf nach, im Islam nicht möglich ist: Zu den verpflichtenden fünf Säulen des Glaubenslebens gehören nicht nur das fünfmalige Gebet am Tag, Fasten, Almosen und Pilgerfahrt, sondern eben auch und zuerst das Bekenntnis zu dem einen Gott. Das kann sich auch in den anderen vier „Säulen“ zum Ausdruck bringen, es ist aber eigens immer wieder auszusprechen. Im Lexikon des Dialogs beschreibt Muammer Esen die Relationen von Islam, der gläubigen Hingabe an Gott, und Glauben, der eine kognitive und existenzielle Dimension aufweist, wie folgt: „Islam ist die äußere Erscheinung des Glaubens. Infolgedessen besteht wiederum eine enge Beziehung zwischen Glauben und Handeln. Der Glaube ist ein Akt des Herzens, und die Früchte des Glaubens sind gute Taten im Interesse der Menschheit. Der Ausdruck ‚diejenigen, die glauben und gute Werke tun‘ kommt im Koran sehr oft vor.“¹³ So gewannen die Seminarteilnehmer*innen den Eindruck, dass der Muslim einerseits näher bei dem christlichen Theologen ist – das ausdrückliche Gottesbekenntnis ist unverzichtbar, und andererseits betont er mit dem jüdischen Kollegen „die guten Taten im Interesse der Menschheit“. Im Hintergrund stehen, ich hatte bereits darauf aufmerksam gemacht, auch unterschiedlichen Autoritätsstrukturen und eine jeweils eigene Pluralitäts(un)fähigkeit.

4 Was ist Wahrheit?

Die Frage des Pilatus (Joh 18,38) ist grundsätzlich gemeint. Seine Ratlosigkeit bezieht sich nicht nur darauf herauszufinden, ob Jesus oder dessen Gegner die Wahrheit sagen. Offenbar ist er ja eher geneigt, dem Nazarener zu glauben; dieser wirkt auf ihn als Person und dadurch in seinen Aussagen glaubwürdiger. Aber die Wahrheitsfindung überfordert den Prokurator, spätestens als sie ins Grundsätzliche

¹³ Muammer Esen, Glaube (isl.), in: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Bd. 2, hg.v. R. Heinzmann, Freiburg i. Br. 2014, 265.

übergehen müsste. Pilatus kapituliert angesichts der Behauptung Jesu: „Ja, ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeuge“ (Joh 18,37).

Was ist also die Wahrheit, für die der Sohn Zeugnis ablegt? Was ist die Wahrheit, auf die der Glaube sich bezieht? Ist das Hören auf die Wahrheit nur möglich, wenn ich schon in der Wahrheit bin, wie Jesus seinem Selbstzeugnis hinzufügt? „Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ Was ist gemeint, wenn der johanneische Jesus von sich sagt „ich *bin* der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6)? Das ist doch offenbar etwas anderes, als würde er behaupten „ich *sage* die Wahrheit“. In diesem Fall hätte der antwortende Glaube die Struktur „ich glaube dir, dass du die Wahrheit sagst“, ich glaube also, dass das und das der Fall ist. Auch die Version „ich glaube, dass du die Wahrheit bist“ erreicht nicht das Grundsätzliche, das *den Grund Setzende* der Selbstaussage Jesu. Zu dieser passt adäquat die Struktur „ich glaube an“. So bestätigt sich, jedenfalls vom Johannesevangelium her, die spezifische Struktur religiösen, zumindest biblischen Glaubens, wie wir sie im Vorhergehenden herausgestellt haben.

5 Wahrheit in Theologie und Glauben

Ist dieses Verständnis von Wahrheit kommunizierbar, kann es argumentativ vertreten werden? Oder wird es ebenso zur Privatsache erklärt wie die Charakterisierung des Glaubens im Gefolge der verbreiteten „Definition“: Glauben ist Nicht-wissen? Lässt sich begründet von einer Wahrheit des Glaubens sprechen? Sind religiöse Aussagen wahrheitsfähig? Wie wir im vorhergehenden Abschnitt dargelegt haben, ist zwischen Glaubensaussagen und (fach)theologischen Aussagen zu unterscheiden. Wissenschaftlich-theologische Aussagen sind nach den Kriterien wissenschaftlicher Aussagen hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts zu beurteilen. Sie müssen also widerspruchsfrei, konsistent und kohärent sein. Wird unter Wahrheit theologischer Aussagen deren Bezug zur Wirklichkeit verstanden, ist zu differenzieren. Wenn sich theologische Aussagen auf das Leben, die Praxis der Gläubigen in Wort und Tat beziehen, kann ihr Wirklichkeitsbezug überprüft, diskutiert und kritisiert werden. Wenn dagegen vertreten wird, dass Gott (theos) die Wirklichkeit sei, auf die sich theologische Aussagen (logoi) richten, wird die Überprüfbarkeit, wird

das Nachvollziehen theologischer Sätze fragwürdig. Aber es gibt einen Link: Theologie reflektiert die Wirklichkeit des „geglaubten Gottes“ (Andreas Holzem), geht also dem nach, was geschieht, wenn Menschen sich auf Gott beziehen – noch angemessener: wenn sie in Wort und Tat darauf antworten, dass Gott sich (immer schon oder je neu) auf sie bezogen hat und bezieht. „Der Glaube an die Botschaft von Jesus Christus wandelt sich damit nicht von einer Lebenspraxis zu einem Gedankengebäude, aber er ruft nach dem Dienst einer Theologie, die ihn systematisch auf den Zusammenhang mit aller Wirklichkeitserfahrung und Wahrheitserkenntnis hin expliziert.“¹⁴

6 Theologie und Lehramt – zum Beispiel „Ordination der Frau“

Bevor wir dem Konnex von Theologie und Glaube weiter nachgehen, also dem Bezug der theologischen Aussagen auf die Äußerungen des Glaubens, will ich aus immer wieder aktuellem Anlass anmahnen, dass theologische Aussagen, diesseits der Frage nach ihrem Wirklichkeitsbezug, also sozusagen theologie-intern den Regeln wissenschaftlich-korrekten Argumentierens folgen müssen. Dies ist anzumahnen vor allem angesichts lehramtlicher Äußerungen, die beanspruchen, theologisch zu argumentieren. Am Beispiel der mit großem lehramtlichem Einsatz vorgetragenen Behauptung, dass Frauen nicht ordiniert werden können, sei dies aufgezeigt:

(1) Neutestamentlicher Befund: Jesus hat „die Zwölf“ ausgewählt als Repräsentanten des erneuerten Gottesvolkes der zwölf Stämme. Lukas spricht dann von den zwölf Aposteln, nennt aber in der Apg auch Paulus und Barnabas Apostel. Paulus selbst hat einen weiten Apostelbegriff, der auch Frauen als Gesandte im Dienst des Evangeliums einschließt (vgl. Röm 16). Es ist also zwischen den „Amt“ der Zwölf und dem der Apostol*innen zu unterscheiden. Ihnen kommen jeweils verschiedene Funktionen zu: Kontinuität und Neubeginn des Gottesvolkes (die Zwölf) – Verkündigung des Evangeliums und Sorge für die rechte Verkündigung und entsprechende „Orthopraxie“ (die Apostol*innen). Daraus, dass Jesus nur Männer in den Zwölferkreis berufen hat, lassen sich keine Argumente

¹⁴ Ivo Meyer, Wahrheit/Gewißheit B. Aus biblisch-theologischer Sicht, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Erw. Neuausgabe, hg.v. P. Eicher, Bd.5, München 1991, 241-249, hier: 246.

gegen eine Ordination von Frauen ableiten, denn: Eine Repräsentation der zwölf Stammväter verlangte eine entsprechende symbolische Darstellung „Stammväter“. Außerdem haben die Zwölf in ihren Funktionen keine Nachfolger. Die Aufgabe der (Ur)Apostel dagegen sind weitergegangen, von der Funktion, Augenzeugen des Auferweckten zu sein abgesehen. Zu diesen Osterzeugen gehören allerdings auch Frauen, allen voran Maria von Magdala. Fazit: Die Nachfolger der Apostel sind nicht auch die Nachfolger der Zwölf, repräsentieren also nicht die Stammväter; die Nachfolger der Apostel tragen, vor allem durch die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, Sorge für die Orthodoxie und Orthopraxie der Gemeinden/Kirchen. Diese erst nach Tod und Auferstehung Jesu und mit der Ausbreitung des „neuen Weges“ (Apg...) notwendig gewordenen Dienst/Amts-Funktion kann nicht unter Berufung auf Jesus als für Frauen ausgeschlossen behauptet werden.

(2) Historischer Befund: Über diese „Urgeschichte“ des Christentums hinaus kennt die Geschichte vielfältige Beispiele, dass Frauen Dienste/Ämter/Kompetenzen wahrnahmen, zu denen heute ordiniert würde. Der endgültige Ausschluss der Frauen von den durch Ordination übertragenen Ämtern und dessen nachträgliche theologische „Legitimierung“ ist also theologisch nicht zwingend – sonst wären die historischen Beispiele als „unorthodox“ einzustufen. Wer argumentiert, dass „die Kirche“ eben erst später in ihre Glaubenswahrheit hineingewachsen wäre und das gelte von da an, verfolgt ein evolutionistisches Konzept von Dogmenentwicklung, das dem historischen Befund nicht entspricht. Hinsichtlich dessen Details kann diskutiert werden, ohne dass der Befund insgesamt allererst nochmal gründlich studiert werden müsste, was immer wieder als Ausrede, um Zeit zu gewinnen, behauptet wird. Noch entscheidender ist freilich die grundlegende hermeneutische Einsicht, dass der exegetische wie der historische Befund uns heute die Entscheidung nicht abnehmen kann, ob wir noch länger Frauen von Ämtern der Kirche ausschließen wollen. In seiner Reaktion auf „*Ordinatio sacerdotalis*“ formulierte der damalige Primas der Anglikanischen Gemeinschaft: Treue zu Jesus Christus heißt, uns zu fragen, was Christus heute von uns will. Ist das eine unorthodoxe oder gar häretische Position?

(3) Symboltheologische und anthropologische Argumentation: Diese bleibt übrig, wenn auch das Lehramt zugeben muss, dass der biblische und der historische Befund nicht ausreichend zwingend ist. Freilich: dass Jesus ein Mann war, bedeutet nicht, dass Gott nur in einem Mann hätte Mensch werden können. In den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen war das der „leichtere“ Weg, um bei den Menschen anzukommen, wenn auch nur eine von zwei Möglichkeiten. Erlöst sind wir jedenfalls nicht durch Gott in einem Mann, sondern durch den menschengewordenen Gott. Wenn die Aufgabe der Amtsträger bei zentralen kirchlichen Vollzügen, als Handeln „in persona Christi“ bezeichnet wird, so ist damit nicht ein Nachahmen Jesu wie etwa bei Passionsspielen gemeint. Persona

meint nicht Person in unserem abendländischen Menschenbild, sondern Rolle: der Priester handelt in der Rolle Jesu Christi, der – wie schon Augustinus lehrte – es ist, der tauft, der uns die verwandelten Gaben von Brot und Wein reicht, von Sünden losspricht. Das ist ein Handeln im Auftrag Christi, nicht ein „ich bin jetzt der Herr Jesus für euch“. Ein Mannsein ist hier nirgendwo gefordert, ja es wäre, um einer Verwechslung von Jesus Christus und dem Amtsträger vorzubeugen, symbolisch angebracht, dass Männer und Frauen diese Dienste ausüben und damit vom menschengewordenen Gott verkünden. Das beliebte Symbol von Braut und Bräutigam als Argument heranzuziehen, zeugt von mangelnder theologischer Reflexion, denn: das Verhältnis von Christus zur Kirche als Verhältnis von Braut und Bräutigam kann in einer Gesellschaft, in der Braut und Bräutigam gleichberechtigt sind, nicht verwendet werden, um das Verhältnis Christus-Kirche darzustellen, das damals sprechend war: Christus erwählt sich aus Liebe die Kirche. Wer dieses Symbol weiter verwendet und daraus amtstheologische Konsequenzen zieht, muss sich auf seine Anthropologie hin befragen lassen. Ohnehin ist die amtstheologische Anwendung nicht zwingend, es sei denn, die Aufgabe der Amtsträger werde darin gesehen, Christus als Haupt zu präsentieren. Das ist freilich mit „in persona“ nicht gemeint.

Wer in der Frage der Frauenordination Position bezieht, sollte also seinen theologischen Argumentationsgang überprüfen: Aus welchen Gründen ist eine Ordination von Frauen nicht orthodox? Exegetische, historische und systematisch-theologische, nach dem auch für die theologische Argumentation geltenden Standard eruierte Befunde lassen sich dafür nicht heranziehen, letztlich hat „die Kirche“ das Evangelium angesichts der heutigen Zeichen der Zeit zu verkünden und ihm in der Orthopraxie zu entsprechen. Dann aber ist die Ordination von Frauen zu allen Ämtern selbstverständlich. Lehramtliche Äußerungen sollten sich zu dem stellen, was eine wachsende Zahl nicht nur von Theolog*innen, sondern von Gläubigen – und zwar nicht nur, wie gern behauptet, in dem satten und säkularisierten Europa! – als „orthodox“ (ein)schätzen.

Mit Herbert Vorgrimler will ich festhalten: „Stellt sich die Theologie der heutigen Wahrheitsdiskussion, dann bedeutet das a) dass ihre Sätze überprüfbar mit der Wortoffenbarung Gottes übereinstimmen und widerspruchsfrei sein müssen; b) dass ihre Sätze mit dem Konsens der Glaubensgemeinschaft im Verstehen der Wortoffenbarung übereinstimmen müssen; c) dass sowohl ihre Sätze als auch die

Konsensaussagen der Glaubensgemeinschaft in Übereinstimmung mit gegenwärtigen Erfahrungen gebracht werden, jedenfalls nicht im Widerspruch zu diesen stehen; d) dass die Ansprüche der Offenbarung Gottes, Menschen zu praktischem Handeln zu bewegen, durch die Theologie in ihrer Bedeutung als Handlungsimpulse für die jeweilige ‚heutige Situation‘ ausgelegt werden müssen, damit die ‚Bewahrheitung‘ umfassend, nicht nur auf der Ebene der Übereinstimmung, sondern auch auf der Ebene der Praxis erfolgt. Diese Bewahrheitung ist immer ein Geschehen, verbunden mit einer Wegsuche unter dem Vorzeichen der im Wort Gottes enthaltenen Verheißungen.“¹⁵

7 Glaubenswahrheit - Orthodoxie und Orthopraxie

Wie artikulieren die Religionen selbst von ihren Urkunden her „die Wahrheit“, und was folgt aus der Analyse dessen, was in der Bibel Glauben und Wahrheit bedeuten und wozu uns der interreligiöse Austausch angeregt hat, für die Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Orthopraxie?

Was ist das für eine Wahrheit, die „mit dem Mund bekannt und im Herzen geglaubt“ wird (vgl. Röm 10,9f)? Glaube ist Vertrauen, ist eine Haltung, eine Option fürs Leben. „Ich glaube Dir“ ist gleichbedeutend mit „ich liebe dich“ – beides geht in aller Endlichkeit nur „total“, also restlos und ganzheitlich. Zweifel, Abbruch und Neubeginn gehören dazu. Eine solche Glaubenshaltung/Option aus Liebe ist nur sinnvoll, nur verantwortbar, wenn der/die/das, worauf sich Glaube und Liebe ausrichten, wahrhaftig, vertrauenswürdig, verlässlich ist. Genau diese Eigenschaften verbindet das hebräische Wort *emet* mit dem, was wir als Wahrheit übersetzen. Diese Wahrheit erweist sich im Prozess des Lebens, in der Geschichte des einzelnen wie der Menschheit. Die Wahrheit des Glaubens stellt sich grundsätzlich nicht als Relation von Aussage und Sache dar, sondern als personales Geschehen. Martin Thurner hält fest, dass die Annahme der Glaubenswahrheit „weniger in einer Summe von Wissensinhalten zur Geltung [kommt], sondern in einem ‚Sein aus der Wahrheit‘

¹⁵ Herbert Vorgrimler, Wahrheit, in: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. 2000, 669-671, hier: 671. – Zur „Wahrheit“ der Dogmatik als theologischer Disziplin s. Jürgen Werbick, in: Handbuch der Dogmatik, hg.v. Theodor Schneider, Bd.1, Düsseldorf ⁶2017 (¹1992), 40-47; Pesch, Katholische Dogmatik, 11. Kap.

(vgl. Joh 18,37)¹⁶ Wer aus der Wahrheit sein will, hält sich an den, der die Wahrheit ist, zu ihr führt und dadurch Leben gibt – „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Eine „*lebendige* Wahrheit“ wird verwirklicht „nicht allein in theoretischen Einsichten, sondern in dem, was im Neuen Testament als der individuelle Weg bezeichnet wird. Dies ist die vom göttlichen Heil her eröffnete geschichtliche Existenz des einzelnen Menschen auf Gott hin.“¹⁷ Es kommt nicht von ungefähr, dass Thurner sich auf das Johannesevangelium stützt, das im Vergleich mit den Synoptikern ἀλήθεια weitaus häufiger verwendet und theologisch ausprägt. Die Wahrheit ist die Offenbarung selbst, Jesus Christus als „der Sohn“, der den Gläubigen in der Verkündigung begegnet. Und „wer aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ (Joh 18,37) – „aus der Wahrheit sein“ ist eine ganz und gar johanneische Prägung. Mit Blick auf das Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie interessiert uns besonders die Wendung „die Wahrheit tun“ (Joh 3,12; 1 Joh 1,6). Diese Formulierung „ist ganz ungriechisch, aber dem semitischen Denken angemessen und jetzt auch in Qumrantexten nachgewiesen“¹⁸. Dort steht sie häufig in Beziehung zur „Gerechtigkeit, zum rechten Handeln in Beziehung“¹⁹.

Die dahinterstehende Theologie des vierten Evangelisten erläutert Schnackenburg so: „Jesu Worte enthüllen nicht Geheimnisse apokalyptischer Art und lehren keine inhaltlichen ‚Wahrheiten‘ (der Plural kommt nicht vor), sondern sind als Worte des göttlichen Gesandten und Offenbarers ‚Geist und Leben‘ (6, 63.68). Die diese Wahrheit in sich aufnehmenden Menschen erhalten dadurch nicht eine rationale Belehrung oder Aufklärung, sondern werden in der Wahrheit ‚geheiligt‘ (17, 17a.19), mit dem Leben Gottes erfüllt... Allerdings muss die Wahrheit auch die ihr Leben bestimmende Norm werden; sie müssen ‚die Wahrheit tun‘ und die Liebe ‚in Tat und Wahrheit‘ üben (vgl. 3,12; 1 Joh 1,6; 3,18).“²⁰ Für Joh gilt: Wer die Wahrheit tut, zeigt, dass er/sie aus Gott ist – in unserem Kontext gilt auch, wie oben schon

¹⁶ Martin Thurner, Wahrheit (chr.), in: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Bd.2, Freiburg i.Br. 2013, 729f.

¹⁷ Thurner, Wahrheit, 730.

¹⁸ Rudolf Schnackenburg, Exkurs 10: Der johanneische Wahrheitsbegriff, in: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. IV/2: Das Johannesevangelium 2. Teil, Freiburg – Basel – Wien 1971, 265-281, hier: 268.

¹⁹ Schnackenburg, Exkurs, 275.

²⁰ Schnackenburg, Exkurs, 270f.

angesprochen, dass sich im Tun der Wahrheit auch bewahrheitet, wer Gott ist, dass er ein treuer, zuverlässiger Gott ist, auf den der Mensch sein Leben setzen kann.

Was Johannes hochtheologisch konzipiert, passt freilich hinsichtlich des Verhältnisses von Orthodoxie und Orthopraxie zur Verkündigung Jesu bei den Synoptikern. Ein entsprechendes „Ich-Wort“ Jesu könnte lauten: Ich bin nicht in die Welt gekommen, um euch Glaube und Sitten betreffende Dogmen mitzuteilen. Vielmehr bin ich gekommen, um euch an Gottes, des Vaters, Schöpfungsordnung zu erinnern und euch zuzusagen, dass Gott einen neuen Anlauf macht, sein Reich unter euch zu verwirklichen. Es geht allein um das Reich Gottes, um das Miteinanderleben der Menschen so, wie Gott sich dies in seinem „Projekt Schöpfung/Menschheit“ vorgestellt hat. Die einschlägige Spitzenaussage lautet: „Nicht jeder, der zu mir ‚Herr, Herr‘ sagt, wird in das Himmelreich eingehen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut“ (Mt 7,21). Worauf es ankommt, sagt konkret die Gerichtsrede in Mt 25!

In unseren interreligiösen Seminaren habe ich erfahren, dass nicht nur mit dem jüdischen Denken, sondern auch mit der muslimischen Theologie vieles gemeinsam ist. Der einschlägige Artikel im Lexikon des Dialogs spiegelt das wider: Die altvertrauen Theoreme „ens et verum convertuntur“ und „adaequatio intellectus et rei“ finden sich hier fast noch selbstverständlicher. Dem metaphysischen Bereich kommt Wirklichkeit zu, die auch erkannt werden kann, denn die Offenbarung ist „prinzipiell keine die Vernunft übersteigende oder ihr widersprechende Quelle der Wahrheit“²¹. Zuversichtlich heißt es: „So wie die Behauptung ‚Die Welt existiert‘ für ihre Wahrheit eine von der Sprache und dem Geist unabhängige Realität voraussetzt, ist auch die Behauptung ‚Gott existiert und ist einzig‘ nur unter der Voraussetzung richtig, dass Gott existiert und einzig ist.“²² Näher als dieser erkenntnismetaphysische Optimismus, der gleichwohl, was die konkrete menschliche Erkenntnisangeht, realistisch bleibt, ist es, dass „der Wahre“ im Koran zu den schönsten Namen Gottes zählt. Wahrheit ist also mehr als Richtigkeit, Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit gehören ebenfalls zu „dem Wahren“.²³

²¹ Mehmet Sait Reçber, Wahrheit (isl.), in: Lexikon des Dialogs, Bd.2, Freiburg i.Br. 2014, 730f, hier: 731.

²² Reçber, Wahrheit, 731.

²³ Vgl. Reçber, Wahrheit, 730.

Für den Islam ist die Orthopraxie fundamental: Wer die Forderungen der fünf Säulen entspricht, ist ein Muslim. Dazu gehört freilich auch das Bekenntnis zu Allah als dem einzigen Gott und zu seinem Gesandten Muhammed. Bekennen ist folglich auch ein Akt der Glaubenspraxis. Durch die vier weiteren „Säulen“ wird allerdings, wenn ich das richtig wahrnehme und höre, nicht Gott bewahrheitet, dieser ist vielmehr die selbstverständliche Voraussetzung, die in allem impliziert ist. Fünfmal am Tag beten, aber nicht an Gott glauben ist für einen Muslimen unvorstellbar. Die muslimische Praxis ist orthodox, weil das Bekenntnis zu dem einen Gott Kern der Orthodoxie ist. Und das Bekenntnis bleibt orthodox, wenn die Gläubigen ihren Glauben praktizieren. Da an der Praxis abzulesen ist, ob ein Mensch dem orthodoxen Glauben entspricht, haben Muslime Schwierigkeiten damit, dass Christen sich für „gute“ (orthodoxe) Christen halten, auch wenn sie nicht regelmäßig zum Gottesdienst („in die Kirche“) gehen. Ist das nicht schon ein Zeichen von Schwäche der Religion? Zu hören ist ja schon, das Christentum sei eine „sterbende Religion“. Was vielen Muslimen offenbar noch selbstverständlich ist, stellt sich für Christenmenschen, jedenfalls (aber keineswegs nur) in unseren Breiten, problematischer dar. Die Überbetonung der Orthodoxie, die ja noch nicht Vergangenheit ist, fördert die Wertschätzung der Orthopraxie. Insofern gilt für diejenigen, die auch in der Kirche gläubig sein (bleiben) wollen, als Beispiel, was das Synodenbekenntnis über den Zusammenhang von eucharistischer Tischgemeinschaft und der Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen akzentuiert: „Die Kosten, die uns dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volk-Gottes-Seins, der Preis unserer Orthodoxie.“²⁴

„Eigentlich“ genügt es doch, sich auf das Evangelium des Jesus von Nazareth einzulassen, und das heißt: es geht um das Reich Gottes, nicht um die Kirche. Das gilt auch dann, wenn wir „Kirche“ als Gemeinschaft der Glaubenden verstehen und nicht auf die hierarchische Amtskirche reduzieren. Das gilt auch dann, wenn wir in der Perspektive der Orthopraxie behaupten, es gäbe auch Kirche außerhalb der Kirche. Wer auch immer in der Nachfolge Jesu steht, in der Spur des Evangeliums

²⁴ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe (Bd.1), Freiburg i. Br. 1976, 110.

sich bewegt, ob „orthodox“ oder „anonym“, dem/der kann es nicht um sich selbst gehen. Wer sich von Gott, mit dem der Glaube immer wieder ringen wird, beschenkt weiß, der kreist nicht mehr ängstlich um sich selbst, der versucht sich im „Dasein für andere“ (Bonhoeffer), im Leben aus dem Geist. Davon als Theologe zu reden und darin als Seelsorger zu handeln, gehört zum gelebten Glauben von Erico Hammes.

TEOLOGIA E SOCIEDADE NA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO: REFLEXÕES A PARTIR DA ORGANIZAÇÃO DOS CURSOS, DO CURRÍCULO E DAS DIRETRIZES CURRICULARES PARA A TEOLOGIA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-38>

Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer²

“Ensinar exige compreender que a educação é uma forma de intervenção no mundo”.³

Este artigo tem por finalidade trazer uma reflexão sobre às exigências legais para a elaboração de cursos, a partir das mudanças de legislações que orientam a organização da educação nacional em seus diferentes níveis e modalidades de ensino, em especial, uma tentativa de análise acerca da estrutura e funcionamento dos espaços educacionais de acordo com as legislações do Ministério da Educação.

A sociedade atual e as demandas do Ministério da Educação (MEC) exigem para a organização de um curso de bacharelado em Teologia ou de outros campos do saber, um olhar crítico para o currículo dos cursos, para as diversidades e para as diferentes formas de se organizar os saberes (no caso, as diferentes teologias). O MEC, nesse contexto, permite maior autonomia às instituições de ensino confessionais ou laicas, para se organizarem de acordo com as legislações pertinentes a cada curso. Além disso, se faz necessário considerar as mudanças de cenários nos quais os cursos de teologia estão inseridos. O reconhecimento pelo MEC desde o final da década de 1990, legitima a teologia como curso superior, ou seja, na maioria das instituições, passou de curso livre para o curso reconhecido.

¹ Artigo publicado no Livro *Religião e educação para a cidadania*/ Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Geraldo de Mori (orgs.). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2011, p. 277-287.

² Professora e coordenadora do Grupo Identidade na Faculdades EST. Pedagoga e Mestre em Teologia, Religião e Educação pela Faculdades EST.

³ Freire, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p.110.

Nesse sentido, a Teologia sai do lugar de onde sempre esteve, os espaços confessionais e, pode-se dizer que de maneira geral há um "enquadramento" do Curso de Teologia na educação nacional, a partir das exigências da Lei 9394/96, Lei de Diretrizes e Bases (LDB), que reorganiza a educação brasileira.

A atual organização da educação por áreas do conhecimento para a Educação Básica, por Eixos Tecnológicos para a Educação Profissional, também passa a exigir uma outra estrutura de Instituição de Ensino Superior (IES). Conseqüentemente, a teologia passa a fazer parte desse processo de reestruturação e é nesse contexto que as preocupações e os tencionamentos começam a aparecer de forma mais evidente, na expectativa de alternativas que dêem conta de atender as demandas legais.

A questão que aponto segue na direção de que a organização curricular da teologia vivenciada no dia a dia nas salas de aula e nos cursos oficiais em diferentes instituições, tem caminhado, em sua maioria, como sempre existiu, com foco nos princípios, valores e crenças da instituição que a oferece, porém, de forma paralela com o processo de reorganização que as novas exigências legais impõem às IES, no que se refere as diretrizes para os cursos de teologia. Recentemente, o foco de reuniões, simpósios, congressos e diversos eventos, tem sido a polêmica discussão em torno da redação das *novas diretrizes curriculares para a teologia*.

Ao analisarmos a Lei de Diretrizes e Bases-LDB e as demais legislações que regulamentam os cursos de graduação, em especial o que se refere aos cursos de Teologia, pode-se dizer que, a partir das diretrizes curriculares, as instituições de formação teológicas, também estão sendo desafiadas a saírem do lugar comum, tradicionalmente "seguro". Normalmente caracterizadas pelos centros teológicos cristãos que estão sendo desafiados a iniciarem um olhar para uma teologia pensada e organizada a partir de uma outra perspectiva, que não é necessariamente a confessional. Nesse momento, várias posições estão sendo colocadas, muitos questionamentos e reflexões estão sendo apresentadas em diferentes espaços, seja através de grupos de estudos e pesquisa, em congressos, simpósios ou mesmo nas conversas informais. Podemos dizer que as perguntas continuam em aberto: Qual o referencial para os cursos a partir deste momento de mudanças? Estão claros os propósitos das diretrizes? E os programas dos cursos em andamento? Atendem as

demandas com vistas as diferentes teologias? Que teólogos e teólogas se pretende formar e para que sociedade? Cabem ainda, na sociedade atual os cursos somente com foco confessional cristão? De que maneira as instituições estão se organizando para criar um curso com diferenciais em seu currículo, que atenda essas especificidades no que se refere a confessionalidade?

Essas e outras questões podem ser refletidas e/ou respondidas com base no que as instituições colocam nos objetivos que se propõem, na filosofia, no Planejamento Estratégico (PE), no Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI) ou no Plano Pedagógico de cada Curso (PPC), com influência e grandes possibilidades de mudanças, tendo como referencial o dia a dia dos cursos, a sala de aula e as abordagens que estão sendo realizadas a partir dos conteúdos, em especial, a partir dos temas transversais que devem ser expressos, também, no currículo dos cursos.

A possibilidade dessas respostas, também, se aplica em especial para as perguntas: que pessoas se pretende formar e para que sociedade? De que maneira as instituições estão se organizando para criar um curso com diferenciais em seu currículo, que atenda essas especificidades no que se refere à confessionalidade?

Pode-se dizer que todo o processo, independente da confessionalidade, passa pelo entendimento e concepção de educação e de gestão que cada instituição têm como referencial para o seu fazer pedagógico e administrativo. De acordo com as diretrizes curriculares para a teologia, "a confessionalidade não impede o caráter acadêmico e reflexivo da educação teológica, nem impede a necessidade do conhecimento amplo da Teologia que vá além das fronteiras da própria confessionalidade, num ambiente de diálogo com o conhecimento humano".

A exigência técnica do MEC e a obrigatoriedade de cumprir a legislação sob pena de não receber credenciamento, pressionam os diferentes setores que passam pela cobrança interna. Por exemplo, pela Comissão Própria de Avaliação (CPA) e suas demandas que exigem retornos, agilidade por parte dos setores que deve refletir sobre o encaminhamento dos processos e que depende da habilidade competente de quem é designado, pela instituição, para realizar as tarefas pertinentes as questões legais monitoradas e avaliadas pela CPA.

Em vários momentos, o relato de colegas que são responsáveis para agilizar o processo, tem sido de preocupação e muitas dúvidas. Segundo eles, a forma como

as questões estão se encaminhando, tem nos colocado em encruzilhadas, a escolha do caminho, para pensarmos em uma teologia com outra perspectiva precisa ser muito bem articulada, pois, a ordem é “ser sustentável e de qualidade”. Há uma (re)construção de valores. Parece-nos que os valores cristãos não estão conseguindo dialogar com os valores de gestão e com o tão temido “mercado”. Como mudar certos conceitos sem perder o valor da cultura e a identidade?

O que se observa é um novo perfil de futuros teólogos que estão se constituindo impulsionados pelas atividades que já desenvolvem em suas Igrejas ou grupos religiosos, com uma perspectiva de mudanças imediatas, ou seja, de ouvintes a futuros pregadores. Então, buscam uma formação acadêmica em espaços de formação legitimados que os acolhem tentando atender as expectativas, mas que não os identificam com sua realidade, com sua vivência por pertencerem a um grupo com identidade delineada pelo perfil de sua Igreja.

Estariam os estudantes de teologia, nos dias atuais, buscando algo que lhes identifique com as necessidades do mercado? Serão os estudantes de hoje, exceto os vinculados as instituições religiosas (os seminaristas), pessoas que estão buscando formação para a profissionalização como teólogos?

Esse é o estudante do século XXI, diferente daquele “estudante de teologia com dedicação exclusiva aos estudos”. A realidade de hoje nos apresenta um “trabalhador e estudante de teologia”. Quando me refiro ao trabalhador/estudante, não menciono unicamente o estudante que atua como estagiário em paróquias ou instituições educacionais ou centros comunitários, também estão em nossas salas de aula, nos cursos de teologia, funcionários públicos, funcionários do comércio, dos restaurantes, da construção civil e outras áreas de atuação que não são vinculadas as igrejas tradicionais. Esse tem sido o perfil do futuro teólogo que tem se inserido em várias instituições que oferecem os cursos de bacharelado em teologia.

Nesse sentido, se faz necessária uma análise do contexto identificando os atores desse cenário, estudantes e professores/as, com o propósito de uma leitura da realidade posta em sala de aula. Dessa leitura, necessariamente, passamos a análise do currículo da teologia que estamos oferecendo para esse novo perfil de aluno que citei anteriormente. Após a análise crítica do currículo poderá ser identificado que em alguns pontos não há conectividade entre o referencial interno

efetivo, as exigências legais através do MEC (PE,PDI,PPC) e o dia a dia do curso em sala de aula. Com isso, não quero dizer que não estivemos ou estamos atuando de maneira correta em relação ao que foi feito até momento, mas tudo indica que, após 1999, quando a educação teológica passou a ser reconhecida e migrou do Curso Livre para Bacharelado, alguns tencionamentos com as novas demandas legais da época, também, foram motivo para repensar os cursos livres e o Bacharelado em teologia que hoje, em sua grande maioria, ainda estão em vigor. Por outro lado, outras mudanças estão à nossa frente, ou já estão fazendo parte de uma nova constituição de curso e, pelo cuidado, por vezes excessivo, para não mexer com as estruturas em vigor, não se percebe que muitas dessas mudanças estão no limite para uma ressignificação da proposta dos cursos de teologia, sem desconsiderar que algumas mudanças no currículo, da teologia, já estão exigindo que se utilize outras metodologias ou propostas, por exemplo a inclusão de temáticas contemporâneas.

A ausência desses referenciais e temas contemporâneos no currículo dos cursos, muitas vezes, limita a entrada de estudantes não cristãos ou cristãos com expectativas de um ensino com viés na diversidade (religião, gênero, etnia, sexualidade). Ao mesmo tempo, lamentamos quando perdemos oportunidades de manter um número maior de estudantes no curso porque, com o currículo apresentado, esses alunos não conseguem vislumbrar uma teologia para além da confessional, conseqüentemente acabam não concluindo o curso, alegando que a teologia não atende a demanda da confessionalidade original.

Pergunto de forma respeitosa: a Teologia organizada como está, atende as demandas atuais? Como são atendidos os/as estudantes de teologia no que se refere às diversidades de concepções teológicas? Sobre isso, o que pensam os estudantes e as estudantes? Quais são suas histórias e como foram construídas? O que pretendem e quais seus projetos de vida?

Concomitante a esses questionamentos, as instituições de formação teológicas estão tentando manter suas estruturas, continuar com seus objetivos confessionais e sociais, e principalmente, manter o que orientam as DCNs⁴:

⁴ Diretrizes curriculares para os cursos de Teologia, minuta v.1. 4, março de 2010, "As diretrizes curriculares e a natureza própria do campo da Teologia, 2. F.

o ensino teológico não pode se restringir apenas à formação de acadêmicos, já que para ser teólogo exigir-se-ia formação em níveis mais elevados na pós-graduação, que daria ao aluno a capacitação adequada para isso, pois um egresso de um curso de graduação em Teologia não terá ainda condições de ser um teólogo, da mesma forma que um egresso de graduação em Filosofia não pode ser considerado um filósofo, na acepção concreta da palavra, para ambos os casos. (DCNs)

Contudo, no dia a dia, a realidade que tem se apresentado, a partir das diversidades de estudantes que estão em sala de aula, tem provocado desafios significativos no que tange a concepções teológicas pré-estabelecidas pela instituição formadora e o conhecimento teológico a partir das experiências dos alunos que estão nos cursos de teologia. Surge a pergunta: que alunos estamos recebendo? Que concepções teológicas estão sustentando seu posicionamento e suas convicções? Quem sabe lidar com as novas exigências?

Precisamos avaliar para quem estamos pensando a teologia? Não restam dúvidas que o momento é de mudanças, é também, oportuno refletirmos sobre a atual proposta das diretrizes curriculares para a teologia com um olhar mais atento para o contexto onde esse processo de mudança vem se configurando.

Ao elaborar as questões mencionadas anteriormente, necessariamente se faz uma análise a partir dos cursos de formação acadêmica, que diante das atuais exigências legais, estão sendo repensados. Nessa perspectiva, é oportuno pensar propostas de cursos que atendam as demandas da sociedade atual e que sejam prospectivas/pró-ativas. Seria a Teologia, um dos campos do saber, com a possibilidade de ressignificar sua estrutura e ter uma contribuição mais pontual na sociedade e na educação, de modo que não seja confundida com educação confessional ou religiosa?

Talvez, para essa e outras questões pode-se buscar alguma proposta, com base nas produções e discussões em diferentes espaços de congressos e encontros de teólogos. Pode-se afirmar que a Teologia tem espaço privilegiado e possibilidades de abrir outros campos para contribuir de modo mais efetivo na sociedade como um todo. Vamos nos deter em um referencial que, a meu ver, legitima essa afirmação, que são as produções teóricas que resultam dos congressos da Sociedade de

Teologia e Ciências da Religião (SOTER), seja em forma de livros, revistas, CDs, seja por outros meios de divulgação.

Não precisamos retroceder muito no tempo, se iniciarmos uma reflexão retrospectiva. Partindo do ano de 2005, será possível encontrar produções a partir dos temas abordados, temas necessários e atuais que pedem urgência para inclusão efetiva no currículo da teologia, ou pelo menos de forma transversalizada nos componentes curriculares que compõem os cursos nas diferentes instituições. O Congresso da Soter em 2005, por exemplo, com o tema *Teologia e Sociedade: relevância e funções*, apontou para a necessidade de um diálogo profícuo entre a teologia e as demandas emergentes da sociedade do século XXI. Nossa saudosa Ir. Carmelita, presidia a SOTER na época e dizia que, "de fato, o saber teológico só se torna efetivamente relevante a medida que encontra canais pertinentes de diálogo com a sociedade e trata de responder as demandas do contexto e do momento" (FREITAS,2006,p.3).

Podemos iniciar ou dar continuidade a busca de maior autonomia para a reestruturação do currículo dos cursos em andamento. Foi nesse momento, início de 2005, que a Faculdades EST, por exemplo, incluiu como optativa no currículo da Teologia e da Musicoterapia, o componente curricular Religião e História Afrobrasileira, que a partir de 2008, no currículo novo, tornou-se obrigatório nos dois cursos. Pode-se dizer que foi um momento histórico e de grande repercussão junto ao corpo discente e do próprio corpo docente.

Afinal, dialogar de forma interdisciplinar, necessariamente passaria pela concepção de educação e de interdisciplinaridade para que cada docente pudesse fazer a interlocução do seu componente curricular com o componente curricular Religião e Cultura Afrobrasileira. Isso posto, passou a ser um desafio para todos.

Em 2006, a SOTER apresentou o tema *Religião e transformação social no Brasil hoje*, com o propósito de entender o papel que a religião desempenha no processo de transformação social. O foco da temática foi o painel sobre "política, religião e transformação social no Brasil de hoje", que teve como objetivo expor o contexto social e político em que atuam as religiões no Brasil numa ótica sociológica. Na continuidade as diversas instituições/faculdades de Teologia tiveram espaço, em mesas temáticas, apresentando suas pesquisas e discussões sobre o tema.

Em 2007, o Congresso se desenvolveu com o tema *Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*, delineando a importância das igrejas e da Pastoral Popular para as mudanças em meio aos desafios e ameaças à vida que circundam a América Latina. O foco do congresso buscou refletir sobre a relação entre a religião, as diferentes imagens de Deus e a práxis da justiça.

O ano de 2008 foi marcado pelo tema *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. De acordo com os organizadores, o tema com o propósito de reunir pesquisadores com subsídios para um debate interdisciplinar, do ponto de vista teológico e das ciências sociais da religião, teve o intuito de repropor de forma ampla a questão da sustentabilidade integral da vida no planeta e suas implicações nas culturas e religiões de nossos povos.

A equipe organizadora do Congresso da SOTER, em 2009, sob o tema *Religião, ciência e tecnologia*, buscou uma retomada do tema desenvolvido em 2008, em uma perspectiva mais ampla e interdisciplinar. A SOTER reanimou a idéia de trabalhar na perspectiva da Teologia pública, ou seja, uma teologia "que resgata o labor teológico do gueto e dialoga com as Ciências Naturais, no campo do conhecimento da realidade" (SOTER, 2009, p.5). Associado ao tema ampliou-se para as atividades comemorativas do bicentenário do nascimento do naturalista inglês Charles R. Darwin e o sesquicentenário da publicação de seu livro *A origem das espécies*.

Em 2010, com o tema *Religiões e paz mundial*, a SOTER se propôs a investigar as relações entre as religiões e a paz no mundo, perguntando: "Que papel tem e poderão ter daqui para frente às várias e milenares tradições espirituais da humanidade? O que escondem os inúmeros conflitos internacionais, muitos dos quais de origem pseudoreligiosa?" (SOTER, 2010, p.4). Pode-se dizer que as questões, as provocações foram lançadas e, nos últimos anos as instituições de formação, não somente de formação teológica, tem se ocupado em reestruturar seus cursos na expectativa de atender as demandas que surgem a cada nova legislação ou a cada período que se julgue necessário. Lança-se um novo olhar a partir das mudanças na sociedade.

Para 2011, o tema do Congresso da SOTER propõe uma discussão e reflexão teológica na temática Religião e Educação. Entre outros, o propósito será de possibilitar o diálogo entre religião e educação, numa perspectiva interdisciplinar e

social. O foco estará voltado para o currículo e “identidade teológica” com olhar globalizado, também, com atenção especial ao diálogo com as diversidades.

Refletir sobre Teologia e sociedade na perspectiva da Religião e Educação, em um primeiro momento parece que são duas coisas distintas, cujo propósito será de possibilitar o diálogo teológico entre religião e educação, numa perspectiva interdisciplinar quando se tratar do currículo e em uma perspectiva social quando se tratar de “teologia da e/ou para a vida na diversidade”.

Decorrente da necessidade de entendimento que o conhecimento perpassa pelos conteúdos específicos estruturados de acordo com a modalidade de ensino, e compreendendo que o curso, e a etapa de vida do sujeito, devem ser sustentados pelos princípios da contextualização e da interdisciplinaridade, acredita-se que estes serão os pilares que darão suporte à reorganização das experiências dos envolvidos no ato educativo e que poderão auxiliar para a elaboração de um currículo que dê conta de toda essa demanda legal que o MEC nos impõe.

Buscam-se novas práticas educativas visando outras abordagens, para além do olhar teológico, abordagens pedagógicas que considerem as diferentes subjetividades dos/as educandos/as, que apresentam formas e ritmos diferentes de aprendizagem. Busca-se compreender e levar em conta a historicidade do ser humano. Daí decorre a necessidade de se pensar novas formas de sistematização da prática educativa, que implica, de forma direta, revisitar o programa dos cursos, a avaliação do ensino e das aprendizagens. Afinal, temos, de um lado, a pressão do MEC, com suas especificidades legais e, de outro lado, a formalização de conceitos e crenças, apresentada através das Diretrizes do Curso.

Referências

BRASIL, *Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Lei 9394* de 20 de dezembro de 1996.

_____, Parecer CNE/CES 118/09.

_____, Parecer CNE/CES 51/10.

_____, Minuta das Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Teologia, Bacharelado, 2010.

FIORI, Ernani Maria. Textos escolhidos: v.II: Educação e Política. Porto Alegre: L&PM, 1991.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários e prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. Educação e Mudança. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREITAS, Maria Carmelita de. (organização). Teologia e sociedade: relevância e funções. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOTER (org.). Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Religião, ciência e tecnologia. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. Religiões e paz mundial. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. Sustentabilidade da vida e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 2008.

O SALMO 150 À LUZ DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-39>

Waldecir Gonzaga²

Introdução

Os salmos são a oração de Israel e da Igreja, que sempre os usou de forma pessoal e na liturgia comunitária ao longo de sua história, como é o caso de suas muitas e variadas celebrações litúrgicas e paralitúrgicas³. Sua importância é notória até mesmo pela posição que o livro dos Salmos sempre ocupou no cânon bíblico: tanto judaico, como cristão. Aliás, o próprio título deste livro já caminha nesta direção celebrativa e de louvor: em hebraico (*Kêtûvîn*) significa "orações", enquanto que no grego (*psaltérion*) significa instrumento musical. A forma e arranjo do livro dos Salmos, que temos hoje, já tinha sido estabelecida no séc. II a.C. (KRAUS, 1993, p. 26).

Do primeiro ao último salmo, em meio às dores e alegria da vida cotidiana, marcada por momentos altos e baixos, temos uma espiral crescente de confiança nas mãos de Deus. Essa espiral vai dando passos, marcados também pela condução que vai sendo dada pelo mestre da orquestra do templo, na direção do grande, festivo e interminável "aleluia" final (RAVASI, 1997, p. 997). Àquele que fez sua opção vital pelo bom caminho que Deus lhe indicou, entre os dois caminhos da vida, conforme

¹ Publicado originalmente em: *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.

² Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia Bíblica pela Pontificia Università Gregoriana, Itália. Pós-Doutor pela FAJE. E-mail: waldecir@hotmail.com

³ Sobre os muitos e mais variados aspectos introdutórios a respeito da história do uso e da interpretação dos salmos na vida acadêmica, na pastoral e na liturgia, nós podemos conferir nas obras: ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (Salmos 1-72)*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 12-110; KRAUS, H-J. *Los Salmos*. Vol. I. Sal 1-59. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 13-175; RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi*, Volume III (1-50). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997, p. 13-65, em que os autores traçam um panorama dos principais pontos da literatura dos salmos e de seus dados gerais, bem como da influência e apropriação dos salmos ao longo da história do judaísmo e do cristianismo.

lemos na abertura deste livro, no Sl 1, chegando ao final do mesmo livro, então, é o momento de entoar os louvores ao Criador pela estrada percorrida e pela vitória alcançada. Como nos recorda Ravasi, "a oração vai deixando de ser "súplica" e vai cada vez mais se tornando "louvor" (1997, p. 997).

Se todo o Saltério é uma sequência de orações e hinos ao bom Deus, os salmos 146 a 150 começam e terminam com a exclamação "aleluia", computando 10 ocorrências, que correspondem às 10 ocorrências do verbo "louvar", no imperativo, que aparecem concentradas na parte central do Sl 150, e + 1 no imperfeito, que aparece em sua conclusão, elevando o louvor a Deus a seu máximo grau, além de outras duas ocorrências que lhe servem de emolduramento: uma no início e outra no final, aqui também no imperativo. O acento recai sobre o louvor em sua expressão vigorosa e explosiva, sendo o único salmo em que todo ser que respira no céu e na terra é convidado a unir-se à orquestra do Templo para louvar a seu Senhor e Criador (WEISER, 1994, p. 661). Aliás, Calvino afirma que todas as criaturas terrestres se unem neste louvor antecipando o louvor celestial, onde todos finalmente seremos congregados, "quando cantaremos com os anjos eleitos um eterno aleluia" (2009, p. 603).

1 O inteiro Saltério

Na estrutura da Bíblia Hebraica (TANAK), o livro dos Salmos ocupa o primeiro lugar entre os *Escritos* (*K^etûvîm*), terceiro grupo, precedido pelos livros da *Lei* (*Tôrâ*) e dos *Profetas* (*Nebî'im*). Após os Salmos temos todos os demais livros dos Escritos: Jó, Pr, Rt, Ct, Ecl, Lm, Est, Dn, Esd-Ne e Cr. Essa posição é diversa tanto na LXX e na Vulgata, como em nossa Bíblias nas línguas modernas, que seguem o arranjo da Vulgata, onde o livro dos Salmos se encontra entre os chamados livros Sapienciais, Poéticos ou Líricos.

O hebraico chama o livro dos salmos de *tehilim* (תהלים), para falar de *orações*, conforme lemos no início de vários salmos (por exemplo: Sl 17,1; 86,1; 90,1;102 e 142,1) ou na conclusão do Sl 72,20, quando se fala do final das orações de Davi. Mas o hebraico também o chama *sēpher* (ספר), para falar de livro, como lemos no Sl 40,8 e em outros textos do AT, ou de *sēpher tehilim* (ספר תהלים), livro das orações, para falar

do livro dos Salmos, sendo esta uma nomenclatura exclusiva para a coleção de cânticos e orações do hinário dos 150 salmos (KRAUS, 1993, p. 13). Mas a palavra hebraica para designar salmo é *mizmôr* (מִזְמוֹר), conforme lemos no início de muitos salmos, encontrado a partir dos salmos 3,1; 4,1; 5,1; 6,1 etc. A LXX, traduzindo o termo hebraico *mizmôr* (מִזְמוֹר), chama o mesmo livro de ψαλμοί (salmos), enquanto orações, segundo lemos em 2Sm 23,1, ou de ψαλτήριον (saltério), enquanto instrumento musical, presente nos salmos 56,9; 80,3; 107,3; 151,2; ou por βιβλος ψαλμῶν (livro dos Salmos), assim mencionado em Lc 20, 42 e At 1,20. O Saltério Canônico conta com 150 salmos, tanto no texto hebraico, como Vulgata e nas traduções modernas. A LXX, por sua vez, traz 151 salmos, sendo que o Sl 151 é tido como apócrifo e “de redação estranha” (BALLARINI; REALI, 1985, p. 39).

Em sua macroestrutura, o livro dos salmos pode ser dividido em cinco grandes blocos ou livros, sendo comparado com o número dos livros do Pentateuco (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 13). Segundo Ravasi, a intenção dessa divisão do livro dos Salmos em cinco livros teria sido aquela de “aproximar do Pentateuco histórico, das ações salvíficas de Deus, o Pentateuco Salmódico, da resposta do homem” (1997, p. 16). Cada um dos blocos tem uma doxologia final muito parecida (KRAUS, 1993, p. 21), apenas o Livro V que não a tem tão idêntica como os anteriores, mas ela existe. Ademais, dentro da macro estrutura é possível encontrar algumas coleções menores, como os 5 salmos *aleluiáticos* (Sl 146–150; além de seus anteriores: 104–106; 111–117 e 135), onde se encontra o objeto de nosso estudo, sendo também o último dos salmos do inteiro Saltério (ALLEN, 1983, p. 323); os 8 salmos *acrósticos* alfabéticos (Sl 9–10; 25; 34; 37; 111–112; 119 e 145) (Cf. MEYNET, 2015, p. 7-13); os 15 salmos dos degraus (Sl 120–134) (Cf. MEYNET, 2017, p. 7-19); muitos salmos que trazem o nome divino de forma diferente (YHWH ou *Elohim*); bem como os salmos com uma atribuição nos títulos (Salmos de Coré, de Davi, de Salomão, de Asaf, de Moisés) (BALLARINI; REALI, 1985, p. 41-42). Mas sua macroestrutura, dividida em cinco livros, assim se organiza:

Proêmio: Sl 1–2;

Livro I) Sl 3–41, doxologia final: 41,14;

Livro II) Sl 42–72, doxologia final: 72,18-19;

Livro III) Sl 73–89, doxologia final: 89,53;

Livro IV) Sl 90–106, doxologia final: 106,48;

Livro V) Sl 107–145, doxologia final: 145,21;

Hallel e doxologia final para todo o Saltério: Sl 146–150.

Outro detalhe é que o texto Hebraico, também chamado de Texto Massorético (TM), e a LXX divergem na enumeração dos salmos. A Vulgata seguiu a LXX e influenciou a divisão nas versões posteriores, haja vista a tradição católica romana. A primeira diferença se verifica no Sl 9 da LXX, que corresponde aos salmos 9 e 10 do TM, e esta diferença a mais vai até o Sl 113 no TM, que corresponde ao Sl 112 na LXX, com uma unidade a mais; a segunda diferença se verifica no Sl 113 na LXX, que corresponde aos salmos 114 e 115 do TM, aumentando em duas unidades. A terceira diferença vai aparece quando o Sl 116 do TM é dividido em dois pela LXX (Sl 114 e 115), fazendo com que a diferença volta a ser de uma unidade (TM: 117–146; LXX: 116–145). Enfim, o TM une os salmos 146 e 147, formando o Sl 147, que a LXX traz como sendo dois salmos (Sl 146 e 147). A esse ponto a enumeração se iguala e, do Sl 148 até o Sl 150, os salmos têm a mesma enumeração nos dois textos: hebraico e grego. Observemos estas diferenças no quadro seguinte:

Divisão Salmódica na TANAK e na LXX - Vulgata	
<ul style="list-style-type: none"> • Bíblia Hebraica • Sl 1-8 • Sl 9 • Sl 10 • Sl 11-113 • Sl 114 • Sl 115 • Sl 116,1-9 • Sl 116,10-19 • Sl 117-146 • Sl 147,1-11 • Sl 147,12-20 • Sl 148-150 	<ul style="list-style-type: none"> • Bíblia Grega/Latina • Sl 1-8 • Sl 9,1-21 • Sl 9,22-29 • Sl 10-112 • Sl 113,1-8 • Sl 113,9-26 • Sl 114 • Sl 115 • Sl 116-145 • Sl 146 • Sl 147 • Sl 148-150

Os salmos também podem ser divididos em vários gêneros literários (MANNATI, 1987, p. 17s), e um dos principais é formado pelos salmos de louvor,

também chamados de hinos de louvor, fortemente marcados pela presença do termo "aleluia", no início ou no fim, e, às vezes, no início e no fim. O termo "aleluia" significa "louvor", "exaltação", e tem a Deus como objeto do louvor, sendo uma expressão do máximo louvor, que vai demarcando o ritmo da oração em cada um dos salmos "aleluiáticos" (ROBERTSON, 2015, p. 267). Na bíblia hebraica eles encontram sua máxima expressão nos salmos 113 a 118 (*pequeno hallel*, embora já encontremos o termo "aleluia" desde o Sl 111), nos salmos 135–136 (*grande hallel*) e nos salmos 146 a 150 (*hallel final*, que contém nosso salmo aqui analisado). Estes salmos trazem momentos fortes de ação de graças pelo que Deus é e por tudo o que Ele realizou na vida de seu povo. Mas especialmente o Sl 150, que é o último da coleção dos salmos *aleluiáticos* (ALLEN, 1983, p. 323), uma vez que ele conclama toda a obra da criação a entrar neste imenso louvor a Deus, concluindo o inteiro saltério. Os Salmos foram citados pelo próprio Cristo, como podemos conferir nos relatos da Paixão (GOURGUES, 1984, p. 44), e é o livro mais citado pelos autores do NT, de forma abundante inclusive por Paulo (Cf. PARANO, 1963, p. 229-241). Mas o que realmente salta aos olhos é que "o Novo Testamento introduz um fato novo e radical de interpretação dos salmos: a referência a Jesus, messias vindo ao mundo da parte do Pai" (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 14).

Outra particularidade no livro dos Salmos, que vale a pena recordar, é o fato de que nele nós também temos as duplicatas de alguns Salmos, fenômeno que ocorre algumas vezes no livro do Saltério: Sl 14 é igual ao Sl 53, ainda que tenha a diferença no uso do nome divino: YHWH (Sl 14) e *Elohim* (Sl 53); Sl 40,14-18 é igual ao Sl 70; Sl 57,8-12 mais Sl 60,7-14 são iguais ao Sl 108. Enfim, os títulos dos salmos são os mais variados possíveis, sendo que o mais comum é *mizmôr*, de onde, por meio da LXX, temos a tradução por *salmo*, como vimos antes.

Enfim, muito interessante é o estudo de Robertson sobre os salmos aleluiáticos (2015, p. 265-268), acerca da presença da exclamação הַלְלוּ־יָהּ (*Halêlû-Yah*), afirmando tratar-se de um grupo de salmos que aparecem em tríades, trazendo a expressão ou no início ou no final, ou em ambos. No Livro IV temos os salmos 104 a 106; no Livro V temos os salmos 111 a 113, interrompidos pelo Sl 114, onde não aparece a expressão; salmos 115 a 117, onde retorna a expressão; para, finalmente, entrarmos nos salmos 146 a 150, conclusão tanto do Livro V como do inteiro Saltério.

2 A Análise Retórica Bíblica Semítica

Embora seja verdadeiro dizer que o método da Análise Retórica quase não é ocupado entre nós, ou basicamente desconhecido ou de recente emprego na interpretação bíblica, todavia é falso afirmar que a retórica seja algo novo (MEYNET, 1993, p. 391). Bastaria vasculhar o mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e encontraríamos muitas obras desde a retórica antiga e a retórica clássica até as atuais, seja no mundo grego seja no mundo latino (cf. MEYNET, 2008, p. 29-105). Por exemplo: o paralelismo dos *membros* é realmente uma característica fundamental da poesia bíblica hebraica/grega, e o *binarismo* marca toda a literatura bíblica, visto que muita coisa é dita duas ou mais vezes dentro de um mesmo texto bíblico, bastando procurar para encontrar dentro de uma divisão maior do texto e não apenas em parte.

É preciso ter presente que a *insistência* tem a sua função na linguagem que não pode lhe ser negada, e a *repetição* é uma figura retórica que nos ajuda na *complementariedade* do texto, que pode ser cronológica ou se sequência. O próprio *paralelismo* (primeiro lugar - mais para cima) ou *oposição* (sentar - levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto (MEYNET, 1993, p. 395). A mensagem de um texto nem sempre está no fim; às vezes pode estar no centro. Para isso é preciso saber destrinchar o texto. Para tanto bastaria tomar um salmo como o Sl 150, objeto de nosso estudo e isso se verifica de imediato. Mas também podemos ver um exemplo bastante simples como no texto das Bem-Aventuras (Mt 5,1-12) ou do Pai Nosso (Mt 6,9-13).

Também é preciso também ter em mente e bem claro que a Análise Retórica é útil e muito ajuda para analisar textos curtos, *perícopes* maiores (ex. conjunto de salmos, como os salmos dos degraus (Sl 120 a 134), narrações de parábolas (Lc 15: parábolas da misericórdia), pois nos ajuda a determinar os limites de um texto (MEYNET, 1993, p. 404-405). Mas o seu emprego maior se situa aos níveis superiores como os conjuntos de perícopes que constituem as *sequências* e as *subsequências*, o de conjuntos de sequências que formam as *seções* e as *subseções* e, finalmente, o de um livro no seu conjunto todo, como é possível ver no inteiro livro dos Salmos.

Por fim, é muito importante que tenhamos claro que a utilidade da Análise Retórica fornece os meios para ler em conjunto de dois textos ou livros paralelos, os quais, com grande diversidade de maneiras, foram escritos para andarem juntos, como os cinco Livros dos Salmos (Livro I: Sl 1–41; Livro II: Sl 42–72; Livro III: Sl 73–89; Livro IV: Sl 90–106; Livro V: Sl 107–150). Não nos esqueçamos de que nunca, sem sombra de dúvidas, a chave de um cofre não é mais importante que as joias que ele encerra, mas a chave com que se fecha permite também abrir, sem forçar nem o cofre nem o texto bíblico escrito, aplicando a metáfora ao texto bíblico. Neste sentido, é que acreditamos ser importante seguir os critérios da Análise Retórica, compreendendo as oito possíveis figuras de composição para a divisão de um texto, segundo nos apresenta Roland Meynet, em seu *Tratado Retórica Bíblia* (cf. MEYNET, 2008, p. 132-209) ou em seu texto *Análise Retórica* (cf. MEYNET, 1992, p. 159-249), onde encontramos a definição dos *níveis* de composição de um texto e os *frutos* da aplicação do método da Análise Retórica Bíblica Semítica.

A) Os níveis ou figuras de composição de um texto:

1) O membro: é a mínima unidade da organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, pode-se designar como um sintagma que geralmente compreende de dois a cinco termos, que formam uma certa unidade sintática. Ex.: “Louvai a Deus” (Sl 150,1); “Eu, IHWH sou teu Deus” (Ex 20,2); “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1), etc. (MEYNET, 1992, p. 161; 2008, p. 132-146).

2) O segmento: é uma unidade superior ao membro (formado por dois, três, quatro membros). Existe um certo número de segmentos de um só membro, que chamamos de “unimembros” (uma linha) e existem outros que são compostos por dois ou três membros e são chamados de “bimembros” e “trimembros”. O segmento unimembro é constituído de poucas palavras e uma única linha. O segmento bimembro (duas linhas), normalmente conta com *simetria paralela ou paralelismo* ou com *simetria cruzada* ou *quiasmo*. Um Segmento trimembro (três linhas), que pode ter relação entre si ou não. Este pode ser do tipo abc ou abb' ou aa'b ou abc-a'b'c' ou abc-c'b'a' ou aa'-bb'-cc', etc. (MEYNET, 1992, p. 161-188; 2008, p. 146-163).

3) O trecho é uma unidade textual superior ao *segmento*, formado por dois ou mais segmentos, inclusive com vários ou mesmo de um apenas, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, podendo ser paralelo ou concêntrico (MEYNET, 1992, p. 189-205; 2008, p. 164-181).

4) A parte. Como o segmento que se compõe de dois, três ou mais membros, e o trechos se compõe de dois ou três segmentos, ou mesmo de um só, assim também a parte se compõe de dois ou três trechos ou de um só (MEYNET, 1992, p. 206-223; 2008, p. 182-191).

5) A perícopé ou *passagem* é a primeira unidade separável capaz de autonomia e compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação: um salmo, uma parábola, uma narrativa de uma cura etc., e consta de uma ou duas partes (MEYNET, 1992, p. 224-244; 2008, p. 191-201).

6) A sequência é a unidade superior à perícopé e é formada por dois ou mais *passos*, formando uma divisão maior, ou seja, é formada por várias *passagens* (MEYNET, 1992, p. 245-248; 2008, p. 202-204).

7) A seção é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções, como as perícopes são unidas pelas *sequências* (MEYNET, 1992, p. 249; 2008, p. 205-207)

8) O livro, é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, ou por vários livros, como é o caso do inteiro Saltério, formado por cinco livros, além de introdução e conclusão (MEYNET, 1992, p. 249; 2008, p. 207-208).

B) Os frutos da aplicação da Análise Retórica

1) Um primeiro fruto diz respeito ao fato de que o método fornece critérios para *delimitar as unidades literárias e textuais* em seus diversos níveis de organização, seja em seus *níveis inferiores* (segmentos, *parallelismus membrorum*, semelhanças e diferenças), bem como na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como podemos ver em exemplos simples como o Sl 150 (aleluiático), em Mt 5,1-2.3-12 (bem-aventuranças), etc. (MEYNET, 1996, p. 403-413).

2) Um segundo fruto se dá no campo da *interpretação*, visto que internamente à perícopes, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a identificar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das unidades superiores. Exemplo simples disso é o texto de Lc 15,1-3.4-7.8-10.11-32: as três parábolas da misericórdia e da alegria do reencontro, que podem ser estudadas separadamente, mas também em seu conjunto. Se o centro de uma composição é concêntrico ou não isso se reconhece logo ao ler o texto e aí se tem a "chave de leitura" de toda a mensagem, como que o seu "coração nervoso e palpitante", tematicamente falando, e que deveria ser olhado com mais carinho. Para tanto a metáfora da *menorah* hebraica nos ajuda, visto que no centro do *candelabro* de 7 ou de 9 braços encontra-se um braço que rege e sustenta os demais. Identificando o centro/coração da perícopes identificaremos a temática central da mesma (MEYNET, 1996, p. 413-416).

3) Um terceiro fruto é aquele de ser capaz de ler junto as *diversas perícopes* e de ajudar a realçar os efeitos do sentido e *temática*, que normalmente não temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A relação *linguística* entre elas é algo que está fortemente presente e que ajuda a entender as relações de conteúdo (exemplo disso é o julgamento de Jesus em Mt 26,57-27,27, organizado em duas fases: 26,57-75, judaica; 27,1-2, transição; 27,3-26, romana). Neste sentido, a Análise Retórica possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de "contexto" (MEYNET, 1996, p. 417-422)

4) Um quarto fruto diz respeito à *tradução* do texto, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a Análise Retórica ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Tomemos novamente o exemplo de Lc 15,11-32, que às vezes traduz o verbo δίδωμι, do original grego para o português, como *dar* e outras por *colocar*, ou outros textos tanto do AT como do NT, onde deveríamos respeitar mais o texto na língua original, ao fazer a passagem da língua de saída para a língua de chegada (MEYNET, 1996, p. 417-426).

5) Um quinto fruto é o fato de que a Análise Retórica também pode ajudar na *critica textus*, pois ao tratar com *parallelismus membrorum*, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. A crítica literária nos ajuda e muito neste sentido, sempre respeitando os critérios internos e externos da *crítica textual* (MEYNET, 1996, p. 426-435).

6) Um sexto fruto que não podemos deixar de lado é o fato de que a Análise Retórica pode fornecer procedimentos e critérios científicos – de tipo linguístico – para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, os diversos níveis de estruturação do texto, como foram compostos por seus redatores.

3 O Sl 150: O contínuo, festivo e interminável louvor

Os cinco últimos salmos do Saltério cumprem uma dupla função: eles constituem, ao mesmo tempo, a conclusão doxológica do quinto livro e aquela de todo o Saltério, como se tivéssemos uma doxologia final de 5 salmos para os 5 livros do Saltério (ALLEN, 1983, p. 324). E a subseção conta com estes 5 salmos organizados em três sequências: a) a primeira e a última são formadas por dois salmos cada; b) a sequência central é formada por apenas um salmo:

Jacó é convidado	a louvar o Senhor,	Criador e Salvador: 146–147
A Criação toda inteira	é convidada	a louvar o Senhor: 148
Israel é convidado	a dançar e tocar	para o Senhor: 149–150

A raiz verbal הלל nos coloca diante de uma realidade de louvor (*hallel*), que é a palavra e o sentimento que devem concluir nossa oração, como na “liturgia celeste

do Apocalipse" (RAVASI, 1997, p. 997). Aqui no corpo do Sl 150 nós temos a ocorrência da mesma raiz por 10 vezes na forma *piel* imperativa, na 2ª pes. plural masculina (הללוהו), com sufixo de 3ª pes. singular masculina, uma vez na forma *piel* imperfeito, na 3ª pes. singular feminina (תהלל), além das outras duas ocorrências, inicial e final, sempre na forma *piel* imperativa masculina plural (הללו), "sempre apontando para a excelsa pessoa de Deus" (KRAUS, 1995, p. 840). Auxiliados pelos critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica (Cf. MEYNET, 1993, p. 391-408), percebemos ainda mais e melhor o ritmo que demarca o louvor neste salmo, determinado pela presença dos imperativos em toda a sua estrutura (KRAUS, 1995, p. 838), que pode ser visto tanto na língua original como na tradução portuguesa, a saber: a) de 2+3 na primeira parte; b) de 3+3 na segunda parte; c) de 2+2 na terceira parte (MEYNET, 2017, p. 687).

1	Aleluia! (Louvai a Yah!)	הללו יהוה	1
	Louvai a Deus em seu santuário;	הללו-אל בקדשו	
	louvai-o no firmamento de seu poder.	הללוהו ברקיע עזו:	
2	Louvai-o por suas proezas;	הללוהו בגבורותיו	2
	louvai-o conforme a imensidão de sua grandeza!	הללוהו כרב גדלו:	
3	Louvai-o com o toque da trombeta;	הללוהו בתקע שופר	3
	louvai-o com saltério e com harpa.	הללוהו בנגבל וכנור:	
4	Louvai-o com dança e tambor;	הללוהו בתוף ומחול	4
	louvai-o com as cordas e flauta.	הללוהו במנים ועוגב:	
5	Louvai-o com címbalos sonoros;	הללוהו בצלצלי שמע	5
	louvai-o com címbalos retumbantes!	הללוהו בצלצלי תרועה:	
6	Todo ser que respira	כל הנשמה	6
	louve a Yah!	תהלל יהוה	
	Aleluia! (Louvai a Yah!)	הללו יהוה:	

Na estrutura do Sl 150, conforme nos indica Meynet a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica (MEYNET, 2017, p. 686-687), dividido em três partes (v.1.3-5.6), logo percebemos os quatro movimentos que esta sinfonia aleluiática desenvolve: o *primeiro* movimento vai na direção do local de onde brota o louvor e caminha para todo o cosmo (v.1: santuário e firmamento), o *segundo* movimento demarca a grande manifestação de Deus na história (v.2: proezas e imensidão), o *terceiro* movimento se manifesta e se regozija no ritmo da música (v.3-5: trombeta,

saltério, harpa, tambor, cordas, flauta e címbalos), e o *quarto* movimento volta-se novamente ao cosmo e à sua função de louvor a Deus (v.6: que todo ser que respira louve ao Senhor). Neste sentido, este canto harmonioso do Sl 150, parte do lugar da presença do Deus infinito entre nós (Santuário) para o seu lugar infinito nos céus (firmamento), que nós, simples mortais, podemos apenas antever ou imaginar (v.1), para, em seguida, passando pela história santa, com suas manifestações (v.2), acompanhado pela musicalidade instrumental (vv.3-5), envolver todo ser vivente na oração e no grande louvor a seu Senhor e Criador (v.6) (KRAUS, 1995, p. 840).

Os dois nomes divinos (יהוה e יהו) “fazem inclusão e são, por assim dizer, complementares” (MEYNET, 2017, p. 687). “Deus” (150,1: 'ēl) é o nome comum da divindade, “Yah” (150,6) é seu nome próprio, aquele do Deus de Israel (ALLEN, 1983, p. 324). Enquanto a LXX lê a primeira ocorrência como “τὸν θεόν / Deus” e a segunda como “τὸν κύριον / o Senhor”, a Vulgata lê as duas vezes como “*Dominum / o Senhor*”.

As duas ocorrências do termo “aleluia”, inicial e final (150,1.6), que temos no Texto Massorético, da edição *Leningradense*, tanto da BHK (1937) como da BHS (1977), não aparecem em algumas versões antigas, como a Vulgata, se levarmos em conta que ela traz duas listas dos últimos salmos, uma contendo o termo “aleluia” apenas no início e outra contendo no início e no fim. Enquanto a LXX lê o “αλληλουια / aleluia” no início e no fim, como no texto Hebraico, a Vulgata, na primeira lista, lê apenas no início e ignora a ocorrência do termo “aleluia” final, trazendo-o apenas no início e em maiúsculo (“ALLELUIA”), como se fosse um título. Talvez, por isso, “ignora” o termo “aleluia” final. Ou ainda porque Jerônimo teria traduzido de um manuscrito hebraico ou grego que não tinha o termo “aleluia” final e sim apenas o inicial; pode ser que pela dúvida, ele tenha deixado as duas listas. Segundo Robertson (2015, p. 268), não se trata de um título e sim de um “termo estratégico” que faz parte da estrutura mesmo de cada um destes salmos, marcados pelo ritmo da oração e do louvor a Deus, presente nos mesmo.

No que diz respeito aos últimos cinco salmos do Saltério (Sl 146–150), o Texto Massorético traz uma única lista com a mesma estrutura, ou seja, com o termo “aleluia” no início e no final, como acenamos acima, e a LXX, que também traz uma única lista dos salmos finais, repete o termo “aleluia” no início e no fim apenas no Sl

150 e ignora a repetição nos salmos 145 a 149. A LXX apresenta ainda o Sl 151, mas sem nenhum termo “aleluia”. A Vulgata tem duas listas dos salmos 145 e 146, mas sempre com um termo “aleluia” inicial apenas. Para o Sl 147, a Vulgata traz apenas uma lista e com um termo “aleluia” somente no início. Ela volta a trazer duas listas finais para os salmos 148 a 150: na primeira lista os salmos 148 e 150 trazem o termo “aleluia” somente no início e o Sl 149 sempre no início e no fim; mas na segunda lista os salmos 148 e 150 são apresentados com o termo “aleluia” inicial e final. No que tange ao Sl 150, então, a Vulgata, nas duas listas, traz uma versão diferente: na primeira, ele traz o termo “aleluia” apenas no início, concluindo com a expressão *explicit liber psalterium*; na segunda, ela traz o termo “aleluia” no início e no fim, e o conclui com a expressão *explicit psalterium*. A Nova Vulgata (1979), seguindo a Vulgata Sixto-Clementina (1592), apresenta apenas uma lista dos salmos finais (Sl 146–150). Ela traz o Sl 146 com o termo “aleluia” apenas no início, e os salmos 147 a 150, todos com duas ocorrências do termo “aleluia”: um no início e outro no fim.

1	αλληλουια	ALLELUIA.
	αἰνεῖτε τὸν θεὸν ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν στερεώματι δυνάμεως αὐτοῦ	Laudate Dominum in sanctis eius; laudate eum in firmamento virtutis eius.
2	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐπὶ ταῖς δυναστείαις αὐτοῦ αἰνεῖτε αὐτὸν κατὰ τὸ πλῆθος τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ	Laudate eum in virtutibus eius; laudate eum secundum multitudinem magnitudinis eius.
3	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν ἤχῳ σάλπιγγος	Laudate eum in sono tubae;
4	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν ψαλτηρίῳ καὶ κιθάρα	Laudate eum in psalterio et cithara.
4	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τυμπάνῳ καὶ χορῶ	Laudate eum in tympano et choro;
4	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν χορδαῖς καὶ ὄργανῳ	laudate eum in chordis et organo.
5	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις	Laudate eum in cymbalis benesonantibus;
5	αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ	laudate eum in cymbalis iubilationis.
6	πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον	Omnis spiritus laudet Dominum!
	αλληλουια	ALLELUIA (uma lista tem, a outra não)

O termo *qōdeš* (150,1) é um termo que precisa ser analisado para “escolha” em vista da tradução. Aqui ele pode ser traduzido tanto por “santuário” como por “santidade”, sendo que ainda resta saber se este Santuário é o terrestre, de Jerusalém, ou o celeste (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1668; MEYNET, 2017, p. 685). A LXX traduziu por “ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ / em seus santos”; a Vulgata, seguindo a LXX, traduziu por “*in sanctis eius* / em seus santos”. Porém, aqui o mais correto é traduzir por “santuário” e não por “santidade” ou “por seus santos”, como

traduziram a LXX e a Vulgata. O termo indica uma área santa, transcendente, de onde Deus tudo governa. O nosso salmista “tem os pés nos átrios do templo [...] e coração e os olhos nos céus, num diálogo com o Deus Emanuel e transcendente” (RAVASI, 1997, p. 1003), ou seja, eis que ele se encontra diante da *šekînah* divina, e sente a presença de Deus de forma muito forte nas duas direções: na terra e no céu. Agostinho, concordando com a tradução da Vulgata (“em seus santos”), afirma que o louvor acontece naqueles que Deus glorificou (1998, 1169), naqueles que, na grande sinfonia do Altíssimo, têm os *sursum corda* (“os corações voltados para o alto”).

Louvar a Deus em seu santuário era o desejo de todo judeu: poder subir até Jerusalém e encontrar-se diante do esplendor e da pujança de construção que Israel havia edificado a *Adonai* era o desejo de todo fiel e filho de Israel. Era encontrar-se na presença da potência “do Senhor do Exércitos” e “Deus rico em misericórdia e lento na ira” (Ex 34,6).

O termo “suas proezas” (150,2), equivale a “suas potências divinas” ou “suas intervenções divinas”, e diz respeito a tudo aquilo que o Senhor faz sobre a terra, especialmente em favor de Israel, com sua força libertadora e potência liberadora (MEYNET, 2017, p. 685). Aliás, o Sl 150 exalta a grandeza e o poderio de Deus (v.1-2), que é visto como forte e poderoso. Já o restante, v.3-6, caminha noutra linha (instrumentos musicais e a presença dos seres vivos). Estas proezas ou “obras fortes” do Deus transcendente envolvem e arrastam toda a obra da criação no louvor a seu Criador, e seu canto é tão envolvente que cresce cada vez mais e se torna interminável, mas nunca ensurdecidor, demonstrando ainda mais a beleza e a grandeza de suas proezas: agradável e potente ao mesmo tempo.

Os instrumentos musicais aqui mencionados (v.3-5) são os mais variados possíveis: *šôfar* (corno), também muito usado para as festas dos jubileus e para os serviços militares, com um “som pobre”, mas potente; *nebel* (harpa), um instrumento de cordas e de sons refinados; *kinnôr* (citra, lira), também de cordas; *top* (tambor), muito usado também para as danças em geral, como as danças femininas e nas danças sacras; *minnîm* (cordas), um termo muito genérico, que pode indicar todos os instrumentos de cordas admitidos para as celebrações religiosas; *'ugab* (flauta), como a nossa flauta doce; *šelšelim* (címbalos), que são duplicados, como os

“címbalos sonoros e triunfantes” (150,5): os dois adjetivos traduzem os substantivos, que evocam um clima de cortejo, como aquele de quando a Arca foi levada para Jerusalém (MEYNET, 2017, p. 685), como encontramos em 2Sm 6,15. Segundo Agostinho, é de se notar que os címbalos não são surdos e sim de júbilo, ou seja, eles possuem “um louvor inefável, que brota da alma” (1998, 1172). O uso de instrumentos musicais nas liturgias dos filhos de Israel devia ser algo comum (cf. Sl 98,4-8), como sempre foi nas liturgias no cristianismo (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1668), que continua usando os instrumentos de corda, de sopro e de percussão.

O Sl 150 não poderia ser executado de outra forma, senão com todos os instrumentos musicais possíveis e imagináveis, pois ele atravessa toda a liturgia, solenizando-a ainda mais pela sua explosão de alegria, unindo a terra ao céu. Ele é tão majestoso que é capaz modificar o real e “agir sobre o espírito dos homens” (RAVASI, 1997, p. 998).

Nas Sagradas Escrituras, como lemos explicitamente em Ap 5,13, o louvor não pertence apenas aos seres humanos, mas toda a obra da criação. No Sl 30,12-13, encontramos o convite a transformar o luto em dança, a tristeza em alegria; no Sl 114,7, recordando a saída do Egito, a terra é convidada a dançar diante do Senhor; igual clima de festa percebemos no Sl 118, na procissão da liturgia para a festa das tendas, e no Sl 87, um cântico de Sião, mãe dos povos, com uma harmonia de sons, expressões, cantos e movimentos.

A música instrumental, com seus sons, modos e tonalidades para ajudar nesta harmoniosa obra de louvor a Deus, tudo “combinando” para que se atinja a perfeição no louvor a Deus, tudo oferecido a Deus como que numa grande ópera ou grande espetáculo em sua honra, glória e louvor contínuo e interminável. Aqui no Sl 150 a orquestra atinge o seu ápice, que já fora anunciado em Sl 149,3, que, por sua vez, já tinha sido adiantado lá no Sl 98, com o mestre da orquestra (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1668), que convidava a todos a louvar a Deus com um cântico novo (Sl 98,1).

Os instrumentos humanos colaboram de forma especial e elegante neste imenso hino de louvor ao criador, embelezando ainda mais o que as criaturas de Deus já sabem fazer: “dançar e cantar” diante de seu Criador (ALLEN, 1983, p. 324). O

homem, simples mortal, por ser *homo faber et homo ludens*, é capaz de fabricar finos instrumentos para criar belas e melodiosas harmonias para o seu Senhor e Criador, a exemplo de Jubal ("pai de todos os que tocam lira e harpa") e de Tubalcaim ("pai de todos os ferreiros e laminadores em cobre e ferro"), conforme lemos em Gn 4,21-22.

O termo *n^ešāmā* (150,6), significa "respiro", "respiração", enquanto "hálito" vital ou "sopro" de vida, como aquele que Deus soprou nas narinas de Adão (Gn 2,7), que dá ao homem a capacidade de conhecer e tudo perscrutar. Em Gn 7,22-23, também encontramos um relato de seres viventes, que recebem o sopro vital pelas narinas, uma vez que o *rûaḥ* de Deus é soprado sobre todo o criado. Toda a criação, todo ser que vive e respira, todo ser vivente, enfim, o criado é chamado a entrar e fazer parte desta grande e incomensurável orquestra para entoar infinitos louvores ao Criador e Senhor de todo o universo (WEISER, 1994, p. 662). Segundo Ravasi, o "hálito vital" vem após todos os instrumentos musicais construídos por mãos humanas, indicando o mais importante: "o respiro da vida que sobe da terra se torna oração" (RAVASI, 1997, p. 1000).

O termo *haleluiah* (150,1.6), emoldura o corpo do Sl 150, no início e no fim, o qual conta com três partes, "organizadas de maneira concêntrica" (MEYNET, 2017, p. 687). Se na primeira, temos o objeto do louvor: Deus (v.1-2), na terceira e última, temos o sujeito do louvor: todo ser que respira (v.6), onde encontramos a única menção do sujeito das 13 ocorrências do verbo "louvar"; se na primeira parte temos aquele que deve ser louvado, na terceira temos quem é chamado a louvar. Como nos recordam Alonso Schökel e Carniti, "o motivo do louvor é a grandeza e as manifestações do poder de Deus" (1998, p. 1668). Como nos recorda Robertson (2015, p. 265), é interessante registrar que o termo *haleluiah* aparece apenas em dois livros nas Sagradas Escrituras, sendo um do Antigo Testamento (Salmos: 104–106; 111–117; 135; 146–150) e outro do Novo Testamento (Apocalipse: 19,1-8, hino aleluiático).

A parte central é a mais desenvolvida, a qual enumera as manifestações do louvor, pela música e pela dança sacra (ALLEN, 1983, p. 324), como formas de louvar a Deus (KRAUS, 1995, p. 838). Como vimos acima, o ritmo que demarca o louvor é: a) de 2+3 na primeira parte; b) de 3+3 na segunda parte; c) de 2+2 na terceira parte.

Segundo Meynet, “os 4 membros da primeira parte podem evocar os 4 ventos ou pontos cardeais” (2017, p. 687). Os instrumentos da segunda parte são em número 7, soma da totalidade, ou como prefere chamar Ravasi: “da transbordante plenitude sonora” (1997, p. 1000). Na parte central, onde encontramos os 7 instrumentos, “que vão entoar o sacro concerto... numa coreografia de valor laudativo” (RAVASI, 1997, p. 1000), temos a menção a “dança” e do “tambor” (v.4), talvez por causa do ritmo, que é demarcado pelas batidas do tambor, ou pela potência do som deste instrumento. Interessante ainda é observar que temos aqui nos v.3-5 uma forma concêntrica na menção dos nomes destes 7 instrumentos musicais (de sopro, de corda e de “percussão”), faltando esclarecer melhor a dupla menção da “cítara”, no v. 5b:

- ³ Louvai-o com o toque da trombeta;
louvai-o com saltério e com harpa.
- ⁴ **Louvai-o com dança e tambor;**
louvai-o com as cordas e flauta.
- ⁵ Louvai-o com címbalos sonoros;
louvai-o com címbalos retumbantes!

Digno de ser observar ainda é o fato de que na 1ª parte e na 2ª parte, no centro, temos 10 vezes o uso do verbo louvar, talvez recordando as 10 palavras do Decálogo, como temos em Ex 20 e em Dt 5, ou, ainda, as 10 palavras da narrativa da criação, como temos em Gn 1. Estes 10 imperativos anafóricos, de dois em dois, vão demarcando o ritmo do Sl 150, e encerrando esta lindíssima anáfora, de superlativa beleza, como que uma grande e harmoniosa obra sinfônica, executando o seu louvor contínuo, festivo e interminável a seu incomensurável público: Adonai, o Senhor e Criador de tudo. A estes 10 imperativos, que Kraus chama de “exortações imperativas” (1995, p. 839), acresce um *yiqtol* conclusivo, um imperfeito que, na sequência, pode ser traduzido também com o valor de um imperativo, conforme nos indica e permite a estrutura da gramática hebraica, quando ocorre este fenômeno. Ravasi afirma que no Sl 150, com a ocorrência de 13 vezes da raiz verbal הלל, nós temos um hino em forma de cascata, onde os 10 imperativos e o imperfeito vão destilando o mais sublime louvor de Deus, “mesmo na simplicidade dos instrumentos” (RAVASI, 1997, p. 999).

Os instrumentos musicais congregados nos v.3-5, que estão no coração da sinfonia, "que devem acompanhar o canto de louvor" (KRAUS, 1995, p. 839), não parecem seguir uma ordem especial (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1669), sendo que o que surpreende é a duplicação dos "címbalos", com suas adjetivações, cujo significado também não nos é tão preciso: "sonoros" e "retumbantes", pois não sabemos ao certo se seu som, neste caso, é de acompanhamento ou de aclamação (conclusão), visto que o *šôfar* (corno) comumente era usado para abertura e os *šelšêlîm* (címbalos) para a conclusão. Mas isso não era uma regra matemática e fixa. Os Padres da Igreja, por sua vez, fizeram uma interpretação alegórica destes instrumentos, dando a cada um deles uma realidade espiritual, aplicando este salmo à Igreja e aos cristãos no louvor a Cristo (ODEN, 2017, p. 570-571). Uma relação de instrumentos, parecida, nós encontramos em Dn 3,7: "trombeta, flauta, cítara, sambuca (harpa), saltério, cornamusa (gaita de fole) e toda sorte de instrumentos musicais", que se parece um pouco com a que temos aqui em Sl 150,3-5, mas que não corresponde totalmente, nem no nome e nem no número. Mas, tem uma proximidade realmente grande.

Se, especialmente, os últimos cinco salmos (Sl 146 a 150) vão conduzindo ao louvor, o último (Sl 150) eleva o seu louvor à máxima potência, a uma superlativa grandeza e beleza não vistas antes no saltério: um grande e potente "aleluia" conclusivo de tudo e de toda a obra da criação. Tudo vai colaborando e conduzindo para que se conclua desta forma: desde o Sl 1,1-6, contendo apenas seis versículos, com seu indicar a possibilidade de escolha diante dos dois caminhos que a vida nos apresenta, até o Sl 150,1-6, igualmente com apenas seis versículos, para que aquele que soube escolher o caminho da justiça e da santidade entoe solenemente um grande hino de louvor ao Criador e Senhor de tudo. Neste sentido, o Sl 150 se encaixa perfeitamente no final do Saltério como que um formidável hino executado pela orquestra que veio antes, nos 149 outros salmos, atingindo no Sl 150 a uma grande apoteose.

Não resta dúvidas, o Sl 150 é um único e harmonioso convite a louvar a Deus, com toda a realidade existente na vida humana e de tudo o que vive e respira (MEYNET, 2017, p. 686), com todos os instrumentos que o salmista aqui reúne, numa liturgia que somente o criador é capaz de receber, a partir deste "vigoroso hino

sinfônico" (WEISER, 1994, p. 661): aqui orquestra e coro se harmonizam num ritmo e sintonia inimagináveis aos sentidos humanos, que só o divino pode perceber a sua grandeza (RAVASI, 1997, p. 1004). A repetição e constância do convite ao louvor é tão presente, que nos chama a atenção pelas regras da poética, naquilo que Alonso Schökel chama de: quantidade, qualidade e posição (1989, 98). Neste louvor concentra-se toda a harmonia melodiosa que o criado é capaz de realizar ao criador, como que em um potente, concatenado e vigoroso hino sinfônico aleluiático. Esta sinfonia é crescente, potente, fascinante (RAVASI, 1997, p. 997) e se agiganta de forma ainda maior a ponto de que tudo o que vive e respira entra nesta linda e espetacular melodia de louvor: não apenas o ser humano, mas todo ser que respira, que recebeu de Deus o hálito de vida (Gn 2,7).

Conclusão

O Sl 150 é uma doxologia musical e festiva, enquadrado em dois "aleluias", que se prorrompem num louvor contínuo, como que não querendo extinguir-se nunca. E não poderia ser diferente, pois a função da salmodia é justamente conectar o homem a Deus e não existe forma melhor que a de louvor, neste interminável e puro louvor ao Senhor e Criador de tudo. Este salmo tem como finalidade, além de encerrar o quinto livro dos salmos (Sl 146 a 150), concluir toda a coleção do inteiro Saltério (BALLARINI; REALI, 1985, p. 40).

Em sua estrutura, o Sl 150 se organiza de forma concêntrica: na primeira parte, ele tem a Deus, como objeto do louvor (v.1b-2), enquanto que na última parte, ele conta com o sujeito do louvor: "todo ser que respira" (v.6ab), relacionado a todas as 13 ocorrências do verbo "louvar". De tal forma que, entre a primeira parte e a última parte, temos um fio condutor entre quem deve ser louvado e quem deve louvar (MEYNET, 2017, p. 687). A primeira parte apresenta Deus em seu "santuário", enquanto que a segunda celebra suas ações dentro da criação e da história, com todos os instrumentos (v.3-5) que se harmonizam para a execução desta perfeita e refinada obra musical a seu Senhor e Criador. Todo isso dá unidade ao Sl 150 e lhe confere a força retórica para que ele possa ser esta grande obra de louvor, emoldurada por um "aleluia" inicial e outro final.

Se muitas são os gêneros de Salmos (louvor, lamento, petição, confiança etc.), o Saltério não poderia concluir de outra forma, com inteira confiança, agradecimento e louvor ao Senhor, como que numa grande celebração, convocando a orquestra do Templo, com todos os seus instrumentos: o corno (*šôfar*), a harpa (*nebel*), a cítara ou lira vertical (*kinnôr*), o tambor (*top*), os vários instrumentos de corda (*minnîm*), a flauta (*‘ûgab*) e os címbalos (*šelšêlîm*). Se não bastassem todos estes instrumentos, para esta celebração são convocados todos os seres que respiram (v. 6), especialmente o homem, para que todos participem desta cascata de dez “aleluias” presentes no corpo central do texto, na voz imperativa, unindo as vozes todas ao coro do universo, que louva e bendiz seu Senhor e Criador (MEYNET, 2017, 688). Todos os instrumentos, citados anteriormente (v. 3-5) são para dar suporte à voz, que constitui o ponto alto do canto e do louvor a Deus (ALLEN, 1983, p. 324).

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*. Vol. 9/3. Salmos 100-150. São Paulo: Paulus, 1998.

ALLEN, Leslie C. *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary, Vol. 21. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Manuale di poetica ebraica*. Brescia: Queriniana, 1989.

ALONSO SCHÖKEL, Luís; CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

ALONSO SCHÖKEL, Luís; CARNITI, Cecília. *Salmos II (Salmos 73-150)*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.

BALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os salmos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BIBLIA NOVA VULGATA. *Bibliorum Sacrorum Editio*. Editio Typica Altera. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1998.

CALVINO, João. *Salmos*. Vol. 4. Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos: Fiel, 2009.

GONZAGA, Waldecir. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 566-585, set./dez.2018.

GOURGUES, Michel. *Os Salmos e Jesus. Jesus e os Salmos*. Cadernos Bíblicos 25. São Paulo: Paulinas, 1984.

KITTEL, Rudolf (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H.P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos*. Vol. I. Sal 1-59. Salamanca: Sigueme, 1993.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos*. Vol. II. Sal 60-150. Salamanca: Sigueme, 1995.

MANNATI, Marina. *Para rezar com os Salmos*. Cadernos Bíblicos 5. São Paulo: Paulinas, 1987.

MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, Roland. A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gr.* 77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, Roland. *Tratato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.

MEYNET, Roland. *Les huit psaumes acrostiches alphabétiques*. Roma: G&B Press, 2015.

MEYNET, Roland. *Les psaumes des montées*. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2017.

MEYNET, Roland. *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2017.

ODEN, Thomas C. (ed.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Salmos 51-150*. Antiguo Testamento 9. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PARANO, Severiano del. *Las citas de los Salmos en S. Pablo*. *Analecta Biblica* 17-18, p. 229-241, 1963.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAVASI, Gianfranco. *Il Libro dei Salmi*, Volume III (1-50). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

RAVASI, Gianfranco. *Il Libro dei Salmi*, Volume I (101-150). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

ROBERTSON, Palmer. The strategic placement of the "HALLELU-YAH" Psalms within the Psalter. *JETS* 58/2, p. 265-68, 2015.

WEBER, Robert; GRAYSON, Roger (eds.). BIBLIA SACRA VULGATA. *Iuxta Vulgatam Versionem*. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, Arthur. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO: BELEZA, UNIDADE, CONVERSÃO E TRANSCENDÊNCIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-40>

*Luís Evandro Hinrichsen*¹

Introdução

Aurélio Agostinho, portador de singular sensibilidade estética, retórico de profissão, filósofo por convicção e cristão por decisão, encontrou privilegiada possibilidade formativa no seio da cultura clássica e decisiva inspiração e orientação nas Sagradas Escrituras. Os encontros e desencontros, ocorridos no intenso caminho percorrido por Agostinho, encontrariam ponto de convergência na sua decisão pela Filosofia de Plotino e pela Doutrina Cristã. E naquele mundo em transição, motivado por desafios intelectuais, pastorais e doutrinários, necessitaria confirmar, até o final de sua vida, as eleições realizadas. Se observamos sua extensa e multifacetada produção literária, entretanto, encontraremos especial cuidado reflexivo e textual na consideração e realização da beleza.

A obra agostiniana, acrescentaríamos, nasce da existência, de suas contradições e buscas. Expressa trajetória de renovações, de amadurecimento pessoal, de preocupações originadas de suas atividades intelectuais e do exercício docente e pastoral, compondo admirável e coerente totalidade. Ao aproximarmos-nos com cuidado e renovada atenção dos textos de Agostinho, aos poucos, essa unidade aparece e, surpreende-nos, pois acabamos, por fim, nela encontrando, dramática e maravilhosamente, a vida vivida intensamente, ou seja, nossa humanidade.

¹ Professor da Escola da Humanidades da PUCRS. Mestre e Doutor em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Teologia pela PUCRS. E-mail: lehinrichsen@gmail.com

Se o filho de Mônica não escreveu, por exemplo, um tratado específico de estética ou gnosiologia, recorrentemente retorna – com propriedade – a esses temas, ligando-os à unidade de problemas e assuntos presentes no seu pensamento. Nessa perspectiva, para trabalharmos a experiência estética, entendida como ato estimativo estético, necessitamos percorrer o *corpus agostinianum*, considerando nosso objeto de investigação, ligando problemas, elegendo textos significativos que abordam o assunto. E ao final de nosso estudo, observando quão fecunda é a contribuição do filho de Mônica à estética, mesmo tendo realizado inúmeras descobertas, confirmado proposições, revisto outras, sentimos imenso desejo de recomeçar nosso estudo.

Platão² e Plotino³, sem dúvida, influenciaram positivamente a Aurélio Agostinho. A descoberta do mundo suprassensível e da negatividade metafísica do mal, por exemplo, são preciosos elementos favorecedores da libertação intelectual de Agostinho. No tema da conversão do olhar pela dupla adequação ao inteligível e sensível, considerando a metáfora da luz, o Hiponense visibilizaria seu itinerário oferecendo, assim, importante testemunho para cada ser humano em seu percurso. A via estética e a via filosófica, enquanto caminhos de conversão e libertação ao Uno e ao Bem, observados os decorrentes compromissos dessa ascensão e do respectivo retorno ao mundo, inspirariam e marcariam o jovem retórico durante toda a sua existência. A relação entre *eros* e *logos* encontraria, na descoberta dos dilemas de uma liberdade por completar-se, na procura de identidade e permanência, interessante desdobramento.

A luz do inteligível que Agostinho identificaria com a luz que emana de Deus, levaria o filósofo norte-africano a pensar o projeto pedagógico do *De ordine*⁴. Em *De ordine*⁵ as disciplinas práticas (gramática e retórica), as disciplinas matemáticas (aritmética, geometria e astronomia) preparariam o exercício da Filosofia (arte

² Cf. PLATONE, *Republica*. in *Tutti gli scritti*, trad. e note Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, VI, 504d-509d.

³ Cf. PLOTINO, *Enneadi*, trad. Giuseppe Faggin, Bompiani, Miçano 2000, p. 355, I, 3 [Dialética] e I, 6 [Belo Inteligível].

⁴ Cf. L. E. HINRICHSEN, "A dimensão formativa do Belo. O lugar da vivência estética na Epistemologia do *De Ordine*" *Civitas Augustiniana*, 2 (2012), 37-51

⁵ Cf. Santo AGOSTINHO, *Diálogo sobre a ordem*, trad. Paula Oliveira e Silva, Rev. Paulo Farmhouse Alberto, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, Lisboa, 2001, II, V-XX.

dialética que conduz à síntese). Às belas-artes (poesia e música), gratuitas e unindo matemática e linguagem, educariam a sensibilidade, inteligência e a vontade, permitindo a percepção e compreensão da beleza, essa fresta existente entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Desse modo, o exercício das artes liberais e a vivência das virtudes, conforme proposta do *De ordine* e segundo os graus da magnitude da alma do *De quantitate animae*⁶, tornando bela a alma permitiriam contemplar a Beleza de Deus.

O jovem professor de retórica já indicava que o ser humano por inclinação natural da razão é capaz de contemplar a beleza, lá onde existe proporção, simetria, harmonia. Aliás, o olho humano no seu passeio pelo mundo busca essas harmonias, encontrando, por exemplo, desconforto, quando percebe paredes dessimétricas. O ouvido humano, igualmente se delicia com a suavidade das harmonias sonoras. Audição e visão, esses dois sentidos superiores, quando do seu exercício indicam a existência de racionalidade no cosmo criado e perguntam pela causa das harmonias gozadas. Assim, os números corporais percebidos pelo sentido da visão e da audição e entendidos segundo os números inteligíveis, reclamam por seu autor, que é a causa, tanto dos seres criados, quanto, também, dos critérios pelos quais interpretamos as harmonias sensíveis.

Na trajetória da *Beata vita*, buscamos na Verdade e na Sabedoria, a medida da alma. Nessa permanente busca – auxiliados pela fé, esperança e amor – unindo-nos ao divino, relemos o cósmico, agora compreendido como sua epifania. E acabamos descobrindo que a Verdade e a Sabedoria almejadas se identificam com a fonte de todas as expressões de vida, verdade e beleza. Verdade e Sabedoria coincidentes com Deus, esse secreto hóspede da alma que nos convida, silenciosamente, ao retorno à intimidade.

O processo de conversão ao divino, portanto, é processo de regressão ao mesmo e nova posição no mundo pela permanente educação da razão através do cultivo das artes liberais, das virtudes e, privilegiadamente, quando do encontro com a beleza. Afinal, amamos a verdade, também, porque ela é bela. A vida virtuosa, igualmente, é bela. E tornados belos, tendo contemplado a Suma Beleza, tanto

⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *De la cantidad del alma* in *Obras completas de San Agustín*, 4. ed., trad. Eusebio Cuevas, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1951, t. III, XXXIV, 70-78.

quanto nos seja possível na condição presente, acabamos por identificar na beleza da criação e nas obras de arte, o Sumo Artista, autor de todas essas coisas que, doando significados às nossas vidas, nos alegram e anunciam seu autor.

Desejamos, no presente estudo, investigar a experiências estética, entendida como vivência do Belo, ação que estima o Belo ou ato estimativo estético. Estimar implica em acolher, avaliar, contemplar e amar o Belo através de suas múltiplas manifestações. Para tanto, examinaremos os critérios pelos quais avalizamos a beleza multiplamente presente em todas as regiões do ser, investigando a noção de Unidade, critério último do juízo estético, segundo Agostinho. Analisaremos, igualmente, as contribuições de *A Música* e *Confissões*, importantes referências à compreensão da estética do Doutor de Hipona.

1 Os critérios avaliativos da ação estimativa estética

Se o ser humano, unidade corpo-alma, é capaz de intencionar a beleza presente em todas as regiões do universo, com quais critérios avalia a beleza percebida? Desejamos dedicar esforço na busca da explicitação desses critérios que permitem a avaliação estética.

No *De Libero Arbitrio* o retor norte-africano pergunta pela origem dos inteligíveis, superiores à razão mutável, pelos quais interpretamos as coisas sensíveis⁷. Dentre os inteligíveis, os números, em sua estabilidade e através de suas leis universais, se oferecem a todos os seres capazes de raciocinar⁸. Qual é a origem, então, da ideia de unidade pela qual os corpos se organizam na sua diversidade constitutiva, se não posso apreendê-la pelos sentidos corporais? E, no entanto, se todas as coisas existem fundadas na unidade, onde iremos encontrá-la?⁹ De onde procedem, portanto, as leis dos números, o estatuto da geometria, as regras da Sabedoria pelas quais orientamos nossas vidas?

A existência dos inteligíveis, ou seja, das leis dos números, das entidades geométricas, da ideia de unidade, das regras da Sabedoria – universais, imutáveis e

⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, 1951, t. III, II, VIII, 20.

⁸ *Ibidem*, II, VIII, 22-24.

⁹ *Ibidem*, II, VIII, 22.

acessíveis a todos os seres humanos – supõe a existência de uma Verdade Eterna da qual procedem. Dessa Verdade Eterna, que se manifesta às nossas mentes como o Sol aos nossos olhos, provêm as razões imutáveis (os inteligíveis) pelas quais avaliamos, interpretamos e julgamos as coisas mutáveis¹⁰. A nossa razão mutável, portanto, mensura as coisas sensíveis e a si mesma, segundo a Suma Medida ou Verdade Eterna. Desse modo, se a Verdade não é inferior e nem igual à nossa mente, em consequência, somente pode ser mais excelente e superior a ela. Assim, nossa abertura ao ser e ao conhecimento, nossa possibilidade de emitir juízos verdadeiros, reivindica a existência dessa Verdade Eterna¹¹. Verdade que, em sua absoluta transcendência, no entanto, vive na mente humana, sendo nosso Bem Supremo e penhor de nossa liberdade¹².

É quando extasiados diante da beleza da criação, comovidos pelas harmonias contempladas¹³, somos capazes de avaliá-las, segundo leis estéticas manifestas à nossa mente¹⁴. Em todas as regiões do universo, onde se manifesta a beleza, inclusive na obra de arte originada do labor incansável do artista, encontramos a presença dos números, causa das harmonias percebidas:

Contempla, agora, a beleza de um corpo bem-formado: são os números a ocupar o seu lugar. Observa a beleza dos movimentos corporais: são os números atuando no tempo. Penetra na região de onde procedem os números. Examina aí o tempo e o espaço: a arte não está em nenhum lugar e em tempo algum. Contudo, aí reina o número. Sua mansão não está no espaço nem sua duração, nos dias. Contudo, os aprendizes dobram-se às regras da arte, que estão a aprender, com o desejo de se tornarem artistas, movem seu corpo no tempo e no espaço. Ao passo que a alma só se move no tempo, pois é com o andar do tempo que a arte é aperfeiçoada. Ultrapassa, agora, a mesma alma do artista e fixa-te até vislumbrar o número sempiterno. A Sabedoria, então, resplandecerá diante de

¹⁰*Ibidem*, II, IX-X-XI, 25-32.

¹¹*Ibidem*, II, XII, 34.

¹²*Ibidem*, II, XIII-XIV, 35-38.

¹³A beleza da criação é expressão do governo providente da ordem que, pelos números, conserva todas as coisas visíveis no ser.

¹⁴Cf. SAN AGUSTIN, *Del libre albedrío*, op. cit. II, XVI, 41: “[...] Ao indagares de onde vem isso, entra em ti mesmo e compreende tua impotência de julgar para o bem e para o mal os objetos percebidos pelos sentidos. Pois não poderias aprovar ou desaprová-los, se não tivesses em ti certas leis da beleza, às quais confrontas todas as belezas do mundo exterior - [...] *Et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius*”).

ti, vinda do seu trono mais secreto, e do próprio santuário da Verdade. E se teu olhar, ainda muito fraco, ficar ofuscado à sua vista, reconduze o olhar do teu espírito na direção daquele caminho onde ela se revelava tão alegremente¹⁵.

Quando olhamos um corpo bem-formado ou movimentos corporais rítmicos, gozamos naquela visão e encontramos nos números eternos a razão dessas harmonias. Ao ingressarmos na região da procedência desses números, ordenadores dos entes cósmicos e arquétipos da arte, os encontraremos além do tempo e do espaço. E os aprendizes das belas-artes dobram-se às regras estéticas ditadas por esses números eternos, apesar desses paradigmas não se localizarem nem no tempo e nem no espaço. Os aprendizes dessas artes movem seus corpos e, sem mover suas almas, com o andar do tempo¹⁶, aperfeiçoam suas habilidades na confecção de belas obras reveladoras das harmonias ditadas pelos números. Nos números corporais, portanto, decodificamos os números eternos, entendendo a razão e origem dessas harmonias sensíveis. Os números exteriores desencadeiam movimentos interiores, pelos quais a criatura racional reconhece a beleza, e saboreia sua posse. O esteta atento, tal qual o artista aprendiz, desde sua condição temporal, transita das belezas exteriores aos números interiores e, destes, ainda na busca da origem das belezas contempladas, num esforço de transcendência, encontra no número sempiterno e na Sabedoria a fonte originária de todas essas belezas.

Em *De vera religione*, o filho de Mônica reconhece na proporção e simetria, na unidade constituída de partes adequadamente dispostas, a presença da beleza:

Mas, como em todas as artes agrada a harmonia que tudo sustenta e embeleza, exigindo igualdade e unidade, ou na semelhança das partes iguais, ou na proporção das

¹⁵SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, op. cit. II, XVI, 42: "*Inspice iam pulchritudinem formati corporis ; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum; et discendae arti tamen cum se accommodant, qui se artificis fieri volunt, corpus suum per loca et tempora movent, animum vero per tempora: accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculos mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter*".

¹⁶ Santo Agostinho concebe o tempo como distensão da alma, como realidade antropológica. Assim, se a alma não sofre os movimentos do corpo, no entanto, estando no tempo, dá-se conta de sua existência temporal, aprende e progride.

desigualdades, quem achará a perfeita igualdade dos corpos e ousará dizer, depois de haver examinado bem algum qualquer, que é verdadeira e simplesmente uno, quando todos se transformam, ou mudando de forma, ou passando de um lugar para outro, e se compõem de partes seu lugar, distribuídas por diversos espaços? E, certamente, a verdadeira igualdade e semelhança, a verdadeira e primeira unidade não são objeto da percepção sensível, mas mental. Pois, sem possuir um ideal de perfeita igualdade, apreendida com os olhos da mente, como poderia comprazer qualquer linhagem dela nos corpos e perceber a distância que a separa da perfeita? Se é que podemos chamar perfeita a que não é feita de nada [...]. Esta regra universal das artes é absolutamente invariável, entretanto, a mente humana, que tem o privilégio de vê-la, se encontra sujeita às flutuações do erro; de onde se conclui claramente que, superior às nossas almas, existe uma lei primeira que se chama Verdade¹⁷.

Nas artes perseguimos a unidade: semelhança entre as partes iguais ou proporção entre as partes desiguais. Onde encontraremos o critério – através do qual – avaliamos a existência de proporção, simetria, harmonia, seja nos entes cósmicos ou nas obras dos artistas? A regra universal das artes, invariável e estável, não a captaremos com os sentidos corporais, mas dirigindo o olhar da mente à primeira Unidade, orientando nossa atenção àquela primeira lei que se chama Verdade. Com os olhos da mente reconheceremos a verdadeira igualdade, a perfeita semelhança e a imutável unidade. Através do esforço da razão, partindo das harmonias imperfeitas, chegaremos às harmonias que, procedendo da Unidade e da Verdade, permitirão avaliar a beleza finita. A mente, portanto, não colhe em si mesma os critérios inteligíveis que regem as artes, mas na Sabedoria Imutável que, através dos números, segundo a Unidade, governa todas as coisas. Avaliamos as belezas finitas, existentes na criação ou nas obras dos artistas, segundo as ideias, junto da Verdade

¹⁷SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1956, t. IV, XXX, 55-56: "*Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium: quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporis inveniatur, audeatque dicere, cum diligenter consideravit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutantur, et partibus constant sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur? Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque vera et prima unitas, non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur? Si tamen quae facta non est, perfecta dicenda est [...]. Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur*".

Eterna, e considerando a Primeira Unidade, arquétipo de todas as belezas.

1.1 A criação e seus paradigmas: as razões exemplares (*formas vel species*)

Na ação estimativa estética, julgamos as belezas percebidas segundo leis procedentes da Verdade Eterna. Nessa direção Agostinho, em *Oitenta e Três Questões Diversas*, discorre sobre as ideias ou formas, modelos exemplares, através dos quais Deus criou e governa providentemente todas as coisas:

Podemos chamar, em latim, as ideias formas ou espécies, para que se veja que traduzimos uma palavra por outra. E, se as chamamos razões, nos separamos de sua etimologia rigorosa, porque razões em grego se diz λόγοι, não ideias. Contudo, quem quiser usar este vocábulo não desnatura, através dele, a mesma realidade. Fica entendido que as ideias são formas principais ou razões estáveis e imutáveis das coisas, não tendo sido formadas, e por isso são eternas e permanentes em seu ser, estando contidas na Inteligência divina. E como não nascem, nem morrem, dizemos que, segundo elas, é formado tudo o que nasce e morre. [...] E, se essas razões de todas as realidades criadas e por criar estão contidas na Mente divina, e se na Mente divina não pode existir coisa alguma se não é eterna e imutável, a essas razões principais da realidade Platão chama Ideias. E essas ideias não somente existem, mas elas mesmas são verdadeiras, porque são eternas, e permanecem em seu ser, imutáveis, por cuja participação resulta que existe tudo o que existe, de qualquer modo que exista¹⁸.

As ideias, chamadas em latim de *formas* ou *species*, são os arquétipos exemplares através dos quais Deus criou, cria e mantém todos os existentes no ser. Essas razões que vivem na Mente divina são eternas, estáveis, imutáveis e, por isso,

¹⁸SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1995, t. XL, XLVI, 2: "*Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate disceamus; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. [...] Quod si haec rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationem principales appellat ideas Plato; non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est"*.

também são verdadeiras. E a alma racional purificada e unida a Deus pela caridade pode contemplar com os olhos da mente essas razões eternas, quando inundada pela luz que dele procede¹⁹.

Nas ideias exemplares se encontram as leis dos números, as regras estéticas, a ideia de Unidade, os critérios do julgamento estimativo estético. Da Suma Beleza, portanto, procedem as harmonias visíveis, avaliadas segundo as razões eternas pelas quais foram criadas, comunicadas à alma pela luz que procede da Divindade. Divindade que, secreta e discretamente habitando na alma humana, comunica permanentemente bondade, beleza e verdade aos seres racionais abertos à sua presença²⁰.

1.2 A arte e a epifania do eterno no tempo

O artista, para o filho da África Latina, compõe suas obras segundo razões eternas manifestando nas belezas finitas o Belo sem ocaso. Encontramos interessante paralelo entre a compreensão agostiniana e a proposição de Kandinsky:

Cada artista, como servidor da Arte, deve exprimir o que, em geral, é a própria arte. Elemento de arte puro e eterno que se encontra em todos os seres humanos, em todos os povos e em todos os tempos, que aparece na obra de todos artistas, de todas as nações e de todas as épocas, e não obedece, enquanto elemento essencial da arte, a nenhuma lei do espaço e do tempo²¹.

Kandinsky, pintor e pensador da arte, que nos falou da relação entre Belo interior e Belo exterior²², do princípio de necessidade interior e da incessante busca

¹⁹ Cf. *Ibidem*, XLVI, 2, 31.

²⁰ Em Santo Agostinho, portanto, transcendentais e Transcendente coincidem, como já havíamos destacado. Os fundamentos e possibilidade do conhecimento, inclusive da avaliação estimativa estética, encontram em Deus, sua origem, Deus que, secreta e discretamente, encontra morada na alma humana. Compete ao ser humano, ser racional, buscá-lo, seja como Beleza, Bondade ou Verdade, pois ele está sempre disponível. Interessante dialética inter-relacional proposta por Agostinho na ação estimativa estética, pois, através da apreciação do Belo, o ser humano e o cosmo criado encontram em Deus a razão de suas existências e da beleza intencionada. E o homem, na ação estimativa estética, acaba sendo o intérprete da beleza, oferecendo-a a Deus na ação contemplativa, seja avaliativa ou gozosa.

²¹ Cf. W. KANDINSKY, *Do espiritual na arte*, trad. Álvaro Cabral, Martins Fontes, São Paulo 1990, p.78.

²² *Ibidem*, p. 48.

de adequada expressão²³, da relação entre cores e sons, define o artista como o servidor da Arte. Cabe ao artista exprimir o elemento eterno da arte, esse mesmo elemento que captamos com o olho espiritual quando contemplamos uma obra bem-composta²⁴. Segundo ele, só o elemento puro e eterno conservará o valor da arte²⁵. Suas reflexões sobre forma e expressão levaram-no a privilegiar a geometria, tema recorrente em seus estudos pictóricos e elemento belo de seus quadros. Em nossa época, Kandinsky traduziu, através de suas inquietações artísticas, assim pensamos, análogas inquietações filosóficas, que levaram o retor norte-africano às suas reflexões sobre o Belo e a arte.

Para Agostinho, no tempo, somos servidores do Belo, somos seus hermeneutas, enquanto deciframos sua presença na criação ou compomos belas-obras-de-arte, como propunha Kandinsky. Obras que nos edificam, respondem a às nossas necessidades espirituais e nos aproximam do Sumo Belo.

2 A unidade, fundamento inefável da vivência estética

Desejamos dedicar especial atenção à Unidade, conceito fundamental da estética agostiniana. No *Tratado da Música*, especialmente, o filho da África Latina coroa seu estudo sobre os ritmos refletindo sobre esse conceito.

Em *De musica*²⁶, o doutor norte-africano define: "Música é a ciência da boa modulação"²⁷. Modulação é sinônimo de medida (*modus*), presente nas artes, na natureza, orientando os movimentos, assegurando proporção entre tempos e

²³*Ibidem*, p. 75.

²⁴*Ibidem*, p. 78.

²⁵*Ibidem*, p. 79.

²⁶ O *De musica* é um diálogo que consta de seis livros. O primeiro é uma introdução às questões de métrica e rítmica. Os quatro livros seguintes versam, tecnicamente, sobre a métrica latina. O sexto livro inaugura novos horizontes, trabalhando conceitos relativos à rítmica. Nesse livro, o esteta norte-africano supera o caráter matematizante da rítmica clássica, analisando os ritmos segundo bases psicológicas. No sexto livro, encontramos a proposição da Unidade como critério fundador da vivência estética, critério não-predicável, pois se refere à inefabilidade de Deus, Uno e Trino. Analisaremos, brevemente, a definição de música proposta no primeiro livro e, em sintonia com o objeto de nosso estudo, investigaremos, de modo sucinto, a classificação dos ritmos no Livro VI, caracterizando a Unidade como critério ou fundamento último e não-definível da vivência do Belo.

²⁷Cf. SAN AGUSTÍN, *La música in Obras completas San Agustín*, trad. Alfonso Ortega, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1988, t. XXXIX, I, II, 2: "M. – Defini ergo musicam. D. – Non audeo. D. – Experibor, si dixeris. M. – Musica estsciencia bene modulandi. An tibi non videtur?"

intervalos. A medida pode ser caracterizada como boa quando orienta os movimentos tornando-os rítmicos. A música também é ciência, porque segue regras propostas pela razão. Existe uma modulação intrínseca, por exemplo, no canto de um rouxinol²⁸ ou na execução de peça musical por um flautista²⁹, mas não ocorre ciência. O pássaro canta maviosamente dirigido pelas leis dos números inerentes à natureza. Um flautista pelo hábito pode executar bela música.

A música, entretanto, ciência do ritmo, supõe o conhecimento racional dos números. Em consequência, somente quando existe medida ditada pela razão gerando adequação nos movimentos e proporcionais combinações entre tempos e intervalos, a música é presente³⁰.

Após examinar a definição de música e discorrer sobre proporções, movimentos e números ordenadores, Santo Agostinho, no final do livro primeiro, através de interessante síntese, destaca as descobertas alcançadas e propõe novas questões:

Já que a música é a ciência de regular bem o ritmo segundo a arte, não se pode negar que lhe pertencem todos os movimentos que estão bem medidos, e mui especialmente os que não se relacionam com um objeto alheio, mas mantêm em si mesmos o fim de sua beleza e de seu encanto. Estes movimentos, todavia, como tu com justiça e verdade tens respondido à minha pergunta, se têm lugar num longo espaço de tempo, e se em sua medida mesma, que é bela, ocupam uma hora ou mais tempo, entretanto, não se podem acomodar aos nossos sentidos. (É possível, todavia, que o mesmíssimo pé no canto seja, mantendo a estrutura da relação, em um caso, de um som mais longo e num outro, de um som mais breve). Por tal razão, se a música, que de certo modo brotou dos

²⁸*Ibidem*, I, IV, 5.

²⁹*Ibidem*, I, IV, 7. Esse flautista atinge o efeito sonoro agradável, valendo-se do hábito e, até, devido a dom especial que possa ter. Contudo, não tendo instrução musical, desconhece as regras dos números. E assim, não executa seu instrumento com ciência.

³⁰ Segundo o Hiponense (SAN AGUSTÍN, *La música, op. cit.* I, III, 4), "a música é a arte do movimento ordenado. E se pode dizer que tem movimento ordenado todo aquele que se move harmoniosamente, guardadas as proporções de tempo e intervalos - *Musica est scientia bene movendi. Sed quia bene moveri iam dici potest, quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur [...]*". A boa modulação causa deleite, agrada, eleva. Contudo, a música é ciência. Na música, a boa modulação resulta da aplicação de regras racionais no exercício artístico, seja no canto, na execução de um instrumento, na dança. O efeito sonoro agradável, assim, resulta do empenho do executante em traduzir as leis da boa modulação em harmonias apazíveis que elevem. O musicista, portanto, valendo-se da ciência, ordena adequadamente os sons segundo tempos e intervalos proporcionais, atingindo conscientemente o efeito sonoro desejado que, quando decodificado pela mente do ouvinte, resulta em prazer.

santuários secretíssimos, tem deixado também certas marcas em nossos sentidos ou nos objetos que nós sentimos, não é razoável rastrear antes essas mesmas marcas, para que sem erro algum nos deixemos conduzir mais facilmente, se podemos, até o profundo mesmo destes santuários que eu mencionara?³¹

Se a música é a ciência da boa modulação, da adequada ordenação dos sons ou movimentos corporais no tempo, no entanto, interpretamos essas harmonias sensíveis, percebidas pela alma através dos sentidos, segundo critérios inteligíveis. Entrementes, antes de ingressarmos nos *santuários* onde habitam essas razões eternas, é conveniente dedicarmos esforço na busca da compreensão dos ritmos.

Agostinho classifica os ritmos³², segundo critério psicológico, e se nessa hierarquia privilegia os ritmos judicativos, no entanto, observa que todos eles são harmonias intencionadas pela mesma alma³³. Segundo o Hiponense:

M. – Vejo que distinguimos e ordenamos segundo grau de perfeição cinco modos de ritmo, aos quais, se te agrada, devemos pôr adequados nomes para que em nossa restante conversação não seja necessário empregar mais palavras do que coisas existam. D. – Agrada-me verdadeiramente. M. – Chamem-se, portanto, os primeiros ritmos números de juízo; aos segundos, números proferidos; aos terceiros, números entendidos; aos quartos, números recordáveis; aos quintos, números sonoros. D. – De acordo e com crescente gosto empregarei tais nomes³⁴.

³¹SAN AGUSTÍN, *La música*, op. cit. I, XIII, 28: "*Cum igitur ad ipsam rationem disciplinae huius, siquidem scientia est bene modulandi, non possit negari omnes pertinere motus qui bene modulati sunt, et eos potissimum qui non referuntur ad aliud aliquid, sed in seipsis finem decoris delectationisve conservant; hi tamen motus, ut nunc a me rogatus recte vereque dixisti, si longo spatio temporis fiant, inque ipsa dimensione quae decora est, horam vel etiam maius tempus obtineant, non possunt congruere nostris sensibus. (Licet aliquando idem pes in canendo, servata collationis ratione, alias longioribus, alias brevioribus possit fieri sonis). Quamobrem cum procedens quodammodo de secretissimis penetralibus musica, in nostris etiam sensibus, vel his rebus quae a nobis sentiuntur, vestigia quaedam posuerit; nonne oportet eadem vestigia prius persequi, ut commodius ad ipsa, si potuerimus, quae dixi penetralia, sine ullo errore ducamur*"?

³² Ou harmonias, em latim: *numerus*.

³³SAN AGUSTÍN, *la música*, op. cit. VI, IX, 24.

³⁴*Ibidem*, VI, VI, 16. "M. – *Distincta a nobis et quibusdam meritorum gradibus ordinata video quinque genera numerorum, quibus, si placet, imponamus congrua vocabula, ne in reliquo sermone pluribus verbis quam rebus uti necesse sit. D. – Placet vero. M. – Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occurrentes, quarti recordabiles, quinti sonantes. D. – Teneo, et his nominibus utar libentius*".

Examinando o valor dos diferentes ritmos, encontramos, então, a seguinte classificação: a – ritmos judicativos (*judiciales*); b – ritmos ativos (*progressores*); c – ritmos do ouvido ou que saem ao encontro (*occursores*); d – ritmos da memória (*recordables*); e – ritmos sonoros (*sonantes*)³⁵. Diferenciamos nessa classificação, os ritmos corporais³⁶ dos ritmos racionais³⁷.

No seu clássico estudo de estética agostiniana, Karel Svoboda explicita com clareza o significado e novidade da hierarquia rítmica proposta pelo retor norte-africano. Santo Agostinho distingue os ritmos do seguinte modo:

[...] 1º O ritmo no som, o ritmo soante, que pode atingir o ouvinte. 2º O ritmo nos sentidos do ouvinte, que subsiste unicamente enquanto soa, como na água subsiste a marca de um objeto enquanto estiver submerso. 3º O ritmo de nossa atividade, que tem lugar quando é pronunciado, quando o concebemos no pensamento, e durante a respiração e palitação do pulso. Este ritmo é obra de nossa alma, coligindo-se do duplo fato de que nós mesmos podemos alterar a respiração, somente querendo, e de este ritmo não necessitar de outros ritmos: dos sons no ouvido e na memória. 4º O ritmo na memória, que sai dos demais ritmos, mas que somente se forma, tendo por base o ritmo do ouvido ou concebido no pensamento. 5º O ritmo no juízo natural dos sentidos, que recebemos da natureza e não da razão. É a causa de alguém se regozijar pela concordância e igualdade dos ritmos, aceitos e aprovados como tais, e de se incomodar por sua discordância³⁸.

Estamos diante de intrincada e complexa discriminação dos ritmos. Nessa descrição, Santo Agostinho diferencia e relaciona entre si os diversos ritmos: concebidos e proferidos, soando e podendo atingir o ouvinte, repercutindo no sentido do ouvinte, decodificados e entendidos pela razão, evocados pela memória. No processo rítmico, a alma ativamente concebe ou profere sons adequadamente modulados, percebe-os, julga-os, interpreta-os, rememora-os. E todas essas ações podem acontecer simultaneamente, quando a alma racional intenciona belas

³⁵ Cf. K. SVOBODA, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, trad. Luís Rey Altuna, Editorial Augustinus, Madrid 1958, p. 127.

³⁶ Ritmos corporais são as harmonias percebidas pela alma através dos sentidos corporais.

³⁷ Ritmos racionais (nitidamente espirituais) são as harmonias julgados pela razão e presentes na memória.

³⁸K. SVOBODA, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, op. cit. pp. 125-126.

harmonias sonoras³⁹. Svoboda destaca os ritmos ativos, novidade presente na teoria rítmica agostiniana, bem como o papel da memória e da inteligência no processo intencional de apreensão da beleza⁴⁰. Os juízos racionais, frisamos, são autênticos juízos estéticos, pois, através deles avaliamos as sensações, julgando as harmonias percebidas. A classificação examinada encontra paralelo, é importante salientar, com a classificação das disciplinas liberais do *De Ordine* e com os graus de perfeição da alma do *De quantitate animae*.

Os juízos estéticos, portanto, diferenciando-se dos juízos relativos ao prazer e ao desprazer (sensitivos), são juízos racionais pelos quais a alma avalia os ritmos. Cumpre, novamente, inquirir: onde a alma racional encontra os critérios através dos quais julga os ritmos ou harmonias? Conforme vimos anteriormente, a alma colhe acima de si mesma, nos números eternos, nas regras da Verdade, os critérios pelos quais avalia as harmonias causadoras de deleite estético, encontrando na Unidade o paradigma principal do ser, do conhecimento e da estimação estética.

Todas as coisas, de fato, existem, podem ser conhecidas, amadas e estimadas em sua beleza, porque são unas. A unidade é a marca que possibilita a existência de todos os seres, racionais e irracionais, em sua singularidade⁴¹. Tudo o que é,

³⁹ Estamos falando, especificamente, de harmonias sonoras. Entretanto, analogamente, a alma também busca harmonias nas obras de arte que afetam a visão, nos movimentos dos dançarinos, na natureza, etc.

⁴⁰ Afirma K. SVOBODA, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, op. cit. pp. 129-130: "Como havia feito no *De Ordine* (os graus das disciplinas) e no *De quantitate animae* (os graus da alma), estabelece aqui uma escala hierárquica dos ritmos. O princípio de divisão, sem considerar os ritmos corpóreos, é constituído pelas funções da alma: a percepção, a memória, o movimento dirigido pela alma, o juízo de todos os sentidos e a razão, que naturalmente Agostinho coloca acima de todos os ritmos. A cada uma dessas funções atribui um ritmo especial, sem esquecer sua mútua coerência e, sobretudo, o papel que a memória joga nos restantes ritmos. A maior descoberta de Agostinho foram os ritmos ativos (produtivos), isto é, os ritmos das funções fisiológicas dos movimentos. Também resulta interessante a divisão dos juízos em sensitivos, mera consciência do prazer e desprazer, e racionais, que avaliam as sensações e são juízos estéticos por excelência".

⁴¹ Sobre o significado do número um é conveniente destacar a contribuição de I. BODROZIC, *La numerologia in Sant'Agostino, Lateranensis / Augustinianum*, Roma 2002, pp. 11-12, que diz: "Mais que ter um significado simbólico, o número um tem um significado metafísico. O significado metafísico considera, em primeiro lugar, a Unidade de Deus em si; em segundo, considera a unidade do criado que não poderia existir senão enquanto um *uni-versum*. Pela superação do dualismo dos maniqueus, não se pode deixar de reconhecer a importância eminente da metafísica platônica, que ensinou a existência de um só princípio do qual tudo provém. [...] Para Agostinho, o número, como unidade radical, é uma realidade unificante dentro do tempo e do espaço. Há aquele que é *Unum* por si mesmo; entretanto, cada coisa que se apresenta como um *unum*, é uma unidade composta e imitação da Unidade Verdadeira e Própria. Os números são forma que o criador imprimiu em cada ser irracional e racional, organizando a matéria, e cada ente tem um apetite natural de unidade como última razão do ser. Em consequência, a lei da unidade se torna a lei da ontologia agostiniana".

enquanto é, logo, aspira a preservar a unidade, causa de sua existência.

Mas, qual é a Unidade Primeira, causa de todos os seres criados, paradigma pela qual avaliamos as harmonias? Qual é o fundamento último da estimação estética? Num parágrafo conclusivo do *De Musica*, o retor norte-africano anuncia:

Agora, bem, a harmonia começa pela unidade e é bela, graças à igualdade e à simetria, e se une pela ordem. Por essa razão, todo aquele que afirma que não existe natureza alguma que, para ser o que é, não deseje a unidade e se esforce por ser igual a si mesma, na medida de sua possibilidade, e que guarde sua própria ordem, seja em lugares ou tempos, ou mantenha sua própria conservação num corpo que sirva de equilíbrio; deve afirmar que tudo o que existe, e na medida em que existe, foi feito e fundado por um Princípio Único, por intermédio da beleza, que é igual e semelhante às riquezas de sua bondade pelo qual o Uno e o (outro) Uno que procede do Uno estão unidos por uma, por assim dizer, mui cara caridade (cf. Rm 2,4)⁴².

A harmonia (*numerus*) começa pela unidade (*uno*), imprimindo igualdade e simetria pelo governo providente da ordem em todo o universo (*uni-versum*) e em cada criatura. O universo, e tudo o que existe, foi feito e fundado por um Princípio Único, irradiador de beleza e bondade, por sua mui cara caridade. Unidade que é a Trindade, comunicação na qual o Uno e o outro (Uno) que procede do Uno estão unidos no amor. Todos os existentes, portanto, foram feitos, existem e encontram o princípio de sua unidade no dinâmico amor que é a Perfeita Unidade.

A razão, finalmente, encontra na Trindade essa Unidade Perfeita, o paradigma pelo qual julga as harmonias corporais e, também, as harmonias da própria alma. Na Unidade Perfeita, portanto, encontramos a origem dos critérios pelos quais estimamos a beleza presente no mundo criado, nos artefatos dos artistas, nos versos dos poetas, na melodia dos músicos, na integridade da alma, e por ela avaliamos

Lembramos que, diferentemente de Plotino, Agostinho pensa numa criação *ex-nihilo*, novidade irrepitível com começo no tempo. Contudo ambos concebem a Unidade como Princípio Primeiro de todas as coisas.

⁴²SAN AGUSTÍN, *La música*, op. cit. VI, XVI, 56. "*Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quid quid est, appetat unitatem, sui que similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt* (cf. Rm 2,4)".

todos os ritmos, corporais e psicológicos. No entanto, se na Unidade Perfeita se encontram os critérios da estimação estética, ela mesma não pode ser avaliada. Diante do paradigma da Suma Beleza, resta-nos, somente, silenciar e contemplar. Ao homem, hermeneuta do Belo, desde sua finitude, tendo encontrado a causa última da existência da beleza, compete, apenas e tudo, reverentemente amá-la.

2.1 O esteta descobre que a beleza está radicada numa unidade que é relação

A Unidade Perfeita é a Trindade, esse Primeiro Princípio do qual tanto temos falado. Se a Trindade é Mistério⁴³, entretanto, isso não significa que, por analogias, não possamos descrevê-la. Desse modo, o doutor da graça, identifica na relação característica intrínseca e necessária à vida da Trindade:

Entretanto, porque o Pai só é chamado Pai por ter um Filho; e o Filho só é assim chamado por ter um Pai, essas relações não emanam da substância, pois cada uma das pessoas não é mencionada em relação a si mesma, mas, sim, em relação à outra e entre si reciprocamente. Contudo, não é uma relação acidental, porque o Ser Pai e o Ser Filho é neles eterno e imutável. Portanto, ainda que seja diferente ser Pai e ser Filho, não significa que haja diferença de substância, pois isso não é dito conforme a substância, mas, sim, segundo uma relação. E a relação não é acidental, pois não é mutável⁴⁴.

⁴³Sendo meta-racional, o Mistério não cabe dentro de conceitos, definições. Mas, isso não significa que ele seja irracional, muito pelo contrário: ele é fonte da racionalidade presente na criação da qual a alma humana é imagem privilegiada. Diante do Mistério faltam palavras pela intensidade comunicativa que dele emana. O Mistério, também difere do enigma, pois o enigma é o segredo ainda não desvendado, mas possível de ser analisado e explicitado. O Mistério é o fundamento infundado no qual repousa todo o real, a possibilidade da existência do universo, do ser humano, do conhecimento e do amor. O Mistério, o Uno, a Trindade, é o ponto de convergência de toda criação e da razão humana que deseja compreendê-la e compreender a si própria. O caráter não-predicável do Bem de Platão, do Uno de Plotino, ou da Perfeita Unidade (A Trindade) de Agostinho revelam os limites da razão e da linguagem e nos enviam, podemos afirmar, para além das vivências radicadas na finitude dos entes.

⁴⁴Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trindad in Obras completas de San Agustín*, 2. ed., trad. Luís Arias, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1956, t. V, V, V, 6: "*Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur: neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia: quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non accidens, quia non est mutabile*".

A descrição realizada pelo doutor da graça da reciprocidade entre Pai e Filho, acontecida no amor, que é o Espírito Santo, realça o caráter relacional da vida trinitária. A relação, portanto, não sendo acrescentada acidentalmente à vida da Trindade, é nota constituinte e imutável da vida divina. Disso decorre que em todo o universo criado, onde há beleza, acontece relação. Onde as partes estão convenientemente interligadas e unificadas no todo, há relação. E quando o homem, ser relacional, estima essas harmonias avaliando o Belo e nele se alegrando, está em relação com a criação, consigo mesmo e com a Unidade Perfeita causa da beleza contemplada.

A experiência estética (ato estimativo estético), por conseguinte, reivindicador de contínua conversão do olhar e educação da razão, é ação relacional, cuja meta última somente será alcançada, quando do dinâmico repouso na contemplação gozosa do Sumo Belo.

3 A grande metáfora da canção inacabada (beleza, música e tempo)

Pretendemos, tão-somente, caracterizar a vivência estética em sua dimensão temporal. Para tanto, examinaremos a tentativa que o filho de Tagaste empreende na busca de compreender o tempo, relacionando essa compreensão com a definição de música e ilustrando nosso esforço, exploraremos a metáfora da canção inacabada.

3.1 Agostinho e o privilégio da música

A música marcou intensamente a vida de Agostinho, tanto seu trajeto existencial de buscas, desencontros, descobertas e afirmações, como sua elaboração teórica. Lembremos, por exemplo, o encanto despertado pela salmodia naqueles dias de juventude em Milão⁴⁵. Recordemos a catarse libertadora operada pela rememoração de um verso quando da morte se sua amada mãe Mônica, em

⁴⁵Cf. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones in Obras completas de San Agustín*, 9. Ed. Bilingüe, trad. Angel Custodio Vega, La Editorial Católica, Madrid 2005, t. II, IX, VI, 7.

Óstia, nas vésperas de seu retorno à África natal⁴⁶. Façamos memória da sua preocupação com a salmodia na liturgia diária e nas festas solenes, como a Páscoa, a mais bela das noites, onde a luz visível dos candelabros e os cantos na liturgia transportavam os celebrantes à Jerusalém Celeste⁴⁷.

No campo teórico, além do comentário aos salmos⁴⁸, basta observar a profunda e recorrente reflexão sobre as disciplinas liberais⁴⁹, sobre os ritmos, a referência aos sons adequadamente modulados. Santo Agostinho, pensamos, acreditava na importância do cultivo das belas-artes, sobretudo da música, no processo de educação da vontade, na busca do cultivo do humano. Em nosso estudo, considerando o exposto, é preciso, mesmo brevemente, retornar ao Livro XI das *Confissões* e verificar como tempo e música se relacionam.

3.2 Tempo e música, canção e vida

Diante das enormes dificuldades encontradas na tarefa de entender o tempo, essa realidade que penetra e consome nossas existências, considerando a impossibilidade de mensurar aquilo que já deixou de ser⁵⁰, o filósofo norte-africano propõe nova terminologia para expressar o significado desse mistério:

⁴⁶Cf. *Ibidem*, IX, XI-XIII, 27-37. Aurélio Agostinho, depois dos funerais de Mônica, tendo ido aos banhos públicos, retorna aos seus aposentos e adormece. Acorda muito triste e recorda um verso cantado nas liturgias de Milão: "Ó Deus que criaste o universo / Tu reges os céus, e revestes os dias com o esplendor de tua luz / e a noite com a doçura do sono. / O repouso restitua aos membros cansados / o vigor necessário ao trabalho de cada dia, / alivie as mentes fatigadas, e dissipe a angústia das preocupações - *Deus, creator omnium / polique rector vestiens / diem decoro lumine, / noctem sopora gratia, / artus solutus ut quies / reddat laboris usui / mentesque fessas allevet / luctuque solvat anxios*"). A partir da lembrança desse verso sobre os trabalhos do dia e o descanso da noite, e tendo a figura de Mônica presente em sua mente, não mais se contém e chora. É uma canção, portanto, o fio condutor de um processo catártico, que culmina em profunda oração de louvor a Deus pela existência de Mônica, serva do Senhor e sua mãe.

⁴⁷ Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, trad. Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1965, pp. 420-434. Cf. H. HAMAN, *Santo Agostinho e seu tempo*, trad. Álvaro Cunha, Edições Paulinas, São Paulo 1989, p. 199, descreve a vigília da Páscoa como a mãe de todas as vigílias. Na Basílica de Hipona, iluminada e adornada, a assembleia recebe os novos membros, medita e celebra o Ressuscitado. Noite festiva emoldurada pelo canto, essa excelente modalidade de oração e louvor.

⁴⁸Cf. SANTO AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, trad. Monjas Benedictinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo - Caxambu, Paulus, São Paulo 1977.

⁴⁹ Dentre as disciplinas liberais, recordamos, a música encontra lugar de destaque, pois ligando as ciências da linguagem às ciências matemáticas, em seu gratuito exercício e pela contemplação da beleza nos envia à Filosofia, ciência da síntese. A música, pelo gozo nos ritmos sonoros, também leva ao embelezamento ou harmonização da alma, preparando-nos à visão do Sumo Belo.

⁵⁰Cf. SAN AGUSTÍN, *Las confessions*, op. cit. XI, XVI, 21.

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se que há três tempos: passado, presente e futuro, conforme expressão abusiva em uso. Admito que se diga assim. Não me importo, não me oponho e nem crítico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado. Raramente se fala com exatidão. O mais das vezes, falamos impropriamente, mas entende-se o que queremos dizer⁵¹.

É impróprio afirmar que são três os tempos, pois o passado não mais existe e o futuro ainda não é. Contudo, vivemos num presente em permanente desintegração, deixando de ser. Daí ser necessário empregar nova terminologia, afirmando que os tempos são três: presente do passado (*praesens de praeteritis*), presente do presente (*praesens de praesentibus*) e presente do futuro (*praesens de futuris*). O presente do passado é memória (*memoria*), o presente do presente é visão (*contuitus*), o presente do futuro é espera (*expectatio*). Essa trindade do tempo⁵² indica que o tempo está radicado na mente.

Progredindo nas suas meditações, o filho da África Latina indaga: não será o tempo simplesmente distensão? Após refletir sobre a constituição de um poema, composto de sílabas breves e longas, tendo em conta os diversos intervalos que o compõem, considerando sua duração, o Hiponense ponderadamente caracteriza o tempo como distensão. Mas distensão de quê? Vale a pena escutar o próprio

⁵¹*Ibidem*, XI, XX, 26: "Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur : tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur : tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video fateorque, tria sunt. Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus".

⁵² De certo modo, o presente está referido ao intelecto, o passado à memória e o futuro à vontade. É importante lembrar que as três faculdades operam conjuntamente, bem como recordar que essa concepção do tempo, radcada na consciência, reivindica a dimensão intencional da mesma consciência e do próprio tempo.

Agostinho:

Daí, concluo que o tempo nada mais é do que distensão. Mas distensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse distensão da própria alma. [...] É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo. Não me perturbes, ou melhor, não te perturbes com o tumulto de tuas impressões. É em ti que eu meço os tempos. Meço, enquanto está presente, a impressão que as coisas gravam em ti no momento em que passam, e que permanece mesmo depois de passadas, e não as coisas que passaram para que a impressão se produzisse. É essa impressão que meço, quando meço os tempos. [...] No entanto, perdura a atenção, diante da qual continua a retirar-se o que era presente. Portanto, não é o tempo futuro que é longo, pois não existe, mas o longo futuro é a longa espera do futuro. Também não é longo o tempo passado inexistente, mas o longo passado é a longa recordação do passado⁵³.

O que é o tempo? Distensão (*distentio*)⁵⁴. Mas, distensão de quê? Ignoro. *Seria surpreendente se não fosse distensão da própria alma*. Eis a novidade da concepção do tempo proposta por Santo Agostinho. O tempo, enquanto distensão, é distensão da alma. Ou seja, o tempo existe na interioridade, na alma do homem. É a alma que, num presente fugidio (visão), distende-se ao passado (memória) e ao futuro (espera ou esperança). A mente nesse movimento, surpreendida, procura reter esses momentos fugidios⁵⁵ na busca de apreender a si mesma. Nesse processo, em conclusão, intencionando os momentos constitutivos de minha existência⁵⁶, apreendo a mim mesmo no tempo. E nesse longo futuro que ainda não é, nesse longo passado que já não é, nesse presente que me escapa, perdura a intenção. Quem sabe,

⁵³SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, op. cit. XI, XXVI, 33; XXVII, 36; XXVIII, 37: "*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi. [...] In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. [...] Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est*".

⁵⁴Observando as diversas versões do texto agostiniano em línguas neolatinas contemporâneas, optamos por traduzir *distentio* por *distensão*. A palavra *distensão* (de distender-se), pensamos, indica adequadamente o significado de *distentio*: esse movimento da alma sobre si mesma na renovada busca de apreensão de um tempo que lhe escapa.

⁵⁵Momentos fugidios comparáveis às sílabas de um poema recitado. Na de sílabas, umas breves e outras longas, com diversas durações, pausas (momentos de silêncio), intencionamos, em cada sílaba, a unidade do poema e, na unidade, seu significado.

⁵⁶Ou, quem sabe, de minha história inacabada.

se pudéssemos isolar um desses momentos do tempo, nele não se revelaria a eternidade? No esvaziar-se de cada momento, não será a eternidade que experimentamos? Em nossa finita existência no tempo experienciamos, na integridade do espírito, nossa condição peregrina.

Esse processo de intenção-distensão-atenção (*intentio-distentio-attentio*), vivido desde a interioridade do homem, enquanto tomada de consciência do tempo⁵⁷, pode ser didaticamente compreendido, através da interessante metáfora da canção. Na canção, todos os elementos da percepção interior do tempo estão presentes. O doutor da graça prossegue, dizendo:

Se estou para recitar uma canção que conheço, antes de começar, já minha expectativa se estende a toda ela. Mas, assim que começo, tudo o que vou destacando e entregando ao passado vai se estendendo ao longo da memória. Assim, a minha atividade volta-se para a lembrança da parte já recitada e para a expectativa da parte ainda a recitar; a minha atenção, porém, está presente: por seu intermédio, o futuro torna-se passado. E quanto mais avança o ato tanto mais se abrevia a espera e se prolonga a lembrança, até que esta fica totalmente consumida, quando o ato, totalmente acabado, passa inteiramente para o domínio da memória. Ora, o que acontece com o cântico todo sucede também para cada uma das suas sílabas; acontece também a um ato mais longo, do qual faz parte, por exemplo, o cântico, e em toda a vida do homem, da qual todas as ações humanas são partes. Isso mesmo sucede em toda a história dos filhos dos homens, da qual a vida de cada homem é apenas uma parte⁵⁸.

Antes de recitar uma canção conhecida, minha expectativa se estende sobre toda ela. Mas, pronto comece a recitá-la, tudo o que vou destacando e entregando ao passado vai se distendendo na minha memória. Contudo, em cada sílaba da canção como em cada nota de uma melodia, intenciono a canção inteira, a melodia

⁵⁷ Ou apreensão sempre renovada do tempo.

⁵⁸SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, op. cit. XI, XXVIII, 38: "*Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum*".

por completo. E assim, pouco a pouco, em cada partícula recitada, em cada nota executada, antecipo o sentido da canção em sua totalidade, prevejo o significado da melodia executada. Esse é o poder da alma: antever em cada partícula da canção, em cada nota da melodia, a canção em sua totalidade, a melodia em sua integralidade. Nesse processo de distensão da alma, a mente intenciona, antecipa provisoriamente a totalidade visada. O mesmo que ocorre com a canção, sucede com cada existência individual, pois cada vida humana acontecida no tempo é antecipação da história consumada de todos os homens. Tal como em cada partícula do poema ou em cada nota da melodia, cada ação do ser humano antecipa o sentido da totalidade da sua existência.

Nos dramas expressivos e nas ambiguidades de uma liberdade por resolver-se, na existência de cada ser humano, por conseguinte, como já foi dito, vemos antecipado o futuro escatológico de todos os filhos do homem. Entretanto, essa antevisão da canção ou da melodia, da vida individual ou da história da humanidade, é antevisão precária, por resolver-se no tempo. Somente compreenderemos o sentido da canção ou da melodia, quando ela tiver sido completamente executada. Analogamente, o significado da vida de cada ser humano somente será entendido, quando sua existência tiver ocorrido por completo. Da mesma maneira, só compreenderemos o sentido da história humana na consumação que acontecerá para além de todos os tempos. No entanto, no processo de *intentio-distentio-attentio*⁵⁹, antevemos e gozamos, como na canção, a beleza e bondade que a todos

⁵⁹Num presente inconstante, a alma distende-se ao passado e ao futuro (*distentio*) e, numa ação intencional (*intentio*), apreende a si mesma (*attentio*) nesse fluir de momentos que é o tempo da interioridade. E se pudéssemos isolar cada uma dessas partículas do tempo (cada um dos momentos desse fluir), vivenciaríamos gotas de eternidade (*stillae temporis*). Nessa direção F. B. SOUZA NETTO, "Tempo e memória no pensamento de Santo Agostinho", in P. M. PALACIOS (org.), *Tempo e razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. Loyola, São Paulo 2001, p. 26 afirma: "A alma é, portanto, o lugar cósmico do tempo. Ele é certa *distentio* da alma: nesses termos, ele não deixa de ser algo em si, no sentido de determinado e distinto, mas assim como eu não sou algo em mim, sem ser por tudo aquilo que é meu, dotado de um ser exterior, o meu ser onde, sem deixar de ser, o que, para Agostinho, é-me imposto pela corporeidade e pela animalidade ou sensibilidade, guardadas as devidas proporções, o tempo é algo que, dado pela interação com o mundo, é-me na alma qual totalidade mensurável de instantes, e nesse sentido é algo diferenciado enquanto só se perfaz nela, tal eu o meço. Noutro extremo, se é correta esta expressão, o meu ser por excelência tem algo de análogo, é ser em Deus". Benjamim esclarece como a alma experimenta o tempo, indicando a natureza do tempo. Alma que é o lugar cósmico do tempo. M. HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, trad. Irene Borges-Duarte. Fim de Século, Lisboa 2003, pp. 31-32, nessa perspectiva, meditando sobre a concepção agostiniana do tempo indica sua novidade: "Santo Agostinho, no Livro XI das *Confissões*, levou a questão até o ponto de [perguntar] se o espírito não será ele mesmo o tempo. [...] Parafraseando: 'Em ti, espírito meu, meço

é prometida. E através de nossas ações e da totalidade de nossas vidas, podemos acrescentar cor, intensidade e beleza à grande canção da criação, cujos acordes finais serão executados no futuro escatológico, quando da consumação dos tempos.

3.3 Consequências da nova concepção do tempo à música e belas-artes

Quais são as consequências dessa nova compreensão do tempo para a estética? Retornemos à definição de música proposta pelo Hiponense: “música é a ciência da boa modulação”⁶⁰. O que é essa boa modulação? A boa modulação consiste na ordenação adequada dos sons no tempo, tendo em vista o agrado estético. Mas, se o tempo somente existe na alma, onde repercutirão e serão percebidos, interpretados e integrados os sons emitidos? A canção ecoa na alma, a melodia repercute na alma. É na interioridade que escutamos os sons emitidos, intencionando-os, decodificando-os, integrando-os. As harmonias sonoras exteriores, portanto, somente são gozadas como belas, significadas como harmônicas, porque a alma, atenta, apreende-as nesse movimento de distensão e intenção. Desse modo, os ritmos corporais são instrumentos dos ritmos da alma, nela despertando a canção da interioridade. E essa canção, percebida desde a interioridade, indica outra canção, da qual fazem parte todas as canções, todas as vidas humanas, toda criação, *a canção de Deus*. Canção, como já enunciamos, inacabada, da qual esse mesmo homem é copartícipe.

Em Agostinho de Hipona, finalmente, podemos dizer, a Música e as demais belas-artes superam o caráter mimético da estética clássica, considerado o movimento intencional de todas as faculdades do ser humano (sentidos, inteligência, memória e vontade) na direção da realização de uma adequada composição ou, simplesmente, quando da apreciação da beleza. Notadamente, a Música, ciência do ritmo, unindo matemática e linguagem, enquanto fruição interior, é autêntico ato

o tempo; a ti meço ao medir o tempo. [...] Em ti, sempre o repito, meço o tempo; as coisas que passageiramente, vêm ao [teu] encontro afetam-me de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a efetividade que eu meço no ser aí atual, e não as coisas que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afetado”. O tempo, por conseguinte, entendido como vivência da consciência (vivência interior radicada no espírito) é nota característica do *ek-sistente* e sinal de sua transitoriedade.

⁶⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *La música*, op. cit. VI, I, 2: “Musica est scientia bene modulandi”.

criador do artista e, para todos, possibilidade de transcendência.

3.4 A tarefa educativa das artes

Cumpra destacar a tarefa educativa das disciplinas liberais e, sobretudo, das belas-artes no cultivo e formação do humano⁶¹.

As belas-artes, despertando todos os sentidos corporais e todas as faculdades da mente convidam o ser humano ao cultivo de si próprio e ao cuidado do mundo. As belas-artes, educando a sensibilidade, inteligência e vontade, unindo homem, mundo e Deus oferecem beleza à vida.

No projeto pedagógico de Agostinho, fecundo pensador, mas, igualmente, pastor e educador perspicaz, as artes encontram lugar de destaque, são pensadas, cultivadas e propostas como conteúdo indispensável. É tarefa reservada às belas-artes, assim pensamos, contribuir à educação da vontade considerando que o misterioso dom da liberdade busca conteúdo capaz de completá-lo. Assim, se o amor é a resposta aos desvios da vontade, na presente existência, na beleza intencionada, encontramos razões justificadoras da possibilidade de vida feliz e plena, tanto quanto seja possível neste mundo. Entretanto, não esqueçamos da meta almejada, da beatitude prometida, onde, em perpétua e dinâmica alegria, gozaremos da Beleza inefável de Deus.

Conclusão

Mas, quem é o ser humano que pela vivência estética experimenta contentamento, sentido, plenitude? É um ser que, na unidade corpo e alma,

⁶¹ Nessa direção, considerando a contribuição específica da música, tão querida pelo filho da África Latina, J. MASSI - B. MASSIN, *História da música ocidental*, trad. Ângela Ramalho Viana, Carlos Sussekind, Maria Teresa Resende Costa, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1997, p. XIX afirmam: Na medida em que nossa civilização torna-se mais abstrata, mais funcional, mais coletiva, mais programada [...] mais experimentamos a necessidade de multiplicar e aprofundar os recursos de nossa fantasia e de nossa singularidade. [...] A música tem o poder, duplo e singular, de nos desligar de todos os entraves externos e de nos ligar ao devir do universo, através de nosso próprio âmago. Ela não se opõe à nossa civilização; permite-nos viver nela na liberdade, que é sempre preciso reconquistar, de nossas ternuras e nossos sonhos, nossos desejos e nossos ímpetos". A música, sem dúvida alguma, pela contemplação suscitada, é capaz de ajudar-nos na superação da fragmentação pelo seu poder unitivo, admiravelmente.

percepciona as coisas sensíveis, interpretando-as segundo critérios inteligíveis. Dotado de sentidos externos, sentido interno e faculdades espirituais, age, desde a unidade que é, intencionando e interpretando a beleza em suas múltiplas manifestações: sensíveis e inteligíveis.

Portador de inteligência, memória e vontade, essa trindade da mente, é dotado dessa faculdade ativa chamada vontade⁶². A vontade, na unidade com a inteligência e a memória, é a faculdade que intenciona os entes sensíveis, recorda, relaciona ideias, interpreta os dados percebidos. E, se cada uma das faculdades está presente em todas as atividades de uma só mente, compete, no entanto, à vontade, orientar tanto a memória quanto o intelecto. Em consequência, seja no processo sensorial, quando a alma ativamente percebe através do corpo ⁶³, ao qual está inseparavelmente unida, seja no processo da recordação ou na ação do conhecimento, a vontade é a faculdade motivadora que move as outras faculdades⁶⁴.

A experiência estética ou ação estimativa estética, portanto, é atividade do homem integral, corpo e alma, na unidade das suas faculdades pelas quais relaciona-se com o mundo e interpreta a beleza intencionada. É, sublinhamos, atividade intencional, marca da liberdade e sinal do primado da consciência na percepção, no conhecimento e na vivência estética. Consciência, que podemos dizer, é o lugar da luz, pela qual, as belezas sensíveis são interpretadas e oferecidas em louvor ao seu autor.

E se os critérios de interpretação estética estão acima de uma razão finita e mutável, identificando-se com as formas exemplares (*species*) pelas quais o mundo foi criado e é providentemente sustentado (pelo governo providente dos números), contudo, o critério último da estimação estética é não-predicável. Se tudo o que é, o é segundo a unidade, querendo permanecer na unidade (causa de sua existência e beleza), se tudo o que é, existe segundo a Perfeita Unidade, contudo, a Suma Unidade é Mistério. Se fosse predicável⁶⁵ não seria fundamento. Suma Unidade ou Sumo

⁶² Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trindade*, op. cit. X, X, 13.

⁶³ Cf. *Idem*, *La inmortalidad del alma* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Lope Ciruela, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1988, t. XXXIX, XVI, 25.

⁶⁴ Cf. *Idem*, *La Trindade*, op. cit. X, XI, 18.

⁶⁵ A Perfeita Unidade (Trindade) não é definível, tal qual o caráter não predicável do Uno de Plotino ou do Bem de Platão.

Princípio (dito também: Suma Verdade, Suma Vida, Sumo Bem) que se identifica com a *Perfeita Unidade*, a Trindade. Mistério indefinível, mas compreensível através de analogias. Trindade que, sendo relação, imprime ao ato de estimação estética o seu inconfundível caráter relacional, manifestando-se nas operações da mente, pelas quais o ser humano, ao apreciar o belo, une humano, divino e cósmico.

A estimação estética, por fim, é ação radicada no tempo da interioridade, pois os sons exteriores são percebidos e unificados interiormente. Considerada a definição de música: ciência da boa modulação, os sons exteriores são intencionalmente ordenados e decodificados segundo esforço da consciência. Ao mesmo tempo, encontramos na música, na metáfora da canção inacabada, compreensão de uma existência pessoal em tensão de completude apta a ser estendida à história de todos os seres humanos. Se somente compreendermos a canção quando da sua completa execução (ver movimento de *atentio*, *distentio*, *intentio*), da mesma maneira, somente entenderemos nossas existências individuais quando elas se completarem, só entenderemos a história quando do seu epílogo escatológico.

A arte, em especial a música, metáfora da vida, expressão de uma liberdade em busca de plenitude, liberdade que busca na *ordo dilectio*⁶⁶ sentido e orientação, nos envia ao belo e ao cuidado, pois aquele que ama cuida todas as expressões da beleza, consciente de que essas manifestações nos enviam, falam e evocam seu autor. O esteta⁶⁷ encontra na experiência estética oportunidade de cultivo da sensibilidade, inteligência e vontade, vivência do Belo que envia ao silêncio pois está radicada no Mistério.

Os artistas, finalmente, criadores das belas-obras-de-arte, descobrem-se a serviço da arte⁶⁸ e comprometidos com o Sumo Belo. Assim, tanto o apreciador quanto o artista, estetas, sublinhamos, estão a serviço do Belo. Estar a serviço do Belo significa estar disponível ao cuidado do mundo, expressão do divino misteriosamente manifesto como beleza.

⁶⁶*Ordo Dilectio* ou deleite (fruição) segundo a Ordem do Amor que procede – via beleza – da Perfeita Unidade (Trindade).

⁶⁷ Esteta são todos os seres humanos.

⁶⁸ Ou da manifestação da beleza.

A obra de arte, portanto, é bela manifestação da verdade no mundo ⁶⁹, possibilidade de reconhecimento de si mesmo, epifania, tal qual a criação, de Deus. Cada ser humano, destacamos, é um hermeneuta do Belo percebido na criação e nas belas-obras de arte. E como estetas, nós, os humanos, somos convidados a cultivar essa dimensão da existência, essencial à nossa completa realização. O belo manifesto no mundo, radicado no mistério, manifestação do eterno no tempo, em suma, convida, especialmente, ao cultivo de si e ao solidário cuidado do mundo.

Referências

Básica

AGUSTÍN, San, *Contra los Académicos* in *Obras completas de San Agustín*, 4. ed., bilingüe, trad. Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1971, t. III, pp.2-200.

_____. *Las confesiones* in *Obras completas de San Agustín*, 9. Ed. Bilingüe, trad. Angel Custodio Vega, La Editorial Católica, Madrid 2005, t. II.

_____. *La ciudad de Dios* in *Obras completas de San Agustín*, 2. ed., trad. José Moran, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1964, t. XVI. Libros I-XII.

_____. *La ciudad de Dios* in *Obras completas de San Agustín*, 2. ed., trad. José Moran, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1964, t. XVII Libros XIII-XXII.

_____. *Comentário aos Salmos*, trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo de Caxambu, Paulus, São Paulo 1997.

_____. *De la cantidad del alma* in *Obras completas de San Agustín*, 4. ed., trad. Eusebio Cuevas, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1951, t. III, pp. 523-665.

_____. *De la doctrina cristiana* in *Obras completas de San Agustín*, 2. ed., trad. Balbino Martin, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1969, t. XV, pp. 43-285.

_____. *Del libre albedrío* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, 1951, t. III, pp. 235-521.

_____. *La inmortalidad del alma* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Lope Ciruela, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1988, t. XXXIX, pp. 4-46.

⁶⁹Ver, nesta perspectiva, L. E. HINRICHSEN, "Meditação sobre a Origem da Obra de Arte". *Cadernos da ESTEF*, 43-2 (2009) 60-70.

_____. *La música* in *Obras completas San Agustín*, trad. Alfonso Ortega, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1988, t. XXXIX, p. 49-361.

_____. *Diálogo sobre a ordem*, trad. Paula Oliveira e Silva, rev. Paulo Farmhouse Alberto, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, Lisboa, 2001, 266p.

_____. *Las retractaciones* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, 1995, t. XL.

_____. *La Trinidad* in *Obras completas de San Agustín*, 2. ed., trad. Luís Arias, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1956, t. V.

_____. *Ochenta y res cuestiones diversas* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1995, t. XL.

_____. *Los soliloquios* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Victorino Capánaga, La Editorial Católica, Madrid 1957, t. I, pp. 399-621.

_____. *De la verdadera religión* in *Obras completas de San Agustín*, trad. Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1956, t. IV, pp. 1-258.

_____. *De la vida feliz* in *Obras completas de San Agustín*, 3. ed., trad. Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1957, t. I, pp. 617-672.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, trad. Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

PLOTINO, *Enneadi*, trad. Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano 2000.

Geral

BODROZIC, I., *La numerologia in Sant'Agostino*, Lateranensis / Augustinianum, Roma 2002.

BROWN, Peter, *Santo Agostinho. Uma biografia*, trad. Vera Ribeiro, Record, Rio de Janeiro 2005.

CARVALHO, Mario Santiago de, "Introdução e notas", in SANTOAGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, trad. Mario Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa 1988, pp.9-17 / pp.91-107.

DE BRUYNE, E., *Historia de la estética: la antigüedad griega y romana*, trad. Armando Suarez, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1963. t. I, 486p.

_____. *La antigüedad cristiana. La Edad Media*, trad. Armando Suarez, La editorial Católica / BAC, Madrid 1963. t II, 776p.

FITZGERALD, Allan D. (ed.), *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, Wm. B.

Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1999.

HAMAN, H., *Santo Agostinho e seu tempo*, trad. Álvaro Cunha, Edições Paulinas, São Paulo 1989.

HEIDEGGER, Martin, *O conceito de tempo*, trad. Irene Borges-Duarte. Fim de Século, Lisboa 2003.

HINRICHSEN, Luis Evandro, *Deus Modulator. Santo Agostinho: o itinerário estético da interioridade* (Dissertação de Mestrado em Filosofia – PUCRS), Porto Alegre, 2000. 111 p.

_____. "A dimensão formativa do Belo. O lugar da vivência estética na epistemologia do *De ordine*" *Civitas Augustiniana*, 2 (2012), 37-51.

_____. "Meditação sobre a origem da obra de arte". *Cadernos da ESTEF*, 43-2 (2009) 60-70.

KANDINSKY, W., *Do Espiritual na Arte*, trad. Álvaro Cabral, Martins Fontes, São Paulo 1990.

MAMMÍ, L., *Santo Agostinho, o tempo e a música*. (Tese de Doutorado em Filosofia - USP) São Paulo, 1998. v. I. 217p. / v. II 215p.

_____. *Deus Cantor*, in *Artepensamento*, Companhia das Letras, São Paulo 1994, pp. 43-58.

_____. "*Stillae Temporis*, Interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2", in PALACIOS(org.), *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002.

MARROU, H.-I., *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, Bocard Éditeur, Paris 1938.

_____. *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*. Bocard Éditeur, Paris 1949.

MASSI J. - MASSIN, B., *História da música ocidental*, trad. Ângela Ramalho Viana, Carlos Sussekind, Maria Teresa Resende Costa, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1997.

OLIVEIRA e SILVA, Paula, "Introdução e notas complementares" in SANTOAGOSTINHO, *Diálogo sobre a ordem*. trad., int. e notas Paula Oliveira e Silva; Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Casa da Moeda, 2000, p. 13-81 / pp. 235-263.

SARAIVA, F. R. dos Santos, *Novíssimo dicionário latino português*, 10. ed., Livraria Garnier, Belo Horizonte 1993.

SOUZA NETTO, Francisco B., "Tempo e memória no pensamento de Santo Agostinho", in P. M. PALACIOS(org.), *Tempo e razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. Loyola, São Paulo 2001.

SVOBODA, Karel, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, trad. Luís Rey Altuna, Editorial Augustinus, Madrid 1958.

UÑA JUAREZ, A., *Cántico del universo. La estética de San Agustín*, Complutense, Madrid 2000.

VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas*, trad. Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1965.

PSICANÁLISE E RELIGIÃO: DIÁLOGO E FISSURAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-41>

*Evilazio Francisco Borges Teixeira*¹

Um pensamento me sacode. É a primeira vez na vida que experimento a verdade daquilo que tantos pensadores ressaltaram como a quintessência da sabedoria, por tantos poetas cantada: a verdade de que o amor é, de certa forma, o bem último e supremo que pode ser alcançado pela existência humana. Compreendo agora o sentido das coisas últimas e extremas que podem ser expressas em pensamento, poesia – e em fé humana: a redenção pelo amor e no amor! Passo a compreender que a pessoa, mesmo que nada mais lhe reste neste mundo, pode tornar-se bem-aventurada – ainda que somente por alguns momentos – entregando-se interiormente à imagem da pessoa amada. Na pior situação exterior que se possa imaginar, numa situação em que a pessoa não pode realizar-se através de alguma conquista, numa situação em que sua conquista pode consistir unicamente num sofrimento reto, num sofrimento de cabeça erguida, nesta situação a pessoa pode realizar-se na contemplação amorosa da imagem espiritual que ela porta dentro de si da pessoa amada.²

Introdução

Freud, juntamente com Marx e Nietzsche, compõe a trilogia dos chamados “mestres da suspeita”, de modo especial, por meio das críticas que estes pensadores teceram sobre a religião, embora dos três, o pai da psicanálise foi o mais contundente dentre eles. Este trabalho pretende abordar, justamente, esta relação entre Freud e a religião, e seu interesse pela mesma. O pensamento freudiano pode ser considerado a crítica mais desconstrutiva que a religião já sofreu, ou seja, a crítica freudiana é mais radical do que seus predecessores. Por outro lado, poderia se dizer que Freud

¹ Reitor da PUCRS. Professor do PPG em Teologia da PUCRS. Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Itália. Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Santo Tomás de Aquino, Itália.

² FRANKL, Vitor E. *Em busca de sentido*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. p. 43.

foi um ateu “apaixonado” pela religião. Basta dizer que na sua biblioteca em Londres foram encontradas três bíblias, aquela da família, embora incompleta, teria sido um presente do pai; um exemplar completo da segunda edição da bíblia de Phillipson, de 1858, e uma edição da Bíblia de Lutero de 1904. Um outro dado, não menos curioso, segundo Théo Pfrimmer³, é que nas obras do Pai da Psicanálise, incluindo suas correspondências e as atas das sessões da Sociedade Psicanalítica de Viena, aparecem em torno de 400 citações bíblicas, e dentre os 39 livros do Antigo Testamento, Freud cita 26, deixando a entender que era um bom conhecedor dos textos bíblicos.

A formação religiosa de Freud, segundo Ricardo Torri de Araújo⁴, remonta sua história familiar. Filho de Jacob Freud (1815-1896), e Amália Nathanson (1835-1930), tanto o pai, quanto a mãe foram educados dentro do judaísmo ortodoxo com forte influência daquilo que se denominou a corrente do hassidismo, marcadamente influenciado pelo misticismo popular judaico. Num dado momento de suas vidas Jacob e Amália abandonam a ortodoxia religiosa Judaica, influenciados pela Hascalá, uma espécie de “iluminismo” ao interno do judaísmo, um movimento liberal que se opunha à ortodoxia. Tratava-se de um movimento reformista, que colocava em xeque as tradições judaicas, por meio de uma reinterpretação global de suas tradições, reivindicando uma série de mudanças doutrinárias. Este movimento reformatório deu origem a um judaísmo secularizado, liberal, que prescindia de Deus, de qualquer misticismo, reduzindo-se à ética e despido de qualquer cerimonialismo. Ao mudar-se para Viena, em 1859, a família não apenas adapta-se a uma nova cultura, agora cosmopolita, como também abandona a observância judaica ortodoxa.

No que diz respeito a Sigmund, nome de origem “Sigismund”, em homenagem a três reis poloneses favoráveis aos judeus, fala-se que foi circuncidado no oitavo dia após seu nascimento em 6 de maio de 1856, cumprindo religiosamente o preceito da religião judaica. Ao mudar de nome, Freud, não renuncia a sua identidade de judeu,

³ PFRIMMER, Théo. *Freud, leitor da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994.

⁴ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 12-19.

mas sim, a religião judaica, ou seja, embora fosse adverso ao judaísmo como religião, Freud não abdicou a sua identidade judaica.

Do ponto de vista teórico, é numa carta endereçada da FlieB, do dia 12 de dezembro de 1897, que Freud faz menção ao fato religioso pela primeira vez. Referente as suas obras alguns autores aludem o *Futuro de uma ilusão*⁵, como o texto mais elucidativo da crítica freudiana à religião, enquanto outros encontram em *Totem e tabu*⁶ e mesmo *Moisés e o monoteísmo*⁷, como sendo seus trabalhos mais importante sobre a temática religiosa. Nessas duas últimas obras Freud ocupou-se do aparecimento do totemismo, considerado como a primeira religião da história humana; na segunda procurou explicar o surgimento do monoteísmo mosaico, herdado, por sua vez, pelos cristãos. O que é religião? Para Freud, o fato religioso pode ser pensado de duas maneiras: como uma neurose e como uma ilusão. Por exemplo, em *Totem e Tabu*⁸, compara a religião a uma neurose e com base em sua origem edipiana, o complexo de Édipo, estaria também na origem do fenômeno religioso.

Em *O futuro de uma ilusão* Freud⁹ afirma que não pretendia se manifestar sobre a verdade ou a falsidade das crenças religiosas. Trata-se de uma investigação que não pretende uma posição fechada a respeito da verdade ou não das doutrinas religiosas, mas lhe bastava reconhecer em sua natureza psicológica como ilusões, entendendo ilusão como uma crença motivada pelo desejo.

Neste trabalho, o método a ser utilizado será uma pesquisa bibliográfica de algumas obras de Freud que abordam de modo específico o tema da religião, bem como de alguns intérpretes que discutiram e trabalharam sobre o tema. O resultado que se espera é que este trabalho contribua para o aprendizado, sem ser exaustivo e

⁵ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

⁶ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

⁷ FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 23).

⁸ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

⁹ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

definitivo e sobretudo, possa colocar algumas luzes neste diálogo, que é tão importante e atual.

1 Psicanálise e religião

Utilizando uma expressão de Carlos Domingues Morano¹⁰, numa de suas obras, *Crer Depois de Freud*: "A psicanálise veio de algum modo transgredir as fronteiras entre o normal e o patológico". E quando refere, esta "transgressão, ou mesmo "invasão", tem a ver com todas as áreas do saber, desde a arte, a filosofia, a religião, a literatura e as ciências em geral. Dito de outro modo, seja um sistema filosófico, uma criação artística, uma prática religiosa, seguem um caminho análogo àquele que conduz à histeria, à neurose e mesmo à paranoia.

A psicanálise, na verdade, toca o coração de um modelo antropológico em vigor, colocando-o em xeque, e abalando profundamente o modo como o ser humano vinha sendo pensado até então. Freud, nas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*¹¹, fala que ao longo dos séculos, o ingênuo-amor-próprio do homem foi submetido a dois grandes golpes, ambos desferidos pela ciência, tendo em Copérnico e Darwin seus precursores. O primeiro que rompe com o modelo geocêntrico, afirmando que a terra não é o centro do universo "[...] mas do diminuto fragmento de um sistema cósmico de uma vastidão que mal se pode imaginar."¹². O segundo golpe, tendo Darwin como seu "algoz", Wallace e seus predecessores destitui o homem de um lugar supostamente privilegiado na criação, colocando-o como mais um membro do reino animal. Entretanto, nas palavras de Freud, o terceiro golpe e o mais violento e que coloca por terra a megalomania humana afirma que o ego "[...] não é senhor nem mesmo em sua própria casa [...]"¹³, devendo contentar-se com informações escassas do que acontece em sua mente. Nos dizeres de Carlos

¹⁰ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 25.

¹¹ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 16).

¹² FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 16). p. 292.

¹³ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 16). p. 292.

Dominguez Morano ¹⁴, “[...] o inconsciente, como ordem excluída de nosso conhecimento, vontade e controle, nos habita e nos determina, sem que possamos chegar a conhecer, em suas justas dimensões, nem seu *quando* nem seu *de que modo*.”.

2 A religião como uma ilusão

Freud em uma de suas obras intitulada *O Futuro de uma ilusão*, já no início do item III, parte de uma pergunta inquietante. “Em que reside o valor peculiar das ideias religiosas”?¹⁵, deixando a entender que tem a ver com o desespero do homem, devido a hostilidade para com a civilização, devido as renúncias do instinto que ela exige. Sua origem psíquica, aquela da religião, é uma ilusão, que remonta aqueles desejos mais ancestrais da humanidade, onde a sua força reside na força do seu desejo

Embora a religião tenha desempenhado um importante serviço para o surgimento da civilização, e seria insensato abolir a civilização, sob pena de uma volta a um estado de natureza, que apesar de não exigir restrições aos instintos seria muito difícil de suportar, ainda assim, no que se refere ao domínio dos instintos, não são ainda o suficiente, uma vez que a religião não conseguiu realizar o “sonho” da maioria da humanidade que é aquele da felicidade. “[...] os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade.”¹⁶. Dito em outras palavras, utilizando uma expressão hobbesiana, *Homo Homini Lupus*. – Homem como um lobo do homem. A psicanálise mostra que as funções psíquicas e sociais que se relacionam com a religião, são variadas e profundas. “[...] o inconsciente e seus conteúdos pulsionais constituem por essência o recaiado, o que deve ser recaiado, como

¹⁴ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 27.

¹⁵ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21). p. 25.

¹⁶ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21). p. 117.

possibilidade mesma de nosso ser e discorrer consciente. Relacionar a religião com isso não poderia deixar de mobilizar todo tipo de resistências.”¹⁷.

A tentativa de Freud¹⁸, portanto, vai ser aquela de demonstrar que as ideias religiosas surgem como defesa contra a força superior e esmagadora da natureza que juntamente com este desamparo de base, acrescenta-se o anseio do homem “pelo pai e pelos deuses”, mantendo uma espécie de tríplice missão, quais sejam: “[...] exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.”¹⁹.

Para Freud²⁰, a religião, portanto, é uma ilusão, enquanto expressão dos desejos mais ancestrais da humanidade, aquele de superar o desamparo, por meio da satisfação da necessidade de proteção – através do amor – que embora personificada na figura do pai, o que temos é a continuidade do desamparo, fazendo-se necessário um pai mais poderoso, neste caso um deus, uma vez que a vida é demasiada árdua, nos jogando constantemente na parede de sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A religião seria, na visão do Pai da Psicanálise, “[...] a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.”²¹.

Segundo Carlos Domingues Morano²²,

Não será contornando a realidade por intermédio de ilusões nem a transformando de modo delirante que o homem conseguirá conquistar um grau suficiente de bem-estar e controle racional de suas pulsões. Essa tentativa deve ser confiada à ciência e à técnica, nunca à religião.

¹⁷ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 83.

¹⁸ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21). p. 31.

¹⁹ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21). p. 27.

²⁰ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

²¹ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21). p. 53.

²² MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 71.

Freud parece demonstrar um grande otimismo para com a ciência e a técnica, como condição de possibilidade de conhecimento e solução dos problemas da humanidade. Passados mais de cem anos de psicanálise, e se olharmos os fundamentos da condição humana, pode-se dizer que a ciência, mesmo em nossos dias, não sabe, na realidade tanto quanto pretende ou afirma saber. A ciência não é apenas falível, como também, não obstante, frustra as expectativas no que se refere ao que é mais profundo e elevado na experiência humana. Por outro lado, a psicanálise ao trabalhar pela via do simbólico, renuncia a pretensão de compreender rápido demais, como algo dado, um dogma que já está posto. Não se trata, portanto, de indicar o caminho, mas questionar o caminho por onde o analisando deseja seguir e a sua responsabilidade em segui-lo.

3 Religião como uma neurose obsessiva

A psicanálise revela que, desde a perspectiva do desejo, o âmago mais profundo do homem é habitado de carência, que nada nem ninguém pode preencher, que em meio a inúmeras fantasias sempre disposta a renascer.

Dois modelos relevantes na interpretação freudiana da manifestação religiosa têm a ver com a neurose e o sonho, onde o tema inicialmente vem associada a neurose histérica, jogando a favor de um querer consciente e repressor. "A religiosidade apresenta-se, então, como um importante oponente do mundo dos desejos e pulsões do indivíduo e, conseqüentemente, como um fator que muitas vezes desempenha um papel decisivo na causalidade das neuroses."²³

Para Freud, a natureza da religião vem definida de duas maneiras; ela é uma neurose e uma ilusão. A religião contribui para a repressão sexual, origem da etiologia das neuroses. Há uma considerável semelhança entre os rituais do neurótico obsessivo e as práticas do homem piedoso. "[...] Trauma, recalque, latência e retorno do recalado: esse é o mecanismo da neurose, essa é também a lógica da religião."²⁴.

²³ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 35.

²⁴ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas,

O ensaio *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), primeiro texto importante dedicado à temática da religião, Freud evidencia que os cerimoniais obsessivos e religiosos, não se distinguem, mas sim, são análogos. Ambos se caracterizam por intenso sentimento de culpa, onde tanto o neurótico quanto o homem religioso – se defendem mediante cerimoniais, ou seja, assumem um comportamento semelhante.²⁵

A neurose obsessiva deve ser considerada uma religião individual, ao passo que a religião se constitui uma neurose universal. Segundo o próprio Freud²⁶,

[...] A semelhança fundamental residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes; e a principal diferença residiria na natureza desses instintos, que na neurose são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto na religião procedem de fontes egoístas.

Segundo a interpretação de Ricardo Torri de Araújo²⁷,

[...] Como neurose, a religião está relacionada ao remorso pelo assassinato do pai primevo, ou seja, ela é uma tentativa de solucionar o problema do sentimento de culpa decorrente da ambivalência afetiva a respeito do pai. Como ilusão, a religião tem a ver com a nostalgia do pai protetor, isto é, ela visa a atender uma série de desejos humanos, em particular o desejo de proteção.

Mesmo reconhecendo a religião, como uma espécie de nostalgia do pai protetor, na perspectiva do fenômeno religioso, mais que uma ilusão, o Cristianismo sugere que podemos nos dirigir a Deus com corajosa confiança, para além da nostalgia de origem. A experiência religiosa gera leveza, simplicidade, humildade e alegria. Convida a mergulhar no chão da vida, assim como as raízes na obscuridade da terra para alcançar a seiva.,

2014. p. 67.

²⁵ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

²⁶ FREUD, Sigmund. *"Gradiva" de Jensen e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 9). p. 116.

²⁷ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 59.

4 Totem e Tabu

Freud em sua obra *Totem e tabu*²⁸, busca decifrar o significado e de onde se origina aquilo que em antropologia cultural se denominou “totemismo”. Esse termo remonta ao escocês John Fergunson McLennan (1827-1881), que despertou o interesse científico sobre o tema, que até então era visto como uma mera curiosidade. Segundo a interpretação de Ricardo Torri de Araújo²⁹,

O totemismo é uma forma de organização social, moral e religiosa primitiva. Supunha-se que essa fosse a primeira forma de organização social, moral e religiosa e que todos os povos tivessem atravessado essa etapa. O totemismo seria, pois, ponto zero, o marco inicial da civilização. Assim, descobrir sua origem equivaleria a revelar a origem mesma da cultura.

O Totemismo remonta ao totem que é considerado um antepassado ancestral comum do clã, é considerado também protetor e espírito guardião do mesmo. O Totem vem considerado ainda como a insígnia do clã, ele é pintado no corpo dos homens e representado nas armas que utilizam, além disso os membros do clã chamam a si mesmos pelo nome do totem, e sua vinculação é dada pela linhagem materna, dando a entender que um homem pertence sempre ao mesmo clã totêmico que sua mãe, e, em consequência suas irmãs. Dois tabus fundamentais caracterizam o totemismo: o totem protege os membros do clã, por sua vez, os membros do clã têm o compromisso de não matar, nem causar sofrimento ao totem.

O segundo tabu central é aquele da endogamia, onde os membros do mesmo clã não podem manter relações sexuais entre si, tampouco de se casar.

[...] Trata-se de uma ampla restrição sexual: um homem não apenas não pode manter relações sexuais com sua mãe e com suas irmãs; ele também não pode fazê-lo com

²⁸ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

²⁹ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 39.

quaisquer mulher de seu clã, mesmo com aquelas com as quais não tem nenhum vínculo de consanguinidade.³⁰

Outro elemento do totemismo é a chamada "refeição totêmica", que consiste numa cerimônia pública, onde compreende o sacrifício, no qual o animal totêmico é morto e devorado por todos os membros do clã; o luto: o animal é lamentado; e, por fim, o terceiro elemento aquele do festival, que se resume numa orgia sagrada onde tudo é permitido incluso as relações endogâmicas. Trata-se de uma ruptura anual onde os dois tabus são superados, aquilo que era determinadamente proibido vem praticado por todos.

De certo modo, segundo Freud, o animal totêmico substitui o pai, onde os sentimentos da criança se manifestam de modo ambivalente, assim como é objeto de afeição e admiração, é também objeto de ódio e aversão. O pai é hostilizado, e ao mesmo tempo temido pela criança. Referindo-se ao cristianismo, por exemplo, ele observa que o pecado original, foi cometido contra Deus Pai nos primórdios a história humana. Esse pecado foi redimido pelo sacrifício do Filho. Sua morte na cruz ocorreu para redimir o gênero humano. "O cristianismo é, desse modo, como o totemismo e as demais religiões, uma tentativa de apaziguar o sentimento de culpa relativa ao assassinato do pai primevo."³¹

Totem e tabu é uma obra chave elaborada por Freud³² sobre o tema da religião, onde o complexo de Édipo enquanto categoria antropológica se constitui numa estrutura básica universal, que aos olhos de Freud "[...] só faz atualizar o conflito com o pai, elevado agora à categoria de Deus; [...] o Deus da religião existiu um dia sobre a Terra na forma da carne mortal [...]"³³. Segundo Roudinesco e Plon³⁴ "[...] o complexo de Édipo, trazido à luz pela psicanálise, nada mais é, segundo Freud, do que a expressão dos dois desejos recalcados (desejo do incesto e desejo de matar o

³⁰ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 40.

³¹ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 45.

³² FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

³³ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 38.

³⁴ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Diário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, [2021]. p. 758.

pai.". Nessa obra, *Totem e tabu*³⁵, Freud discorre que os homens primitivos viviam no seio de pequenas hordas, onde eram submetidas ao poder despótico de um macho que tinha as fêmeas somente para si.

O fundador da psicanálise imagina um drama primordial, no qual um pai é assassinado e devorado por seus filhos, a morte deste pai ciumento e onipotente é uma espécie de pecado original e o fundamento das grandes instituições sociais, incluído a religião. Somente que este assassinato fracassou e deixou um grande vazio, uma vez que ninguém pode ocupar o lugar do pai, e, é exatamente este hiato que vai ser ocupado pela religião.

Na interpretação de Carlos Domingues Morano³⁶,

Desse lugar vazio, efetivamente, o pai morto recobrou existência, primeiro sob a forma do animal totêmico do clã, prosseguindo depois suas metamorfoses em heróis, deuses e demônios, para vir finalmente encontrar sua mais cabal ressurreição na figuração do Deus único judeu-cristão, o qual veio a expressar com mais luminosidade que qualquer outro Deus de outra religião a ressurreição do "protopai".

Neste sentido o cristianismo, através da doutrina do pecado original é o sistema religioso que melhor expressa a narrativa da morte do pai, que tornando necessária a morte do filho, expia a culpa original pela morte do filho.

Deus, portanto, se constitui na substituição do pai engendrada pela cultura religiosa, que por meio do impulso da culpa, fruto da nostalgia do pai, torna possível o engrandecimento do pai. "[...] a religião aparece no texto freudiano como uma das principais defesas que a cultura oferece diante da neurose."³⁷, onde não se faz necessário recorrer a psicopatologia religiosa para compreender a proximidade entre crença religiosa e delírio. De outra parte, o tema da onipotência ocupa um lugar importante na abordagem psicanalítica da religião. Por exemplo, onde entra a oração?

³⁵ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

³⁶ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 39.

³⁷ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 44.

Uma vez que a oração remonta sempre num diálogo, dentro desta perspectiva o que faz um sujeito que dirige-se a alguém que não vê, e que não responde, e que não se tem total convicção se ouve a nossa súplica. Tal tema dentro da psicologia é no mínimo arriscado, uma vez que “[...] a linha que separa a oração da pura fantasia delirante pode ficar muitas vezes pouco nítida.”³⁸

5 O ser humano não nasce religioso

Partindo do pressuposto que o ser humano, assim como na ética e na política, não nasce, mas se faz religioso, temos que superar a tendencia de reduzir Deus com a sua representação. A experiencia religiosa tem a ver com a aspiração humana sempre aberta à totalidade, ela está presente no psiquismo humano, representado pelos místicos, naquela imagem de um desejo profundo, de diluir-se no todo da divindade, aquilo que se denominou “sentimento oceânico”. Segundo Vergote³⁹, a psicologia clínica descobre nesse sentimento básico de integração, de inserção na totalidade do ser, a condição indispensável para o despertar na atitude religiosa.

Deste um ponto de vista crítico, pode-se concordar com Carlos Domingues Morano⁴⁰, o quanto é surpreendente, e, de certo modo, escandaloso a imaturidade e a fragilidade dos posicionamentos religiosos de algumas pessoas, que beira entre a ignorância e o fundamentalismo. Por meio de uma imagem inadequada e reducionista de Deus, corre-se o perigo de dirigir-se a ele como uma espécie de “tapa furo”, ou mesmo um “demiurgo” que deve organizar o universo em seu próprio benefício, assim como a criança pede ao adulto que estabeleça o mundo ao seu próprio prazer e favor. “O pai [...] se constitui como a imagem na qual a criança projeta a onipotência; uma onipotência que a princípio ela atribui a si mesma, até que a experiência a force a renunciar a esta crença.”⁴¹

Não obstante Deus é asfixiado pelas nossas leis, transformando nossos medos em leis divinas, um Deus controlador que na verdade não passa de desejos nossos mal contidos, que revela a ferida aberta de nosso narcisismo, um Deus que

³⁸ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 110.

³⁹ VERGOTE, Antoine. *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

⁴⁰ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

⁴¹ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 123.

ratifique nosso absolutismo perdido, e obscurantismo, um Deus que é manipulado pelas nossas motivações religiosas, e uma projeção de nossas culpas. Seria urgente libertar Deus da culpa para devolver sua vida, e então aí, talvez poderíamos redescobrir um Deus amoroso, que é também gozo, luta, prazer, menos exigente e insatisfeito. Um Deus liberdade, na relação com o qual não se precisa temer. Um Deus, que na verdade, plenifica todas as atividades humanas, ou seja, dá sentido ao nosso desejo abissal e primordial, aquele de sermos felizes.

Gay⁴² defende a tese de que a psicanálise é herdeira da tradição iluminista, e que se o ateísmo de Freud foi fundamental para a sua criação, o mesmo não vale para sua origem judaica. Freud possui um débito mais às culturas alemã e inglesa do que à cultura judaica. De outra parte, David Bakan⁴³ vai afirmar que ao criar a psicanálise Freud foi grandemente influenciado pelo pensamento místico judaico, em particular pela cabala. Há uma série de convergências entre a cabala e a psicanálise seja em matéria de doutrina, seja quanto ao método. Segundo esse autor, a psicanálise, é uma versão secularizada do misticismo judaico; noutras palavras, é o misticismo judaico sistematizado e desprovido dos seus elementos sobrenaturais. "Freud, em suma, é uma espécie de cabalista secularizado". Ou seja, Freud tinha consciência da influência da tradição judaica na psicanálise, alguns elementos comprovam isso como: a concepção do ser humano como bissexual, a questão do incesto, a etiologia sexual da neurose, a teoria do recalque, a associação livre, o tema da sublimação, a numerologia, a interpretação dos sonhos, a transferência, e tantos outros aspectos da psicanálise, em suas devidas proporções, podem ser encontradas na tradição judaica. Segundo Haddad⁴⁴, a semelhança entre psicanálise e o Tamud salta aos olhos, somente que se o objeto de um é a Bíblia, o do outro será o inconsciente. Ainda segundo o autor nominado acima uma série de convergências estão presentes em ambas, assim como: questões ligadas ao narcisismo, a loucura, a melancolia, a corporeidade, a sexualidade infantil, etc.

⁴² GAY, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

⁴³ BAKAN, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Boston: Beacon Press, 1975.

⁴⁴ HADDAD, Gérard. *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1992. (Coleção Psicologia Psicanalítica).

Para Freud, a religião é uma neurose a ser curada e uma ilusão a ser dissipada. Isso devido ao complexo paterno, que envolve um sentimento de culpa dada ambivalência afetiva em relação ao pai, bem como a nostalgia de proteção deste mesmo pai. A religião, portanto, tem a ver com uma neurose e uma ilusão. Sua finalidade é proteger o homem da hostilidade, tornar seu destino mais palatável, amenizar os sofrimentos da vida. Enquanto ilusão o futuro da religião será aquele de desaparecer, dando lugar a um novo tempo aquele da era científica.

6 Crítica à Freud com relação a religião

Um elemento notável foi a relação de Freud e o padre Schmidt, embora não tenham se encontrado pessoalmente referiam-se um ao outro. O padre Verbita Wilhelm Schmidt (1868-1954), foi um cientista de renome internacional, professor da Universidade de Viena um dos maiores etnólogos do seu tempo. Sua tese central é que a maioria - se não a totalidade - dessa sociedade é monoteísta, possuindo um conceito de Deus que serve de fundamento para a sua moralidade. O início da religião consiste na crença de um Deus supremo, que mais tarde de monoteísta migra para o politeísmo. Esse padre da congregação do Verbo Divino rejeita *Totem e tabu* servindo-se dos argumentos do antropólogo norte-americano Alfred Louis Kroeber (1876-1960). Seguindo as pegadas do padre Schimidt segundo a interpretação de Ricardo Torri de Araújo⁴⁵,

[...] A tese freudiana de que a comunhão cristã remonta ao banquete totêmico – que, por sua vez, celebra o assassinato do pai primevo – é rechaçada com forte indignação. A origem que Freud atribui à sociedade, à moral e à religião é reputada revoltante. Em sua crítica, Schmidt inclui “O futuro de uma ilusão” e estabelece uma inesperada associação entre a psicanálise e o marxismo.

Rudolf Allers (1883-1963), em 1940 escreveu uma obra intitulada *The successful error*⁴⁶, editada posteriormente sob o nome de *What's wrong Whith Freud?*

⁴⁵ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 77.

⁴⁶ ALLERS, Rudolf. *The successful error: a critical study of freudian psychoanalysis*. New York: Sheed

foi discípulo de Freud, trabalhou durante treze anos com Adler e teve como discípulo Victor Frankl (1905-1997). Aos seus olhos as hipóteses de *Totem e tabu*⁴⁷, não passam de divagações, beirando à ficção. Nas suas conclusões Freud chega ao nível de "fanático", e suas conclusões são "fantásticas".

Segundo Torellò⁴⁸, a concepção freudiana de cultura – incluindo moral e religião, segundo esse autor o "Futuro de uma ilusão" é o livro onde estão os "maiores erros de Freud". Por outro lado, na visão de Plé, em sua obra *Freud e la religion*⁴⁹, argumenta a abordagem de Freud em relação à religião, tem a ver com um problema pessoal do mesmo, independente da psicanálise em si. Por outro lado, a abordagem do Pai da psicanálise pode ter um efeito "purificador" para aqueles que professam a fé em Deus. Temos, portanto, na interpretação de Ricardo Torri de Araújo⁵⁰, três abordagens: psicanálise e religião como sendo irreconciliáveis; como sendo compatíveis; e por fim, psicanálise e religião como possibilidade de diálogo, porém, sem acordo. Na opinião de Freud, psicanálise e religião não se coadunam. Referindo-se ao catolicismo, escreve em sua obra *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos*, (1937-1939)⁵¹, sobre a desconfiança do catolicismo com relação à psicanálise, e isso não sem razão.

7 Divergência entre psicanálise e religião

Na interpretação de Ricardo Torri de Araújo⁵², dito em outras palavras, a divergência entre psicanálise e religião se dá pelo fato de que se a primeira se coloca do lado do desejo, a segunda se põe ao lado da promessa, uma faz análise, a outra síntese, a psicanálise desliga, a religião liga, uma aborda o inconsciente, a outra o eu.

& Ward, 1940.

⁴⁷ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

⁴⁸ TORELLÒ, J. B. *Psicanálise ou confissão?* Lisboa; São Paulo: Aster; Herder, 1967. (Éfeso, 57).

⁴⁹ PLÉ, Albert. *Freud e la religion*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

⁵⁰ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 119.

⁵¹ FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 23).

⁵² ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 123.

Se a psicanálise se interessa no descentramento do sujeito, a religião se foca no seu centramento. Se a psicanálise conduz o sujeito a confrontar-se com o desamparo, a religião, em contrapartida, oferece proteção. Por outro lado, nas palavras de Zilboorg, “[...] ser um indivíduo religioso e professar uma religião não exclui a prática da profissão de psicanalista.”⁵³. Nesta mesma direção, ainda na década de sessenta, parece estar o pensamento de Gastão Pereira da Silva⁵⁴ quando afirma que: “De tudo quanto vimos dizemos até aqui, podemos concluir que a Psicanálise e religião não se contradizem. Não são, de modo algum, incompatíveis, ou antagônicas, como pensam ainda alguns, por incompreensão, ou por intolerância.”.

Não é algo trivial julgar com neutralidade a crítica de Freud à religião. Se se um lado, não se trata de um muro intransponível, onde não se possa superar e dialogar, de outra parte, o pensamento de Freud sobre a religião não se pode admitir sem nenhuma crítica. Alguns elementos a serem considerados, um deles é aquele que vários autores argumentam que a incredulidade de Freud em relação a Deus tem a ver com uma motivação pessoal, originados por condicionamentos na infância, ou seja, “Por trás do argumento freudiano sobre a religião está Freud, o homem, e por trás de Freud, o homem, com os seus preconceitos, crenças e convicções espreita a sombra de Freud, a criança.”⁵⁵.

Exemplo que elucida isso remonta à baba católica de Freud, Resi Witteck que deixou marcas muito negativas com relação a religião, devido o tom ameaçador do “fogo do inferno”, e mesmo a morte de seu irmão Julius quando Freud tinha 1 ano e meio de idade. E, por fim a sua relação com o pai e sua mãe. Citando Racker, Ricardo Torri de Araújo⁵⁶ complementa que: “[...] Freud sentiu-se culpado, passando a sofrer angústia de castração e a sentir a necessidade de oferecer uma reparação. [...] A negação freudiana da existência de Deus seria, pois, uma expressão da sua revolta contra o pai.”. Segundo Ana Maria Rizzuto⁵⁷, o ateísmo de Freud remonta ao fracasso

⁵³ ZILBOORG, Gregory. *Psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 1969. p. 244.

⁵⁴ SILVA, Gastão Pereira da. *O ateísmo de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966. (Divulgação Cultural. Psicologia). p. 95.

⁵⁵ MEISSNER, W. W. *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven; London: Yale University Press, 1984. p. 64. Tradução nossa.

⁵⁶ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 155.

⁵⁷ RIZZUTO, Ana Maria. *Por que Freud rejeitou Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo, Loyola, 2001.

de todos os seus objetos primários como sua mãe, sua ama, e seu pai. Freud estava sozinho no mundo, a escolha que lhe restava era aquela de ficar "sem Deus". Ainda, para Vergote⁵⁸ – que se descreve como um "velho professor de psicologia da religião" – boa parte dos problemas entre a psicologia e a religião resulta de mal-entendidos epistemológicos.

8 Existe Deus?

A discussão sobre a existência ou não de Deus ainda joga uma importância absoluta. Estudiosos dos mais diferentes campos de atuação, e dos mais longínquos rincões continuam atraídos por ela, e ultrapassa as fronteiras epistemológicas das ciências, inclui a psicanálise.

Segundo Ricardo Torri de Araújo⁵⁹,

[...] A psicanálise não tem nada a dizer sobre se Deus existe ou não. A existência efetiva de Deus, a verdade objetiva da religião, a realidade ontológica de Deus, o valor de verdade das crenças religiosas, a verdade última da fé - nada disso pertence à psicanálise, a psicanálise não sabe nada disso.

A dimensão do transcendente é inacessível ao escopo da ciência. Não é possível comprovar cientificamente a existência de Deus, nem menos a sua inexistência. Parafraseando Wittgenstein⁶⁰, "Deus não se revela no mundo". Desta forma a psicanálise, como ciência deve silenciar sobre qualquer discurso sobre a existência ou não de Deus. Não sendo uma questão científica, cabe à filosofia e teologia discuti-la. Por outro lado, se não cabe ao psicanalista falar de Deus enquanto tal, cabe-lhe sim falar de Deus enquanto realidade da *psique*.

O ateísmo se constitui não somente pela falta de uma crença, mas ele se constitui numa crença pela via negativa., aquela da inexistência de Deus. Onde há crença, há também desejo, portanto, a negação de Deus pode dar guarida ao desejo

⁵⁸ VERGOTE, Antoine. *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

⁵⁹ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 166.

⁶⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trbner & Co., 1922. p. 89. Tradução nossa.

da morte do pai. Segundo Pfister, o ateísmo pode muito bem ser “[...] uma forma disfarçada de assassinato do pai.”⁶¹. Aqueles que brigam com Deus podem estar reencenando na esfera religiosa a luta edipiana que não conseguiram vencer em casa. “[...] Se o ateísmo, assim como a crença religiosa, também é condicionado pelo desejo, isso significa que também ele, e não apenas a fé, tem um caráter ilusório. O ateísmo realiza um desejo edipiano, o da inexistência do pai, sendo, pois, no sentido freudiano, uma ilusão.”⁶².

Importante salientar que Deus não surge na psique humana de modo espontâneo, não se trata de um processo direto e natural, tampouco instintivo. O ser humano não é nem nasce religioso, ele se torna e para que isso aconteça as figuras materna e paterna são essenciais. O relacionamento com a alteridade que chamamos o “Outro” é consequência do relacionamento que estabelecemos com os outros, começando com os pais, neste sentido, a imagem primitiva da criança com os pais vai condicionar e configurar as imagens e representações que temos sobre Deus.

A objeção levantada por Freud de que a religião tem um caráter neurótico, uma espécie, de neurose obsessiva universal da humanidade, não de todo absurda, uma vez que comumente a religiosidade apresenta facetas obsessivas, basta ver os diversos movimentos fundamentalistas de toda ordem, presentes nos mais variados grupos religiosos. Na visão do pastor Pfister, uma versão disso que estamos dizendo estaria presente no farisaísmo judaico, e, no âmbito do cristianismo a Igreja católica representa o símbolo dessa obsessão neurótica. A objeção de Freud, portanto, não é gratuita.

Para Jung, porém, “[...] a religião não é neurótica nem neurotizante; a falta dela é que faz o homem adoecer; a prática da religião, por sua vez, é terapêutica, tem efeitos curativos. Frankl assumiu uma posição semelhante.”⁶³. Na perspectiva de Jung⁶⁴, desde a sua experiência na clínica, dentre todos os seus pacientes que se

⁶¹ PFISTER, Oskar. L'illusion d'un avenir. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, t. 41, n. 3, p. 503-546, mai-juin 1977. p. 513. Tradução nossa.

⁶² ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 201.

⁶³ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 226.

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. *Modern man in search of a soul*. San Diego; New York; London: Harcourt Brace

encontravam na segunda metade da vida – acima de 35 anos, sem exceção, todos buscavam encontrar uma perspectiva religiosa na vida. A enfermidade desses pacientes se dava devido a perda daquilo que as religiões vivas proporcionavam aos seus seguidores. Recuperar, portanto, a perspectiva religiosa era condição para a cura.

Conclusão

“No dia 9 de fevereiro de 1909, Freud escreveu a Pfister: ‘Em si, a psicanálise não é nem religiosa nem irreligiosa. É um instrumento imparcial, o qual pode ser usado por religiosos e leigos, desde que seja unicamente a serviço dos sofredores’.”⁶⁵

*O mal-estar na civilização. O futuro de uma ilusão*⁶⁶, à análise do processo de gestação cultural, o recalçamento das pulsões se apresenta como o motor da origem da civilização, deduz que a felicidade é uma aspiração irremediavelmente condenada ao fracasso. Diante da dureza da existência, tudo se reduziria à procura de lenitivos: alguns buscarão poderosas distrações, como as do próprio fazer científico; outros perseguirão satisfações de caráter substitutivo, como as que a arte proporciona; outros, finalmente, irão atrás de vias pelas quais atingirão o prazer de modo mais rápido e fácil, como as drogas.

A religião, por sua vez, de maneira mais pretensiosa que as anteriores, terá por fim oferecer uma resposta à busca de um sentido para a existência. Vaidade antropocêntrica, não se realiza.

Segundo a interpretação de Carlos Domingues Morano⁶⁷, a religião desde a perspectiva da psicanálise, deve ser considerada uma tentativa frustrada de dominar o mundo dos sentidos por meio de aspirações que se desenvolveram a partir de uma série de necessidades biológicas ou psicológicas. A experiência ensina que o mundo

Jovanovich, 1933.

⁶⁵ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014. p. 134.

⁶⁶ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014.

⁶⁷ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

não é um “berçário” e as exigências da vida em sociedade parecem demandar uma fundamentação ética que permaneça desvinculada das crenças religiosas.

O sentimento de desamparo e desproteção é uma constante na existência humana. Ressurge então a nostalgia do pai, que se converte num motor decisivo para a gênese da divindade. Divindade forte, boa e protetora, a qual possui para Freud apenas um rosto masculino e paterno.

Para Freud, em sua obra, *O futuro de uma ilusão*⁶⁸, a religião desempenha uma série de funções sociais, tais como: proteger dos terrores e ameaças da natureza, promove a resignação, concilia o homem com a crueldade do destino, de modo especial, a realidade da morte, ajuda a compensar as dores e privações da vida em comum, ajuda na conduta moral.

As posições antirreligiosas de Freud em não admitir a existência de Deus têm a ver também como uma ameaça de punição oriundo de um sentimento de culpa pela morte de seu irmão Julio, com apenas dezoito meses de vida. Seguindo os passos de Morano⁶⁹, a hipótese darwiniana concernente à existência da “horda primitiva” – que segundo Freud, teve lugar o assassinato do pai primitivo, de onde se origina a religião – parece-nos hoje insustentável. E mesmo, a hipótese do “banquete totêmico” e suas implicações religiosas é ainda mais difícil de demonstrar, ou seja, o assassinato do pai da horda primitiva, uma das pedras angulares da abordagem freudiana sobre a religião, também vem questionada

A questão decisiva colocada pela psicanálise no que se refere à fé religiosa, trata-se menos em suas aplicações diretas ao fato religioso, e sim, sobretudo, no que a psicanálise torna manifesto a respeito da própria natureza humana; quer dizer, que o inconsciente se apresenta como algo irreduzível ao sujeito que fala. Não se trata, nos dizeres de Morano⁷⁰, o que Freud apregoou sobre a religião.

O mais importante não está no que Freud disse sobre a religião, mas aquilo que a psicanálise, como arqueologia do humano, postula de modo geral sobre o problema da “falsa consciência”. Freud não se enganou e denominar de neuróticas

⁶⁸ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

⁶⁹ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 85.

⁷⁰ MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

muitas condutas religiosas. A religião se apresenta, pela interpretação freudiana, como um terreno sumamente fértil para o surgimento e o desenvolvimento de qualquer tipo de fantasia infantil e para uma habilidosa manutenção de certas estruturas neuróticas.

A verdade é que Deus não necessita do homem, tampouco o ser humano necessita de Deus para existir. Um Deus que se faz necessário se converteria numa espécie de objeto de consumo, e poderia ser confundido com as suas mediações, tornando-se um objeto de destruição. Deus brota do desejo, e não da necessidade, e, portanto, não se deixa aprisionar por nenhum capricho. Deus também assume um certo distanciamento das suas criaturas para poder existir.

Todo o desejo porta consigo a falta e a incompletude. O Deus que brota não da necessidade, mas do desejo, não se deixa encerrar em nenhum tempo, em nenhum templo, em nenhum tipo de saber. Esse Deus é um dom que exige respeito e que não é manipulável, tampouco ser possuído. Esse Deus preserva também uma certa distância como condição para existir. Porque o desejo se refugia no vazio, e aceita um vazio em seu próprio centro, admite a sua solidão radical.

Segundo, Ricardo Torri de Araújo⁷¹, em sua obra *Deus analisado, os católicos e Freud*, em última análise, a religião responde a um desejo fundamental do homem: o de ser “uma criança amada e protegida”. Se de um lado, ela (a religião), se constitui numa espécie de ilusão defensiva contra a realidade, ela é também expressão de resistência diante das frustrações que a vida real submete ao homem. Trata-se, portanto da precedência do desejo em detrimento da realidade, quer dizer que o mundo sensível vem dominado por aquele do desejo.

Mesmo admitindo que a religião possui uma ambivalência, não é nociva, nem benfazeja, podendo assumir uma coisa ou outra, quer dizer, a prática de uma religião pode ser saudável, ou doentia, benéfica ou maléfica. Nos dizeres de Ricardo Torri de Araújo⁷², a religião pode libertar, ela pode estar a serviço do bem, como do mal, ela pode preservar uma pessoa, ou fazê-la cair doente. Segundo Vergote⁷³, talvez se

⁷¹ ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014.

⁷² ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014.

⁷³ VERGOTE, Antoine. *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

possa afirmar que o que Freud denuncia não é a religião em si, mas um tipo específico de religião, ou seja, aquela “funcional”, ou ainda “interessada”, quer dizer, uma forma de religião reduzida às necessidades e aos interesses humanos.

Crer é uma premissa antropológica e, portanto, é praticamente impossível não crer em nada. Toda a crítica em relação a Deus parte do como esse Deus é imaginado e representado. Que imagem de Deus tinha Freud? Deus que existe para proteger o ser humano de seu desamparo, e reconciliá-lo com o destino da finitude, quer dizer da morte. Freud apostou no advento da ciência em substituição à religião, neste sentido, troca uma crença por outra. Viver sem ilusão é também uma ilusão. Ao contrário daquilo que Freud apregoou em *O futuro de uma ilusão*⁷⁴, a ciência vive hoje uma crise, e a religião por sua vez está em evidência. Não se trata de levar as últimas consequências daquilo que Freud escreveu sobre religião, mesmo porque grande número dos interessados em psicanálise são também religiosos.

Referências

ALLERS, Rudolf. *The successful error: a critical study of freudian psychoanalysis*. New York: Sheed & Ward, 1940.

ARAÚJO, Ricardo Torri. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014.

BAKAN, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Boston: Beacon Press, 1975.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 16).

FREUD, Sigmund. *'Gradiva' de Jensen e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 9).

⁷⁴ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 23).

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

HADDAD, Gérard. *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1992. (Coleção Psicologia Psicanalítica).

JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, Carl Gustav. *Modern man in search of a soul*. San Diego; New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1933.

MEISSNER, W. W. *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven; London: Yale University Press, 1984.

MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PFISTER, Oskar. L'illusion d'un avenir. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, t. 41, n. 3, p. 503-546, mai-juin 1977.

PFRIMMER, Théo. *Freud, leitor da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994.

PLÉ, Albert. *Freud e la religion*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

RIZZUTO, Ana Maria. *Por que Freud rejeitou Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo, Loyola, 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Diário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, [2021].

SILVA, Gastão Pereira da. *O ateísmo de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966. (Divulgação Cultural. Psicologia).

TORELLÒ, J. B. *Psicanálise ou confissão?* Lisboa; São Paulo: Aster; Herder, 1967. (Éfeso, 57).

VERGOTE, Antoine. *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

ZILBOORG, Gregory. *Psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 1969.

MODELOS DINÂMICOS APLICADOS À APRENDIZAGEM DE VALORES EM INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL ¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-42>

*Nicholas Kluge Corrêa*²

*Nythamar de Oliveira*³

Introdução

Pesquisadores e especialistas em desenvolvimento de Inteligência Artificial (IA) estipulam que dentro de 10 anos muitas atividades humanas serão superadas por máquinas em termos de eficiência. Diversos aspectos de nossas políticas públicas precisarão se modificar para acompanhar tais avanços, que prometem remodelar áreas como transporte, saúde, economia, combates militares, estilo de vida etc. (GRACE *et al.*, 2017). Existe, também, a preocupação acerca dos riscos que máquinas com alto nível de inteligência humana ou sobre-humana podem trazer para a humanidade nas próximas décadas. Uma pesquisa realizada por Müller e Bostrom (2016) consistiu em construir um questionário para avaliar o progresso do campo de pesquisa em IA e as prospecções para o futuro, entrevistando diversos especialistas na área. O questionário mostrou que, em média, há uma chance de 50% de que a inteligência de máquina de alto nível (humana) seja alcançada entre 2040 e 2050, chegando a 90% de probabilidade até 2075. Estima-se também que esta inteligência superará a performance humana em 2 anos (10% de chance) a 30 anos (75% de chance) após atingir níveis de inteligência humana (MÜLLER; BOSTROM, 2016). Contudo, na mesma pesquisa, 33% dos entrevistados classificaram esse desenvolvimento em IA como "ruim" ou "extremamente ruim" para a humanidade (MÜLLER; BOSTROM, 2016). Como não há nenhuma garantia de que tais

¹ Publicado originalmente em: *Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 2, p. 1-15, jan.-mar. 2020.

² Mestre em Engenharia Elétrica pela PUCRS e doutorando em Filosofia pela Universität Bonn e pela PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: nicholas.correa@acad.pucrs.br.

³ Professor titular da PUCRS. Doutor em Filosofia pela State University of New York. E-mail: nythamar@yahoo.com.

sistemas serão “bons” para a humanidade, devemos investigar melhor o futuro da superinteligência e os riscos que ela representa à raça humana. Existem, portanto, várias questões em aberto e problemas que necessitam de solução. Como remediaremos os impactos econômicos da IA com o intuito de evitar efeitos negativos como o desemprego em massa? (FREY; ORSBORNE, 2013). Como evitar que a automação dos empregos empurre a distribuição de renda para uma lei de poder desproporcional entre classes, gêneros e raças? (BRYNJOLFSSON; MCAFEE, 2014). Armas letais autônomas podem ser construídas sem modificar os direitos humanitários? (CHURCHILL; ULFSTEIN, 2000). Deveriam armas autônomas serem completamente banidas? (DOCHERTY, 2012). Como podemos garantir a privacidade ao aplicar o aprendizado de máquina a dados confidenciais como fontes de dados médicos, linhas telefônicas, e-mails, padrões de comportamento on-line (ABADI *et al.*, 2016)? Como podemos entender o que os sistemas de IA complexos estão fazendo para classificar e reconstruir de forma iterativa imagens a partir de redes neurais? (MORDVINTSEV; OLAH; TYKA, 2015).

Alguns pesquisadores já criaram modelos (ASI- PATH) de como uma IA poderia vir a causar algum tipo de catástrofe, tornando-se superinteligente através do autoaperfeiçoamento recursivo (BARRET; BAUM, 2017), algo conhecido na literatura de IA como o Paradoxo da Singularidade. Tais modelos sugerem cenários onde agentes inteligentes, após obterem algum tipo de vantagem estratégica, (*decisive strategic advantage* [DAS] ou *major strategic advantage* [MAS]) como, por exemplo, avanços em nanotecnologia ou robótica, poderiam alcançar considerável poder de dominação (BOSTROM; ČIRKOVIĆ, 2008). Os cenários sugerem tipos diferentes de tomadas de controle por sistemas inteligentes artificiais, variando de tomadas rápidas (*fast takeoff*), situações em que ocorre uma drástica tomada de poder por tais sistemas, a tomadas lentas (*slow takeoff*), onde gradualmente a raça humana se torna mais dependente e, de certa forma, sob o controle de IA (SOTALA, 2018). O desenvolvimento de uma ética da IA pressupõe, com efeito, as formulações intuitivas das chamadas Três Leis da Robótica de Isaac Asimov (1950), em uma época em que esse tema ainda parecia relegado ao domínio da *science fiction* – lembrando que tais codificações ético-morais foram introduzidas em um conto de 1942, *Runaround*: “(1) Um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja

prejudicado; (2) um robô deve obedecer às ordens dadas pelos seres humanos, exceto onde essas ordens entrem em conflito com a Primeira Lei; (3) um robô deve proteger sua própria existência, desde que essa proteção não entre em conflito com a Primeira ou a Segunda Lei." Em nosso século, essa orientação ética de não causar dano à humanidade foi estendida não apenas a robôs e artefatos robóticos, mas a máquinas e dispositivos inteligentes de forma genérica associados a recursos de IA. Assim, Shulman (2010, p. 2) sugere um modelo que explica em quais situações uma IA iria abandonar a cooperação com a raça humana e tomar medidas hostis, no qual um agente artificial que acredita ter probabilidade P de ser bem sucedido, se iniciar agressão, recebendo utilidade $[EU(\text{Sucesso})]$, e com probabilidade $(1 - P)$ de falhar com essa ação, recebendo $[EU(\text{Fracasso})]$. Caso desista de uma estratégia agressiva, o agente recebe utilidade $[EU(\text{Cooperação})]$. A IA irá iniciar de forma racional a agressão apenas se: $P \times EU(\text{Sucesso}) + (1 - P) \times EU(\text{Fracasso}) > EU(\text{Cooperação})$.

1 Problemas de segurança em IA

Nota-se, em última análise, que existe um consenso na literatura: é extremamente importante que o desenvolvimento de IA seja feito de maneira segura, benéfica e robusta. Um artigo publicado por Amodei *et al.* (2016), intitulado "*Concrete Problems in AI Safety*", enumera uma série de problemas em aberto no campo de pesquisa em IA que devem ser solucionados para que possamos colher os benefícios da IA sem comprometer nossa segurança. Estes problemas são classificados em problemas de especificação ou robustez, e são as atuais barreiras a serem vencidas na área (LEIKE *et al.*, 2017).

Para melhor sintetizar e desenvolver o conteúdo, nós iremos nos referir de maneira breve apenas aos erros de especificação. Erros de especificação ocorrem quando a função de utilidade da IA é mal especificada pelos programadores, causando resultados indesejados e até mesmo prejudiciais, mesmo que o aprendizado seja perfeito com dados explicitamente claros (AMODEI *et al.*, 2016). Alguns exemplos de erros de especificação são efeitos colaterais negativos, hackeamento, recompensa e interrupção segura (corrigibilidade).

Efeitos colaterais negativos acontecem quando a maximização da função de recompensa se concentra em realizar um objetivo enquanto o agente ignora fatores importantes no ambiente, causando potenciais efeitos transversais. Em hackeamento de recompensa, o agente de IA encontra uma solução para seu objetivo que maximiza sua função de recompensa, mas de maneira inesperada, pervertendo a intenção dos programadores (AMODEI *et al.*, 2016). Já a Interrupção Segura ou Corrigibilidade diz respeito a como podemos ser capazes de interromper um agente caso ele esteja se comportando de maneira inesperada, e de certa forma, corrigir os erros detectados sem que o agente se oponha a interrupções (SOARES *et al.*, 2015).

Dois teses publicadas por Bostrom, (2012), apontam como esses problemas podem ser temerários. A "Tese da Convergência Instrumental" nos mostra como uma série de objetivos de autoaperfeiçoamento e preservação podem ser perseguidos por qualquer agente inteligente com um objetivo terminal. Podemos formular esta tese da seguinte maneira:

Vários objetivos instrumentais podem ser identificados, os quais são convergentes no sentido de que sua obtenção aumentaria as chances do objetivo terminal do agente, implicando que esses objetivos instrumentais provavelmente serão perseguidos por qualquer agente inteligente (BOSTROM, 2012, p. 6).

Sem uma engenharia cuidadosa desses sistemas, riscos com uma "explosão de inteligência" (o aumento exponencial da capacidade cognitiva do agente) podem criar agentes muito mais poderosos que a nossa capacidade de os controlar. Por outro lado, e correlata à primeira tese, a "Tese da Ortogonalidade" propõe que a inteligência e os objetivos finais possuem propriedades independentes e ortogonais. A hipótese é argumentada da seguinte forma:

Inteligência e objetivos finais são eixos ortogonais ao longo dos quais possíveis agentes podem variar livremente. Em outras palavras, mais ou menos qualquer nível de inteligência pode, em princípio, ser combinado com mais ou menos qualquer objetivo final (BOSTROM, 2012, p. 3).

O pensamento por trás da tese da ortogonalidade é análogo à chamada Guilhotina de Hume (também conhecida, em inglês, como *Hume's fork* ou *Hume's law*), contrapondo o que é factual e empiricamente constatável (*matters of fact and real existence*) ao que deve ser, em termos racionais, normativos e contrafactuais (*relations of ideas*). Hume observou uma diferença significativa entre afirmações descritivas e afirmações prescritivas ou normativas, e que, portanto, não seria óbvio, autoevidente (*self-evident*) ou válido (*valid*) derivar as últimas das primeiras. A passagem indevida do ser (*Is*) ao dever-ser (*Ought*), que seria um dos problemas seminais das pesquisas em metaética, éticanormativa e ética aplicada no século XX, foi constatada pelo filósofo escocês em uma famosa passagem da seção I da parte I do livro III de seu *Treatise of Human Nature*:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece totalmente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (HUME, 2000, p. 509).

Assim como enunciados descritivos, puramente factuais, podem apenas vincular ou implicar outros enunciados descritivos ou factuais e nunca normas, pronunciamentos éticos ou prescrições para fazer alguma coisa, podemos também tentar inutilmente articular problemas de ortogonalidade e de alinhamento de valores, onde o problema de alinhamento de valores consistiria em garantir, caso uma AGI (*artificial general intelligence*, isto é, uma inteligência hipotética de uma máquina com capacidade de entender ou aprender qualquer tarefa intelectual que um ser humano possa realizar) chegasse a desenvolver inteligência suficiente para ter poder sobre a espécie humana, que tal inteligência faça apenas com os seres humanos o que desejaríamos ou aceitaríamos que

fosse feito. Nesse sentido, o problema do alinhamento é idêntico ao que vemos na filosofia moral com relação ao utilitarismo, na medida em que a maximização da utilidade por parte de algum agente moral pode culminar em conclusões moralmente repugnantes, incluindo a violação dos direitos dos outros. Embora possa garantir a resolução de tarefas em tempo computacional (polinomial), a mera eficiência ou otimização de procedimentos não assegura a universalizabilidade normativa (como seria, de resto, uma premissa básica de modelos éticos deontológicos e não utilitaristas) e pode eventualmente entrar em conflito com os interesses ou direitos de outras pessoas. Cabe-nos ainda observar que a ética da inteligência artificial faz a parte da ética da tecnologia em geral e, de forma específica, para robôs, máquinas de aprendizado (*learning machines*) e outros artefatos e entes artificialmente inteligentes. Em nossa abordagem, a ética da AI compreende tanto uma roboética (ética robótica), que se preocupa com o comportamento moral dos seres humanos ao projetar, construir, usar e programar seres artificialmente inteligentes e uma ética de máquinas, que se preocupa com o comportamento moral dos próprios agentes morais artificiais. Tanto a bioética quanto a neuroética teriam muito a aprender, a ensinar e a interagir com a ética da inteligência artificial, sobretudo pela interface de modelos de vida artificial, edição genômica e redes neurais como desafios ético-normativos da ortogonalidade, do alinhamento de valores e do transumanismo, integrando os legados neurobiológicos, culturais e tecnológicos do *homo sapiens sapiens*.

Pronunciamentos éticos e prescrições para o que se deve fazer não podem ser alcançados através da análise factual, havendo assim uma certa independência entre a razão e a moralidade, análogo à tese da ortogonalidade contrapondo inteligência e valores. Dessa forma, mesmo tendo uma função de utilidade “perfeita” implantada em um agente superinteligente, não podemos prever seus meios de atuação (objetivos instrumentais) e muito menos esperar que tal IA possua valores alinhados com os nossos. Agentes extremamente inteligentes podem ter diversos tipos de objetivos terminais acompanhados com uma grande gama de objetivos instrumentais, portanto, não devemos ceder à tentação de antropomorfizar uma IA (BOSTROM, 2012).

O viés antropomórfico tende a moldar todo o espectro de mentes e inteligências possíveis, mas isto é um engano, conhecido como a Falácia da Projeção da Mente (JAYNES, 2003). Pelo contrário, consideramos a inteligência como uma função de otimização da capacidade de um agente para atingir metas em uma ampla variedade de ambientes com recursos limitados (LEGG, 2008). Para melhor exemplificar este pensamento, utilizamos uma citação de Dijkstra, (1984), "a questão de saber se uma máquina pode pensar é tão relevante quanto a questão de saber se os submarinos sabem nadar". No sentido kantiano, a razão pode ser definida como a capacidade de obter inferências lógicas ou, de modo sistemático, a faculdade de sintetizar na unidade, por meio de princípios abrangentes, os conceitos fornecidos pelo intelecto, na medida em que apenas os seres humanos usam a razão para estabelecer e buscar fins (metas, propósitos, *Zwecken*), usando o resto da natureza como meio para seus fins. A humanidade é, assim, considerada como um fim em si e fim terminal da natureza, reconciliando os usos teórico-especulativo e prático da razão (ALLISON, 1996).

O limite superior de processamento bruto para todo o universo conhecido, imposto pelas leis da física, é de 10^{120} operações em 10^{90} bits (10^{120} bits incluindo os graus de liberdade gravitacional) (LLOYD, 2002). O nível humano de processamento de informação é de 10^{11} operações por segundo (MORAVEC, 1998). Essa diferença entre o nível humano e o mais alto grau de otimização possível deixa em aberto uma vasta gama de possíveis níveis de inteligência sobre-humana (SOTALA, 2010). Por estas razões, o alinhamento de valores entre IA e humanos é um importante problema a ser solucionado na área de ética da máquina (SOARES; FALLESTEIN, 2014). Praticamente todos os problemas de especificação, robustez e alinhamento de valores parecem ocorrer no mesmo ponto, quando nossas representações de valores ou objetivos finais (metas) perdem seu significado, ou são interpretadas erroneamente. Seria a abordagem objetiva-representacional fadada ao erro? Seriam os modelos cognitivos usados na criação de agentes inteligentes artificiais, especialmente simbolismo e conexionismo, incapazes de expressar o significado dos valores humanos? Se sim, haveria alguma alternativa?

2 Modelos cognitivos: simbolismo e connexionismo

Desde o final da década de 1950, a discussão sobre cognição e inteligência tem sido permeada pela visão "computacional", também conhecida como visão simbólica. Esta perspectiva parte do pressuposto que sistemas cognitivos são inteligentes na medida em que podem codificar conhecimento em representações simbólicas. Simbolistas acreditam que através de conjuntos de regras de "se-então" (*if-then*) e outras formas de cálculo para algoritmos simbólicos, toda a cognição é realizada pela manipulação de tais representações (THAGARD, 1992).

Newell, (1990), definiu a proposta computacionista, ao qual é referida também como a "Hipótese do Sistema de Símbolo Físico", da seguinte forma: Os sistemas cognitivos naturais são inteligentes em virtude de serem sistemas físicos que manipulam símbolos de forma a apresentar comportamento inteligente, codificando o conhecimento sobre o mundo externo em estruturas simbólicas (NEWELL, 1990, p. 75-79). Newell dedicou grande parte do seu trabalho na construção de sistemas que expressam sua visão de sistema de símbolo físico. Seu modelo mais promissor é conhecido como SOAR. SOAR é um sistema simbólico computacional que formula suas tarefas com base em hierarquias de símbolos e metas, gerando assim um sistema de produção e tomada de decisão algorítmica para resolução de problemas (NEWELL, 1990, p. 39).

Já no modelo connexionista propriedades emergentes, como o fenômeno de cognição, são efeitos de alto nível que dependem de fenômenos de nível inferior. Dessa forma, a hipótese connexionista encapsula a ideia de que o fato que mais determina a capacidade cognitiva de um agente não é a habilidade de manipulação representacional, mas sim sua arquitetura. Destarte, connexionistas atacam o problema da cognição realizando engenharia reversa no sistema nervoso central, copiando sua unidade básica de processamento, a saber, o neurônio (CHURCHLAND; SEJNOWSKI, 1992, p. 2). Sejnowski (1988, p. 7) nota em sua hipótese connexionista: "O processador intuitivo é um sistema dinâmico connexionista subconceptual que não admite uma completa, formal e precisa descrição em nível conceitual".

Assim, teorias de cognição em IA (simbolismo, conexionismo e dinamismo) podem ser consideradas estruturas teóricas, pois nos fornecem os filtros, analogias e metáforas pelas quais tentamos compreender o fenômeno de cognição, e assim criarmos modelos teóricos que possam gerar simulações a serem testadas (BEER, 1998). O simbolismo, por exemplo, ressalta as representações internas do sistema ou agente, e os algoritmos pelos quais essas representações são manipuladas. Já o conexionismo enfatiza a arquitetura da rede neural, o algoritmo de aprendizagem, a preparação dos dados de treinamento e o protocolo usado (ELIASMITH, 1996).

Todavia, as limitações da hipótese computacional simbolista, especialmente nos aspectos de tempo, arquitetura, computação e representação, levaram pesquisadores a cogitar novos modelos teóricos, como a hipótese dinâmica (VAN GELDER, 1998). E por mais que o modelo conexionista se assemelhe com o modelo dinâmico nos aspectos apontados no modelo simbólico (tempo, arquitetura, computação e representação), o conexionismo ainda falha em produzir agentes que consigam sanar os problemas de especificação e robustez citados anteriormente.

Neste artigo, não adotamos uma posição antirrepresentacionista, na medida em que nós humanos utilizamos e manipulamos representações constantemente, como na linguagem, escrita, fala, música e outras formas de pensamento abstrato. Contudo, nos posicionamos ceticamente em relação à função de representações em sistemas que envolvam valores-objetivos-metas, e, portanto, comportamento guiado por metas. Talvez, em alguns casos, os papéis desempenhados pelos estados internos de um agente cognitivo simplesmente não podem ser interpretados como representacionais (FRANKISH; RAMSEY, 2014).

3 Crítica ao Método Simbólico

Uma das maiores críticas levantadas contra o modelo computacional simbólico é a dificuldade em cumprir restrições temporais. Ao tentar replicar o fenômeno de cognição van Gelder e Port, (1998, p. 2) afirma que os simbolistas "deixam o tempo fora de cena". Sendo o objetivo da ciência cognitiva descrever o comportamento de agentes cognitivos naturais, e por definição esses agentes

operam em tempo real, um modelo cognitivo que replique a experiência humana de cognição deve apresentar processos cognitivos em tempo real (no caso de humanos ± 10 milissegundos) (VAN GELDER; PORT, 1998). Já os limites impostos pela arquitetura simbólica são uma outra fonte de crítica ao método computacional. Para Newell, (NEWELL, 1990, p. 82), o comportamento é determinado por um conteúdo variável sendo processado por uma estrutura fixa, que é a arquitetura. Dinamicistas criticam essa visão do sistema cognitivo como "uma caixa" dentro de um corpo, por sua vez dentro de um ambiente físico. Contudo, onde traçamos a linha que divide a "caixa" do seu corpo? E, mais controversamente, do corpo com o ambiente? Van Geldere e Port, (1998, p. 8), analisam pelo viés dinâmico a arquitetura interna no agente cognitivo como não sendo uma estrutura fixa, onde todos os aspectos da cognição, cérebro-corpo-ambiente, como mutuamente influenciando um ao outro continuamente.

Conseqüentemente, essa visão de arquitetura faz com que o método simbólico seja muitas vezes referido como método computacional, pois descreve a mente como um tipo especial de computador. Essa caracterização está totalmente de acordo com a arquitetura proposta por Newell, (1990), e identifica o computador mental com o cérebro. O corpo, através dos órgãos sensoriais, entrega até o sistema cognitivo (cérebro) representações do estado de seu ambiente; o sistema por sua parte calcula uma resposta apropriada. O corpo carrega essa ação (VAN GELDER; PORT, 1998, p. 1). Contudo, esse sistema de perceber-planejar- agir, ignora fenômenos importantes na tomada de decisão, como ações reflexas, e a velocidade com qual tais ações são expressadas em agentes cognitivos reais, mostrando, mais uma vez, que o método simbólico computacional não tem embasamento com a realidade biológica e física do fenômeno de cognição.

Herbert Dreyfus (1992) foi um dos mais proeminentes críticos da abordagem representacional simbólica no campo de pesquisa em IA. Com base na filosofia hermenêutico- existencialista proposta por Martin Heidegger, Dreyfus indicou em seus trabalhos que a manipulação de símbolos e de representações não são suficientes para gerar o tipo de existência não representacional de um ser-no-mundo (*Dasein*). No fundo deste impasse persiste uma crítica ao pensamento cartesiano materialista e ao dualismo sujeito-objeto: o cartesianismo materialista que tenta, sem sucesso, replicar o mundo inteiro "dentro da mente",

está fadado a falhar, de acordo com Dreyfus, pois é impossível conter o mundo dentro da mente, pelo simples fato de que o mundo é infinitamente complexo e nós somos criaturas finitas (DREYFUS, 2007). Assim, um sistema autocontido, rígido, não é capaz de duplicar o tipo de agente cognitivo que desejamos. Talvez isso nos indique que representações e experiência devem operar em conjunto para que a primeira possua significado.

4 Conexionismo e aprendizagem de valores

Podemos ver que muitos dos problemas citados anteriormente vêm da dificuldade dos programadores em expressarem o significado do que é proposto pela linguagem (erros de especificação) e como isso deve se modificar quando o contexto do ambiente evolui (erros de robustez). Seja pelo modelo cognitivo representacional, utilizando regras de comportamento (se-então), ou o modelo conexionista, utilizando redes neurais artificiais com funções de recompensa, ainda chegamos no mesmo impasse. Como expressar nossos objetivos e alinhar os valores de agentes inteligentes artificiais com os nossos?

A abordagem conexionista encontra diversas dificuldades nessa tarefa, sendo exploradas mais detalhadamente a seguir. Comumente redes neurais artificiais são treinadas de maneira supervisionada, utilizando dados de treinamento rotulados, entretanto este método pode não ser o mais seguro para a aprendizagem de valores. Dreyfus e Dreyfus (1992), citam um exemplo onde um sistema de aprendizado de máquina treinado para classificar, ou não, veículos militares terrestres escondidos entre as árvores. O classificador durante o treinamento foi capaz de identificar, com grande precisão, os veículos desejados, porém, o sistema teve um desempenho pífio com imagens fora do grupo de treinamento. Descobriu-se posteriormente que o conjunto de fotos contendo veículos foram tiradas em um dia ensolarado, enquanto as imagens sem os veículos foram feitas em um dia nublado. O que o classificador realmente estava identificando era o brilho das imagens. Da mesma forma, a aprendizagem de

valores por indução (treinamento supervisionado), é suscetível a esta falha (SOARES, 2016).

Por esse motivo espera-se que agentes inteligentes artificiais possuam uma propriedade chamada de corrigibilidade (*corrigibility*). É necessário que tais sistemas possam ter sua função de recompensa ou hierarquia de valores ajustada, caso algo indesejado ocorra. Contudo, também é necessário que os mesmos agentes não possam influenciar seu próprio quadro de aprendizado ou função de recompensa, muito menos impeçam que esta seja modificada. Atualmente não existem soluções para esse problema (SOARES; FALLENSTEIN, 2015).

Além disso, ambos os métodos de treinamento supervisionado, que usa dados rotulados e aprendizagem de reforço, que usa funções de recompensa como um *proxy* de resultados desejáveis, são extremamente vulneráveis na identificação de ambiguidades (SOARES, 2016), como atestam os problemas do "aprendiz de feiticeiro" (*Sorcerer's Apprentice*) e as situações em que o sistema, pela divergência nos ambientes deteste e os novos ambientes, tem a oportunidade de *hackear* sua recompensa (BOSTROM, 2014). O cenário de *hackeamento* de recompensa, ou "*wireheading*", é comparado erroneamente com humanos estimulando seu próprio prazer (por exemplo, uso de drogas). O apetite humano é saciável; um agente artificial com poder de maximizar sua própria recompensa não irá parar o seu comportamento "compulsivo". Inclusive, irá buscar formas e meios de perpetuar seu comportamento autocompensador livre de interferências (OMOHUNDRO, 2009).

A função de utilidade, ou função de recompensa como também é descrita na literatura, pode ser explicada pelo teorema da utilidade Von Neumann-Morgenstern (VON NEUMANN; MORGENSTERN, 1953). O teorema configura funções de utilidade através da ordenação de preferências: A é preferível a B, ou B é preferível a A, ou ambos possuem o mesmo valor de preferência. Uma função de utilidade permite que, dada o estado do agente e o estado do mundo em geral, se gere uma decisão do agente entre duas ou mais opções. O conceito de função de utilidade é uma formalização matemática para a noção de valores humanos, sendo amplamente utilizado em economia e teoria da decisão. Contudo, um

dos problemas mais conhecidos desse modelo é o fato empírico que humanos violam os axiomas da teoria da utilidade, não tendo funções de utilidade consistentes (TVERSKY; KAHNEMAN, 1981).

Uma alternativa seria a modelação da intenção dos operadores utilizando aprendizagem por reforço inverso (NG; RUSSELL, 2000): onde um agente tenta identificar e maximizar a função de recompensa de algum outro agente no ambiente (geralmente um operador humano). Porém, preferências humanas não podem ser necessariamente capturadas apenas por observações, assim sistemas de aprendizagem por reforço inverso demonstram o problema de aprender "erros" ou "vícios" de comportamento humano como soluções válidas.

Avanços recentes na área, como o modelo de treinamento *Cooperative Inverse Reinforcement Learning* (CIRL) solucionariam esse problema: ao invés de estimar e adotar a função de recompensa do ser humano como sua própria, o sistema tenta resolver um *Partially observable Markov decision process* (POMDP), levando a um comportamento de aprendizagem cooperativa, no qual o sistema ou agente tenta maximizar a função de recompensa do operador, porém sem saber qual esta é (HADFIELD-MENELL, 2016). Contudo, essa abordagem gera problemas de interpretação, tais como a identificação de ambiguidade e os problemas de coordenação entre os agentes envolvidos no POMDP.

Ademais, situações onde humanos fazem parte do sistema de recompensa de uma IA, também chamados de *human-in-the-loop*, não são considerados seguros, pois existe forte evidência para se crer que agentes inteligentes artificiais seriam inclinados a manipular a parte humana de seu mecanismo de recompensa, se isso significasse uma aumento de recompensa (HIBBARD, 2012; BOSTROM, 2014).

Em geral, nossos métodos atuais de treinamento para o modelo cognitivo conexionista não são apropriadas para uma IA ou IAG (inteligência artificial geral) que opere no mundo real. Cenários possíveis de autoaperfeiçoamento, ou até mesmo uma "explosão de inteligência", como explicado pela Tese da Convergência Instrumental (BOSTROM, 2012), podem gerar consequências calamitosas para a humanidade (YUDKOWSKY, 2008). O objetivo final destes agentes é maximizar a recompensa, sendo nossos valores e metas apenas instrumentais para seu objetivo

terminal. Tais agentes podem aprender que objetivos humanos são instrumentalmente úteis para altas recompensas, porém substituíveis, especialmente se a inteligência destes agentes for superior à nossa (DEWEY, 2011).

Seja pela representatividade simbólica, seja pelo treinamento conexionista, até o presente momento objetivos de valor não conseguem ser expressos de maneira segura, e dada a importância do alinhamento de valores humanos com IA, novos métodos devem ser investigados. Propomos, neste artigo, que o modelo cognitivo dinâmico oferece uma nova forma de pensar sobre o problema de alinhamento de valores. Na seção seguinte, discutiremos algumas das características do modelo teórico dinâmico de cognição.

5 Modelo Teórico Cognitivo Dinâmico

Pode-se dizer que muitos modelos teóricos começam como metáforas ou analogias, tornando-se mais tarde teorias que podem ser implementadas em modelos e subsequentemente simuladas. As estruturas conceituais que formamos através desse processo podem ter grande impacto na forma que conduzimos nossos estudos, na maneira que abordamos o problema, a linguagem que descrevemos os fenômenos, e na maneira como formulamos uma pergunta, e interpretamos uma resposta. A teoria dos sistemas dinâmicos nos convida a pensar sobre o fenômeno da cognição e da experiência humana de uma forma progressista, tal como foi proposta por Van Gelder (1998, p. 4), cuja Hipótese Dinâmica postula: "Sistemas cognitivos naturais são certos tipos de sistemas dinâmicos, e são melhor compreendidos a partir da perspectiva dinâmica." Sistemas dinâmicos, nesse sentido, são sistemas em que, na medida que evoluem no tempo, suas variáveis estão continuamente e simultaneamente determinando a evolução uma das outras, em outras palavras, são sistemas regidos por equações diferenciais não lineares (GELDER; PORT, 1998, p. 6) Com esta afirmação, o dinamista coloca o agente em uma situação de acoplamento com o ambiente, tornando cérebro-corpo-ambiente um sistema dinâmico autônomo cognitivo onde não faz mais sentido falar de cognição ou experiência sem reconhecer os três aspectos desta tríade (GELDER; PORT, 1998, p. 23). O modelo

teórico que apresentamos nesse artigo é o SED (Situated Embodied Dynamics), proposto por Beer (2000), que enfatiza como a experiência cognitiva surge da interação dinâmica cérebro-corpo-ambiente. Em primeiro lugar, SED leva em conta a situação como sendo fundamental para a cognição, colocando a ação concreta, ou seja, literalmente, o agir no mundo, como algo mais fundamental do que as descrições abstratas dessa ação. Assim, o trabalho final do agente inteligente é agir, ação esta que ocorre em um ambiente, o qual faz parte central do comportamento, pois é o que dá sentido e contexto à ação. E a interação do agente com o ambiente é mútua, não sendo o ambiente apenas uma fonte de problemas a serem resolvidos, mas um parceiro com o qual o agente está envolvido de momento a momento (FRANKISH; RAMSEY, 2014).

A atividade situada tem as suas origens filosóficas no trabalho fenomenológico de Heidegger (2012), que Dreyfus (1992) aplicou ao campo de IA, no qual se supõe que o agente heideggeriano não pode ser separado do ambiente ou do seu contexto interpretativo. A Psicologia Ecológica de Gibson (1979) também é um precursor da atividade situada, com sua noção de *affordances*: Gibson resalta a relação ambiente-organismo no fenômeno de percepção como uma via de mão dupla, onde se percebe para agir, e se age para perceber. A ideia de cognição situada pode ser ampliada para teorias como "mente estendida" (CLARK; CHALMERS, 1998), também conhecida como HEC (*hypothesis of extended cognition*) (ROCKWELL, 2010), que nos convida a pensar de uma maneira diferente em respeito ao pensamento cartesiano que coloca a mente aprisionada dentro do cérebro.

Ora, explicamos a gravidade como a relação entre os campos gravitacionais; o eletromagnetismo por campos eletromagnéticos; a posição de partículas subatômicas é expressa através de ondas probabilísticas usando a equação de Schrödinger, o comprimento de onda De Broglie e o princípio da incerteza de Heisenberg. Assim, parece provável que uma teoria sofisticada que explique a consciência e experiência do ser-no-mundo envolva algum tipo de teoria que faça referência à flutuação dinâmica de campos.

Em segundo lugar, na abordagem SED, a incorporação diz que a forma física e seus aspectos funcionais e biomecânicos são aspectos essenciais para

o comportamento, como também sua biologia e fisiologia, no caso de agentes artificiais, mecânica, *hardware* e *software*. Todos esses fatores criam a realização conceitual pela qual criamos nossas experiências e representações (FRANKISH; RAMSEY, 2014).

O pensamento da corporificação tem origem na fenomenologia trabalhada por Merleau-Ponty (1962), que foi, de resto, um dos precursores da noção de *affordance* de Gibson (1979), colocando o envolvimento corporal como crucial para a maneira como percebemos e agimos com o ambiente. Também sendo a estrutura biológica que suporta a cognição vital para o fenômeno cognitivo, devemos pensar sobre as implicações ou possibilidades desse fenômeno ser duplicado por componentes eletrônicos, e quais conceitos e abstrações tal formação poderia gerar, dado a importância da experiência corporal na criação de conceitos abstratos (LAKOFF; JOHNSON, 1999). Assim, fica patente o papel da linguagem, das metáforas e das representações mentais na própria formulação de conceitos utilizados em teorias científicas, a despeito de todo comprometimento ontológico com um certo realismo científico. Como feito, o termo "epistemologia naturalizada", forjado por W. V. Quine em seu ensaio seminal de 1969, "Epistemology Naturalized", seguia várias das premissas epistêmicas do ceticismo de Hume, que, como assinalamos acima, solapa todo fundacionismo de inspiração platônica, incluindo o dualismo do racionalismo cartesiano, em sua pretensão de justificar um conhecimento absolutamente seguro da verdade do mundo exterior. De acordo com Quine (1969, p. 75),

[...] era triste para epistemólogos, Hume e outros, ter de concordar com a impossibilidade de derivar estritamente a ciência do mundo externo de evidências sensoriais [*strictly deriving the science of the external world from sensory evidence*]. Dois princípios fundamentais do empirismo permaneceram inatacáveis, no entanto, e assim permanecem até hoje. Um é que qualquer evidência que exista para a ciência é evidência sensorial [*sensory evidence*]. O outro ...é que toda inculcação de significados de palavras deve repousar em última análise em evidências sensoriais.

Assim como em Quine, o empirismo de inspiração humeana que nos interessa, desde Dreyfus, Rorty, Prinz e o neopragmatismo, é intersubjetivo, falsificacionista e,

interessantemente, externalista, isto é, uma forma de pragmatismo social, linguística e historicamente co-constitutivo de sujeito observador e de mundo objetivo a ser conhecido, experienciado, vivenciado, vivido. O problema do conhecimento, assim como o de dar razões para a ação moral, permanece o grande problema humano segundo a formulação humeana: nas palavras de Quine (1969, p. 72), "o problema humeano é o problema humano" (*the Humean predicament is the human predicament*), de forma que nem a indução (como a que tem sido adotada por modelos de equilíbrio reflexivo em metaética e filosofia da ciência) pode solucionar as falácias naturalistas que decorrem da guilhotina, justamente quando buscamos evitar uma dedução ou *mathesis universalis* da normatividade. O externalismo dos naturalistas, na esteira de Hume e Quine, se oporia aqui ao internalismo dos racionalistas e de Kant, segundo o qual a justificativa epistêmica para a cognição e para a ação moral encontra-se na consciência (*cogito*) ou em uma estrutura de subjetividade transcendental. Embora não possamos desenvolver aqui o problema internalista-externalista, cremos que o debate entre racionalismo e empirismo que o precedeu, nos autoriza a asserir, como Quine sugeriu, que o grande erro de Hume teria sido o de reduzir juízos analíticos a juízos a priori, universais necessários, em contraposição a juízos sintéticos, redutíveis por sua vez a juízos a posteriori, particulares contingentes, sem resolver o problema da indução, mas permitindo, ao contrário, o seu retorno pela porta dos fundos, como mostraria Popper, pelo autoengano de quem pretende justificar a ação moral com uma argumentação transcendental ou normativista. A nossa intuição programática sobre a ética da IA é, portanto, que nem o naturalismo parece lograr reduzir o alinhamento a um programa utilitarista nem os modelos deontológicos, normativistas e seus argumentos transcendentais parecem satisfatórios para evitar a suspeição antropomórfica.

A neuroetologia computacional é uma área distinta da neurociência computacional, pois envolve a criação de modelos conjuntos de circuitos neurais, biomecânicos e nichos ecológicos como partes relevantes de um agente cognitivo (CHIEL; BEER, 1997). Trabalhos no campo da robótica autônoma enfatizam que o comportamento inteligente é uma propriedade emergente de um agente incorporado em um ambiente com o qual deve interagir

continuamente. Dessa forma, a visão computacional simbólica, que coloca o cérebro como a fonte de comandos que são emitidos para o corpo, pode estar incompleta. É possível que exista uma cognição ou "mente" do corpo (ou sistema mecânico), regida pelas próprias leis da física. Isso coloca o sistema nervoso não em uma posição de emitir comandos, mas sugestões, reconciliadas com o contexto biomecânico e ecológico (RAIBERT; HODGINS, 1993). Existe a possibilidade de que uma IA que possua compreensão de conceitos humanos exigiria um *design* muito próximo do de um ser humano (SOTALA; YAMPOLSKIY, 2013).

Por último, para compreendermos a abordagem SED devemos analisar a dinâmica pressuposta. Nos referimos à dinâmica como uma teoria matemática que descreve sistemas que mudam ao longo do tempo de uma maneira sistemática. O quadro dinâmico também nos fornece um filtro diferente para observar o fenômeno em questão (FRANKISH; RAMSEY, 2014). Um sistema dinâmico é uma abstração matemática composta de um espaço de estados S , um conjunto de tempo ordenado T e um operador de evolução que transforma um estado para outro ao longo de T . S pode ser numérico ou simbólico, contínuo, discreto ou híbrido, de qualquer topologia ou dimensão. T é tipicamente expressado pelo conjunto de números inteiros ou reais, e a evolução do operador pode ser determinística ou estocástica (KUZNETSOV, 2004).

Sistemas dinâmicos se configuram, decerto, como um corpo da matemática, e não como uma teoria científica do mundo natural. Os exemplos mais comuns de sistemas dinâmicos são conjuntos de equações diferenciais parciais, utilizadas para descrever fenômenos como o movimento da água, comportamento de campos eletromagnéticos, a posição de partículas subatômicas entre outros fenômenos naturais. Assim, a perspectiva dinâmica traz consigo um conjunto de conceitos e filtros que influenciam a forma que pensamos sobre o fenômeno estudado; quando se aproxima de algum sistema a partir da perspectiva dinâmica, busca-se identificar um conjunto de variáveis de estado cuja evolução possa explicar o comportamento observado, as leis dinâmicas pelas quais os valores dessas variáveis evoluem no tempo, a estrutura dimensional de sua evolução, possíveis estados e parâmetros dominantes (BEER, 2000). Finalmente, a hipótese da estrutura situada, incorporada e

dinâmica postula que cérebros, corpos e ambientes são sistemas dinâmicos, regidos por leis dinâmicas, e as dinâmicas dessa tríade estão acopladas, sendo o estudo do comportamento do sistema dinâmico completo, cérebro-corpo-ambiente, o objeto por excelência da estrutura SED (BEER, 2000). A conclusão mais crucial a ser tirada deste modelo é: o comportamento é uma propriedade do todo sistema cérebro-corpo-ambiente e não pode, portanto, ser adequadamente atribuído a qualquer subsistema isoladamente dos outros. Dessa forma, propomos que tal abordagem, SED, poder ser um modelo interessante de aprendizagem de valores a se implementar em sistemas de IA.

Discussão à guisa de conclusão

Como esta abordagem dinâmica pode ser útil para o problema de aprendizagem de valores? Essa tem sido a questão diretriz de nosso programa de pesquisa. Vimos nesse estudo o eminente avanço das tecnologias de IA, e a importância de que tais avanços sejam realizados de maneira segura, pois não podemos antropomorfizar IA, e esperar que agentes inteligentes artificiais possuam os mesmos objetivos terminais (valores) que nós. Portanto, a aprendizagem de valores se torna uma área de crucial importância no campo. As limitações presentes no método simbólico representacional e no modelo conexionista podem estar nos indicando que uma abordagem diferente para os problemas de comportamento de agentes inteligentes deve ser cogitada. O dinamismo de certo aborda o problema de uma maneira diferente, e desvela novos aspectos que tanto o modelo simbólico quanto o conexionista deixam de lado.

Como devemos entender a natureza e o papel desse estado interno dentro de um agente dinâmico? A interpretação computacional tradicional de tais estados seria como representações internas. Infelizmente, apesar do papel fundamental que a noção de representação desempenha em abordagens computacionais, há muito pouco acordo sobre o que sua real função no controle e manutenção do comportamento. Devemos lembrar também que simbolismo, conexionismo e dinamismo são estruturas teóricas, não teorias científicas do mundo natural, ou seja, não podem ser provadas ou refutadas.

Enquanto o simbolismo enfatiza a manipulação de representações internas, o conexionismo ressalta a arquitetura da rede e o protocolo de treinamento. Já a estrutura SED destaca o espaço de trajetória e as influências determinantes ao sistema cérebro-corpo-ambiente. É possível que uma abordagem dinâmica para o problema de aprendizagem de valores nos ajude a elucidar alguns dos problemas em aprendizagem de valores. Contudo, como dito anteriormente, não nos colocamos em uma posição de antirrepresentacionalismo. Ao contrário, é provável que uma teoria completa de cognição utilize as três estruturas teóricas. Sugerimos que em certos casos, como em comportamento orientado por objetivos, o funcionamento interno de um agente dinâmico não pode ser interpretado como representacional, a não ser que refinemos o que uma representação realmente pode ser ou significar.

Gärdenfors (2000), propõe uma teoria geral de representação, onde conceitos como valores são representados como formas geométricas dentro de um espaço multidimensional. Diversos estudos de modelagem cerebral tentam entender como o cérebro cria e manipula informações (KRIEGESKORTE; KIEVIT, 2013), e achados recentes utilizando simulações de grupos corticais analisados por topologia algébrica mostram que o cérebro parece se organizar de forma ordenada e geométrica quando analisamos sua estrutura como um objeto multidimensional (REIMANN *et al.*, 2017). É possível que estruturas similares, correspondentes ao conceito de valor, sejam encontradas no campo hiperdimensional que compõem o agente cognitivo.

A abordagem dinâmica se difere dos modelos cognitivos simbólico e conexionista pois coloca a biomecânica e ecologia com a mesma relevância que a atividade neural no fenômeno de cognição. Talvez, as dificuldades que temos encontrado na aprendizagem de valores e outros problemas no campo de IA se dê pelo fato de estarmos ignorando dois fatores cruciais do fenômeno. As implicações da hipótese dinâmica não só trazem uma nova forma de pensar como novos problemas para o campo de pesquisa em IA nutrendo, assim, novas ideias em áreas como neurofilosofia, neurociência, metaética, neuroetologia computacional e o próprio campo interdisciplinar da ciência cognitiva. Em conclusão, é necessária uma melhora na educação em conceitos de sistemas dinâmicos, com a promessa de

que tais métodos possam ser úteis para o problema de alinhamento de valores em IA e para comunidade de ciência cognitiva em geral.

Referências

ABADI, M. et al. Deep Learning with Differential Privacy. In: *ACM SIGSAC CONFERENCE ON COMPUTER AND COMMUNICATIONS SECURITY (ACM CCS)*. Proceedings [...]. [S. l.]: ACM, 2016. p. 308-318. Disponível em: arxiv.org/abs/1607.00133, 2016. Acesso em: 02 mar. 2020.

ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

AMODEI, D.; OLAH, C.; STEINHARDT, J.; CHRISTIANO, P.; SCHULMAN, J. MANÉ, D. Concrete problems in AI safety. *arXiv preprint*, [s. l.], 25 July 2016. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1606.06565.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2020.

ASIMOV, I. I. *Robot*. New York: Doubleday, 1950.

BARRETT, A. M.; BAUM, S. D. A Model of Pathways to Artificial Superintelligence Catastrophe for Risk and Decision Analysis. *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence, JETAI*, London, v. 29, n. 2, p. 397-414, 2017. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1607.07730>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BEER, R. D. Computational and dynamical languages for autonomous agents. In: *It's about time: An overview of the dynamical approach to cognition. Mind as motion: Explorations in the dynamics of cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. p. 121-147.

BEER, R. D. Dynamical approaches to cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*. 4. ed. [S. l.: s. n.], 2000. p. 91-99.

BEER, R. D. The dynamics of active categorical perception in an evolved model agent (with commentary and response). *Adaptive Behavior, Cambridge, Mass*, v. 11, n. 4, p. 209-243, dez. 2003.

BOSTROM, N. The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advance Artificial Agents. *Minds and Machines*, Dordrecht, Holanda, NL, v. 22, p. 71-85, 2012.

BOSTROM, N. *Superintelligence*. Oxford University Press, 2014. Chapter 12.

BOSTROM, N.; ČIRKOVIĆ, M. Introduction. In: Bostrom, N.; Čirković, M. (ed.). *Global Catastrophic Risks*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 1-30.

BRYNJOLFSSON, E.; MCAFEE, A. *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. New York: W.W. Norton Company, 2014.

CHIEL, H. J.; BEER, R. D. The brain has a body: adaptive behavior emerges from interactions of nervous system, body and environment. *Trends in neurosciences*, Amsterdam, NL, v. 20, n. 12, p. 553-557, 1 Dec. 2012.

CHURCHLAND, P. S.; SEJNOWSKI, T. *The computational brain*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

CHURCHILL, R. R.; ULFSTEIN, G. Autonomous Institutional Arrangements in Multilateral Environmental Agreements: A Little-Noticed Phenomenon in International Law. *American Journal of International Law*, Washington, US, v. 94, n. 4, p. 623-659, 2000.

Disponível em: dx.doi.org/10.2307/2589775. Acesso em 02 mar. 2020.

CLARK, A.; CHALMERS, D. J. The extended mind. *Analysis*, Oxford, v. 58, n. 1, p. 7-19, Jan. 1998.

DEWEY, D. Learning what to value. In: INTERNATIONAL CONFERENCE, AGI 4, August 3-6, 2011, Mountain View, CA, USA. *Artificial General Intelligence: proceedings*. [S. l. s. n.], 2011. p. 309-314.

DIJKSTRA, E. W. The threats to computing science. In: ACM SOUTH CENTRAL REGIONAL CONFERENCE, Nov. 16-18, 1984, Austin, TX. *Proceedings*. [S. l. s. n.], 1984. p. 1-6.

DOCHERTY, B. L. *Losing Humanity: The Case Against Killer Robots*. New York: Human Rights Watch, 2012.

DREYFUS, H. L. *What Computers Still Can't Do: A critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press, 1992.

DREYFUS, H. L.; DREYFUS, S. E. *What artificial experts can and cannot do*. AI Society, [s. l.], n. 6, p. 18-26, 1992.

DREYFUS, H. L. Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Philosophical Psychology*, Abingdon, Inglaterra, v. 20, n. 2, p. 247-268, 2007.

ELIASMITH, C. The third contender: A critical examination of the dynamicist theory of cognition. *Philosophical Psychology*, Abingdon, v. 9, n. 4, p. 441-463, 1996.

FRANKISH, K.; RAMSEY, W. N. *The Cambridge handbook of artificial intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press. 2014.

FREY, C.; OSBORNE, M. *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?* Technical Report, Oxford Martin School. Oxford, UK: University of Oxford, 2013.

GÄRDENFORS, P. *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*. [S. l.]: MIT Press. 2000.

GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. [S. l.]: Houghton Mifflin, 1979.

GRACE, K.; SALVATIER, J.; DAFOE, A.; ZHANG, B.; EVANS, O. *When will AI exceed human performance? Evidence from AI experts*. arXiv preprint, 3 May 2018. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1705.08807.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2020.

HADFIELD-MENELL, D.; RUSSELL, S. J.; ABBEEL, P.; DRAGAN, A. *Cooperative inverse reinforcement learning*. In: *ADVANCES IN NEURAL INFORMATION PROCESSING SYSTEMS NEURAL INFORMATION PROCESSING SYSTEMS CONFERENCE (NIPS)*, 29., 2016, [S. l.]. *Proceedings* [S. l.]: NIPS, 2016. p. 3909-3917.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e edição bilíngue com notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (1927).

HIBBARD, B. *The error in my 2001 VisFiles column*. [S. l.: s. n.], 2012.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. 2.^a ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. (1739).

JAYNES, E. T. *Probability theory: The logic of science*. Ed. G. Larry Bretthorst. New York: Cambridge University Press. 2003. Disponível em: doi:10.2277/0521592712. Acesso em: 02 Mar. 2020.

KRIEGESKORTE, N.; KIEVIT, R. A. Representational geometry: integrating cognition, computation, and the brain. *Trends in Cognitive Sciences*, [s. l.], v.17, n.8, p. 401-12, 2013.

KUZNETSOV, Y. A. *Elements of Applied Bifurcation Theory*. 3. ed. [S. l.]: Springer. 2004. <https://doi.org/10.1007/978-1-4757-3978-7>.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the Flesh*. [S. l.]: Basic Books. 1999.

LEGG, S. Is there an elegant universal theory of prediction? In: *INTERNATIONAL CONFERENCE ON ALGORITHMIC LEARNING THEORY, ALT 2006*, Barcelona, Spain, October 7-10, 2006. *Proceedings* [...]. [Berlin: Springer], 2006. p. 274-287.

LEIKE, J.; MARTIC, M.; KRAKOVNA, V.; ORTEGA, P.; EVE- RITT, T.; LEFRANCO, A.; ORSEAU, L. *AI Safety Gridworlds*. *arXiv preprint*, 28 Nov. 2017. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1711.09883.pdf>. Acesso em: 03 Mar. 2020.

LLOYD, S. Computational capacity of the universe. *Physical Review Letters*, New York, v. 88, n. 23, p. 237901, 2002. Disponível em: doi:10.1103/PhysRevLett.88.237901. Acesso em: 03 Mar. 2020.

MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. New York: Humanities Press, 1962. (1945).

MORAVEC, H. P. When will computer hardware match the human brain? *Journal of Evolution and Technology*, [s. l.], v. 1, p. [1-12], 1998. Disponível em: <http://www.transhumanist.com/volume1/moravec.htm>. Acesso em: 03 Mar. 2020.

MORDVINTSEV, A.; OLAH, C.; TYKA, M. *Inceptionism: Going deeper into neural networks*. In: *Google Research Blog*, 17 June 2015. Disponível em: <https://ai.googleblog.com/2015/06/inceptionism-going-deeper-into-neural.html>. Acesso em: 02 Mar. 2020.

MÜLLER, V. C.; BOSTROM, N. Future progress in artificial intelligence: A survey of expert opinion. In: MÜLLER, V. (ed.). *Fundamental issues of artificial intelligence*. [S. l.]: Springer, 2016. p. 555-572.

NEWELL, A. *Unified theories of cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

NG, A. Y.; RUSSELL, S. J. *Algorithms for inverse reinforcement learning*. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON MACHINE LEARNING (ICML-'00), 17th, [S. l.]. *Proceedings*. ed. Pat Langley. [S. l.]: s. n., 2000. p. 663-670.

OMOHUNDRO, S. M. The Nature of Self-Improving Artificial Intelligence. Sept. 5, 2007, revised Jan. 21, 2008. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.137.1199&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 11 de ago. 2019.

QUINE, W. V. O. Epistemology Naturalized. In: QUINE, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. p. 69-90.

RAIBERT, M. H.; HODGINS, J.K. *Biological Neural Networks*. Invertebrate Neuroethology and Robotics. [S. l.]: Academic Press, 1993. p. 319-354.

REIMANN, M. W.; NOLTE, M.; SCOLAMIERO, M.; TURNER, K.; PERIN, R.; CHINDEMI, G.; DŁOTKO, P.; LEVI, R.; HESS, K.; MARKRAM, H. Cliques of Neurons Bound into Cavities Provide a Missing Link between Structure and Function. *Frontiers in Computational Neuroscience*, Lausanne, Switzerland, v. 11, Artigo 48, p.

1-16, 2017. Disponível em: doi: 10.3389/fn-com.2017.0004. Acesso em: 02 Mar. 2020.

ROCKWELL, T. Extended cognition and intrinsic properties. *Philosophical Psychology*, Abingdon, v. 23, n. 6, p.741-757, 2010.

ROCKWELL, T. *Neither Brain nor Ghost: A Non-Dualist Alternative to the Mind-Brain Identity Theory*. BradfordBooks: MIT press, 2005.

SHULMAN, C. *Omohundro's Basic AI Drives and Catastrophic Risks*. San Francisco, CA: The Singularity Institute, 2010. Disponível em: <https://intelligence.org/files/BasicAIDrives.pdf>. Acesso em: 05 Mar. 2020.

SMOLENSKY, P. On the proper treatment of connectionism. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, GB, v. 11, n. 1, p. 1-23, Mar. 1988.

SOARES, N.; FALLENSTEIN, B. *Aligning Superintelligence with Human Interests: A Technical Research Agenda*. Technical Report. Berkeley, CA: Machine Intelligence Research Institute, 2014.

SOARES, N.; FALLENSTEIN, B.; YUDKOWSKY, E.; ARMSTRONG, S. *Corrigibility*. In: AAI WORKSHOPS: WORKSHOPS AT THE TWENTY-NINTH AAI CONFERENCE ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE, January 25—26, 2015 Austin, TX. , *Proceedings* [...]. ed. T. Walsh. Palo Alto, CA: AAI Press, 2015. p. 1-10. (AAAI Technical Report WS-15-02).

VAN GELDER, T.; PORT, R. *It's about time: An overview of the dynamical approach to cognition. Mind as motion: Explorations in the dynamics of cognition*. Cambridge, MA: MIT, 1998.

VON NEUMANN, J.; MORGENSTERN, O. *Theory of games and economic behavior*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953.

YUDKOWSKY, E. Artificial Intelligence as a Positive and Negative Factor in Global Risk. In: BOSTROM, N.; ČIRKOVIĆ, M. M. (ed.). *Global Catastrophic Risks*, New York: Oxford University Press, 2008. p. 308-45. Disponível em: <https://intelligence.org/files/AIPos-NegFactor.pdf>. Acesso em: 02 Mar 2020.

SOARES, N. Value Learning Problem. In: *ETHICS FOR ARTIFICIAL INTELLIGENCE WORKSHOP AT 25TH INTERNATIONAL JOINT CONFERENCE ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE (IJCAI-2016)*. New York, NY, USA 9-15 July, 2016. *Proceedings* [...]. [S. l.: s. n.], 2016.

SOTALA, K. From mostly harmless to civilization-threatening: Pathways to dangerous artificial intelligences. In: *ECAP10: VIII EUROPEAN CONFERENCE ON COMPUTING AND PHILOSOPHY, 2010, Munich. Proceedings* [...]. edited by Klaus Mainzer. [S. l.: s. n.], 2010.

SOTALA, K. Disjunctive scenarios of catastrophic AI risk. YAMPOLSKIY, R. V. (ed.). *Artificial Intelligence Safety and Security*. [S. l.]: Taylor & Francis, 2018. p. 315-337.

SOTALA, K.; YAMPOLSKIY, R. V. *Responses to Catastrophic AGI Risk: A Survey. Technical report*. Berkeley, CA: Machine Intelligence Research Institute, 2013.

THAGARD, P. *Conceptual revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

TVERSKY, A.; *Science*, New York, v. 211, n. 30, p. 453-458, 30 Jan. 1981.

VAN GELDER, T. The dynamical hypothesis is cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*. Cambridge, v. 21, n. 5, p. 615-628, Oct. 1998.

“FUTURO ANCESTRAL”. O ANTROPOCENTRISMO COLONIAL MODERNO EM QUESTÃO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-43>

Sinivaldo Silva Tavares²

Introdução

As reflexões propostas por Ailton Krenak em seu mais recente livro “Futuro ancestral” tem dado o que pensar (KRENAK, 2022). Entre tantas questões emerge aquela que indaga acerca do antropocentrismo colonial moderno. Esse é precisamente o escopo de nossa exposição que se desdobrará em três momentos. No primeiro, analisaremos a separação entre “Natureza” e “cultura” – e, por extensão, entre “humanos” e “não-humanos” –, dualismos que se encontram na origem do antropocentrismo, invenção da colonial modernidade. Em seguida, indagaremos acerca da imprescindibilidade de se “voltar aquém” desses dualismos, no intuito de libertar humanos e não humanos do círculo vicioso no qual se encontram cindidos e aprisionados. E, por fim, em alternativa às atitudes de exterioridade, superioridade e instrumentalidade típicas do antropocentrismo colonial moderno, proporemos relações de pertença, interação e cuidado para com todas as expressões de vida do planeta: humanos, seres vivos e entes que povoam o cosmos. Trata-se de privilegiar relações e movimentos, e não contornos bem delimitados, em um contínuo processo de composição entre organismos, espécies e coletivos.

¹ O presente texto constitui uma síntese do artigo: TAVARES, S. S. A ‘invenção’ do antropocentrismo: uma abordagem decolonial. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 419-442, 2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5008>.

² Professor e pesquisador no PPG Teologia da FAJE. Doutor em Teologia Sistemática pela Pontificia Università Antonianum, Roma. Pós-doutor pela PUCRS.

1 “Natureza” versus “cultura” – “Humano” versus “não-humano”

A oposição entre os pares de termos que compõem os dualismos “Natureza/cultura” e “humano/não-humano” constitui uma das bases de sustentação da colonial modernidade em seu projeto de exploração extenuante e violenta de corpos e territórios. A tal propósito, acolhendo a sugestão de Donna Haraway, Bruno Latour deflagra uma apropriação indevida do adjetivo “humano(a)” por parte do sujeito colonial moderno. Remetendo-nos à etimologia latina do termo, Latour insiste que “humano”, oriundo de *humus*, significaria “terrestre” e, portanto, relativo a todos os seres que vivem no planeta. E, conclui, de forma contundente: *“Dizer ‘Nós somos terrestres em meio a outros terrestres’ não supõe de forma alguma a mesma política de ‘Nós somos humanos na natureza’. Os dois não são farinha do mesmo saco; ou mais precisamente, não provêm da mesma lama”* (LATOURE, 2020a, p. 105).

O recurso ao par de termos “Natureza/culturas” tem por finalidade dar sustentação à configuração colonial moderna no interior da qual “Natureza” seria uma espécie de tela de fundo, neutra, sobre a qual se destacariam, mediante técnicas de relevo, todas aquelas atividades consideradas próprias do âmbito da “cultura”, da “sociedade”, da “civilização”. Daí a razão de se definir o ser humano como ser “cultural”, “social”, “civilizado” mediante processos cada vez mais sofisticados de separação, contraposição e hierarquização com respeito a tudo o que se considere “natural”, “primitivo”, “selvagem”. Em suma, “Natureza” e seus derivados corresponderiam a uma espécie de fundo indistinto sobre o qual se destacaria sempre mais o ser humano com suas respectivas atribuições culturais: criativas, sociais e morais. Com base nesse pressuposto, a noção de “Natureza” postularia o rango de evidência universal e, portanto, inquestionável e definitiva.

Trata-se, em suma, de uma invenção artificiosa de um par de termos reciprocamente dependentes, posto que se inventa *para* um determinado sujeito um objeto específico e, simultaneamente, um sujeito próprio *para* um determinado objeto. Deflagra-se, neste sentido, uma operação que separa sujeito de objeto, conferindo-lhes menções não apenas distintas, mas, separadas, contrapostas e hierarquizadas. O desafio seria, então, indagar acerca da operação anterior que, ao

distribuir os papéis entre esses personagens inventados, estabelece que uma parte desempenhará o papel de "Natureza" (para o sujeito humano) e a outra metade, o papel da consciência (desse objeto "natural").

Nesse sentido, o que se convencionou chamar de "relação do ser humano com o mundo" trairia uma intrínseca ambiguidade: a pressuposição de estarmos postos frente a dois domínios – não apenas distintos, mas, separados, contrapostos e hierarquizados –: Natureza e cultura. Todavia, a rigor, não seriam dois domínios, mas, uma realidade bipartida cujas partes, porém, se encontram reciprocamente implicadas.

"Na tradição ocidental, jamais se fala de um sem falar do outro: não há outra natureza senão esta definição da cultura, e não há outra cultura senão esta definição da natureza. Elas nasceram juntas, são inseparáveis quanto irmãos siameses que se abraçariam e se golpeariam até sangrar sem deixar de pertencer ao mesmo tronco" (LATOURET, 2020b, p. 34-35).

Isso posto, diríamos ser necessário problematizar justamente o que a colonial modernidade tem nos feito crer tratar-se de um pressuposto óbvio. Pois, de fato, em vez de dois, são três os termos que compõem esta intrincada trama: natureza, cultura e, por fim, uma espécie de operação situada "aquém" que repartiria entre as partes papéis separados, contrapostos e hierarquizados. Nesse caso, o que se inventou como "Natureza", não seria o fundo da tela a partir do qual se destacariam o ser humano e os bens culturais produzidos por ele. "Natureza", ao contrário, seria apenas a metade de um par de termos inventado por uma operação anterior, não por acaso, implícita e escondida.

Essa operação artificiosa caracterizar-se-ia, para todos os efeitos, como um caso de invenção, dado que: de um lado, *desanima-se* uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e, uma vez privada de toda e qualquer atividade, reduzida a mero cenário; de outro, *superanima-se* a seção contraposta e superior, declarada subjetiva e, portanto, dotada de admiráveis capacidades de ação: liberdade, consciência, reflexão, senso moral etc. (LATOURET, 2020a, 116; 142ss). Essa invenção que vem pesando gravemente sobre o ocidente há, no mínimo, quatro séculos, foi

descrita por Whitehead como um típico caso de “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1994, p. 54).

Gostaríamos de salientar um recurso gramatical que, aparentemente ingênuo, possui extrema relevância semântica. Trata-se do emprego do termo “Natureza” no singular. A força do termo, expressa em sua utilização no singular, consiste no ajuntamento em uma única série que, mediante expedientes de recapitulação e ordenamento, hierarquiza o conjunto dos seres. E o faz no intuito, sobretudo, de tornar mais efetivo o enfrentamento com outros ajuntamentos ordenados, compostos e unificados, tais como: a política, a moral, a religião, etc. Pois, de fato, tem razão Latour ao afirmar: “Quando se faz apelo à noção de natureza, o ajuntamento que ela autoriza conta infinitamente mais que a qualidade ontológica de ‘natural’, da qual ela garantiria a origem” (LATOURE, 2019, p. 54).

Talvez seja o caso, aqui, de nos remetermos às questões relativas à separação, contraposição e hierarquização entre *mononaturalismo* e *multiculturalismo* formuladas pelo antropólogo brasileiro Viveiros de Castro a propósito do que tem proposto como “perspectivismo ameríndio”. No bojo da colonial modernidade, os assim chamados “humanos” vêm se sentindo confortáveis com a divisão entre: “reino da necessidade” e “reino da liberdade”. No primeiro caso, vigoraria o esquema causa-consequência; no segundo, seriam contempladas as invenções legais, morais e artísticas, fruto das atribuições próprias do “humano”, concebido como espírito e liberdade.

Em alternativa ao “*mononaturalismo*”, Viveiros de Castro propõe a noção de “*multinaturalismo*”. Em sua opinião, a ideologia hegemônica prefere recorrer à expressão “relativismo cultural” para se referir às várias opiniões sobre o mundo, o universo ou a “realidade”, em contraposição à visão verdadeira do mundo, essa “coisa lá fora”. Haveria, portanto, uma única opinião correta – a “verdade científica” – entre várias opiniões relativas. Todo o resto, conseqüentemente, seria “cultura”, isto é, superstições, visões exóticas – literalmente, “foras da ótica” – “fora da realidade”. A certeza de que Natureza, grafada no singular e com letra N maiúscula, seria uma só e que, portanto, não dependeria de nossas muitas e diversas opiniões – com exceção é claro da visão da “Ciência” que, neste caso, trairia uma espécie de “religião laica” – as opiniões e visões outras de mundo deveriam inclusive ser

toleradas, posto que no fundo, conceber-se como “multiculturalistas” seria uma posição, de resto, politicamente correta. Escreve Viveiros de Castro:

“O que chamei de “multinaturalismo” ou de “perspectivismo multinaturalista”, para caracterizar as metafísicas indígenas, supõe a indissociabilidade radical, ou pressuposição recíproca, entre “mundo” e “visão”. Não existem “visões de mundo” (muitas visões de um só mundo), mas mundos de visão, mundos compostos de uma multiplicidade de visões eles próprios, onde cada ser, cada elemento do mundo é uma visão no mundo, do mundo – é mundo. Para este tipo de ontologia, o problema que se coloca não é o da “tolerância” (só os donos do poder são “tolerantes”), mas o da diplomacia ou negociação intermundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2016).

O desafio, enfim, não seria propriamente “ir além” do dualismo “Natureza/culturas”, mas, ao contrário, “voltar aquém” para deflagrar o que se encontra implícito, posto que encoberto (DESCOLA, 2005).

2. “Voltar aquém” do dualismo “Natureza/culturas”

O que propomos, então, seria “voltar aquém” do dualismo “Natureza/culturas” ou “humanos/não humanos” no intuito de deflagrar aquela espécie de operação implícita. Essa seria a condição de possibilidade de se libertar humanos e não-humanos: os primeiros, de sua constrição a serem sujeitos; os últimos, de sua objetualização imposta. Em outras palavras, é necessário que deflagremos e desconstruamos a viciada relação instaurada pelo dualismo “sujeito/objeto” que constrange os humanos a serem sujeitos daquela natureza e, simultaneamente, obriga a natureza a ser mero objeto para determinados sujeitos. Nesse caso, escapar da polêmica e da falácia da contraposição e hierarquização entre “humanos” e “não-humanos” torna-se *conditio sine qua non* para que os assim chamados “humanos” exerçam sua liberdade mais plena.

Nesse sentido, salienta Latour, defender a natureza seria, rigorosamente falando, trair “a ingenuidade de crer que sob o manto da natureza” não se defenderia outra coisa que “um ponto de vista particular, o dos ocidentais”. Nesse sentido, continua ele, “pôr fim ao antropocentrismo” seria, no fundo, trair-se em “seu

etnocentrismo" (2019, p. 59). De fato, as culturas ditas "não ocidentais" jamais empregaram a noção de "Natureza"; aliás, sequer manifestaram interesse por ela. São os ocidentais, na verdade, a advertirem a necessidade premente de se desintoxicarem da ideia de "Natureza".

Foram os ocidentais, ao contrário, que transformaram a natureza em um grande negócio, em uma imensa cenografia política, em uma formidável gigantomaquia moral, e que têm com frequência engajado a natureza na definição de sua ordem social (LATOURE, 2019, p. 72).

Isso pressuposto, torna-se necessário desconstruir os preconceitos dos ocidentais de que as culturas não ocidentais teriam misturado completamente as duas ordens: natural e social. Não é que estas duas ordens tenham sido misturadas, os ocidentais é que as separaram, opuseram e hierarquizaram. As culturas não ocidentais sequer as distinguiam. Isso posto, Latour faz o balanço de décadas de estudos acerca da antropologia comparada, nos seguintes termos:

"Vê-se, atualmente, uma inversão de perspectiva: não são mais eles, os selvagens, que aparecem como estranhos, por misturarem o que não se deveria de modo algum misturar, as 'coisas' e as 'pessoas': somos nós, ocidentais, que vivemos até aqui o estranho sentimento de que era preciso separar em dois coletivos distintos, segundo duas formas de ajuntamento incomensuráveis, as 'coisas', de um lado, as 'pessoas', de outro" (LATOURE, 2019, p. 75).

A tal propósito, seria oportuno considerarmos os estudos do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro acerca do "perspectivismo ameríndio". Através do estudo da maior parte dos mitos dos povos indígenas da América do Sul, ele reconhece que "a condição original dos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (2018, p. 60). Se nas ontologias ocidentais a *animalidade* seria o denominador comum entre humanos e animais, justificando assim o antropocentrismo, nas ontologias ameríndias esse fundo comum seria a *humanidade*, posto que "cada espécie de existente vê-se a si mesma como humana" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 95).

Nesse sentido, as cosmologias ameríndias não conferem algum tipo de primado ontológico ou epistemológico ao ser humano, posto ser a *humanidade* substrato ou condição universal de todos os entes. Segundo Viveiros de Castro, “a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos” (2018, p. 60). Segundo as narrativas indígenas, portanto, o mundo da natureza é que teria se distinguido do que seria o mundo humano, e não o contrário, como reza a cartilha antropocêntrica colonial moderna. Lembra Viveiros de Castro que “os não-humanos são ex-humanos” (2018, p. 60), ainda que a humanidade de todas as espécies se oculte, na maioria das vezes, existindo não *objetivamente*, mas, ao contrário, *subjetivamente*. Pois, segundo o autor, “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*” (2018, p. 61). Concebida como uma espécie de fundo interior, a humanidade se realizaria diferentemente em cada ser existente e, assim, simultaneamente, aproximaria e distanciaria os seres, tornando-os semelhantes e, ao mesmo tempo, distintos.

A humanidade é reciprocamente *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar; o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa. Esse parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 62).

Compreendida assim, *humanidade* corresponderia à *interioridade* ou *subjetividade cosmológicas*, reveladora, porém, de múltiplas diferenças em se tratando de corpos. Por tais razões, as ontologias ameríndias foram, em nossa opinião, apressadamente classificadas como “animistas”. A rigor, não seriam elas, ao contrário, “somatistas”, uma vez que as distintas formas de ser e, respectivamente, de ver/compreender o mundo se originam de aspectos específicos de cada corpo, a saber: “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo...” (2018, p. 66)? Tais afetos, portanto, se originariam a partir de um corpo que se destaca daquele fundo comum

último da humanidade primordial. Concebe-se corpo, nesse caso, como modo de ser próprio de cada existente e, portanto, jamais redutível a mera fisiologia.

Compreender a *humanidade* como "alma" seria o mesmo que "voltar aquém" à separação-contraposição-hierarquização entre "humano" e "não-humano". Pois, falar da *humanidade* de todos os seres seria situar-se no *pré-cosmos* (2018, p. 56), vale dizer, no âmbito *pré-subjetivo* e, ao mesmo tempo, *pré-objetivo*: o mundo integral narrado pela mitologia indígena. Esse seria o mundo caracterizado por uma interpenetração original no interior do qual diferenças se dariam como correlação, proporção e permutação de caracteres no bojo de uma mesma natureza, a humana. Nesse *pré-cosmos*, em vez de se ocultarem reciprocamente, corpo e espírito narram correlativamente a história de suas próprias transformações. Nesse sentido, para além de um conceito epistemológico, o perspectivismo se assume, sobretudo, como um conceito ontológico, ao reconhecer que o mundo é composto por múltiplos pontos de vista distintos que, ao projetarem o mundo, passam a concebê-lo e, em certo sentido, "fabricá-lo". Assim, esses seres "fabricados" a partir de diferentes pontos de vista – deuses, animais, falecidos, plantas, chuva, ventos, objetos e artefatos vários – seriam todos, sem exceção, "intensivamente pessoas, virtualmente pessoas" (2018, p. 46). E não apenas porque o são, de fato, mas também porque *já o foram* um dia, ou ainda porque, eventualmente, *podem se transformar* em pessoa. Precisamente pelo fato de que, nas mitologias ameríndias, todos esses seres detêm uma mesma característica associativa – aquela "alma" ou aquela "humanidade" – da qual não se distinguem *subjetivamente*, mas, *objetivamente*, é que a concepção de pessoa, para todos os efeitos, lhes diz respeito.

Essa maneira radicalmente diferente de se experimentar a relação entre humanidade e animalidade e de concebê-la segundo essa perspectiva outra se dá propriamente na tradição do xamanismo onde não se assume apenas a perspectiva, mas a própria condição ontológica do outro. De fato, na tradição xamânica das cosmologias ameríndias "todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade" (2018, p. 42) e, enquanto tais, assumem pontos de vista diferentes. No intuito de pensar essa multiplicidade de agentes subjetivos, Viveiros de Castro propõe o "*multinaturalismo*" em alternativa ao "*mononaturalismo*", como já tivemos ocasião de apresentar no primeiro tópico.

Mediante o recurso a uma infinidade de pares de termos separados, contrapostos e hierarquizados – humano/não humano; Natureza/cultura; objetividade/subjetividade; corpo/espírito etc – a metafísica ocidental concebe a noção de “ponto de vista” como a posição subjetiva que o espírito humano assume em suas várias interpretações. Já nas cosmologias ameríndias, são os corpos que constituem o âmbito da multiplicidade, uma vez que o espírito se revela em sua objetividade. Em síntese, nas ontologias ameríndias, o lugar da variação perspectiva é a natureza e, também, o corpo. Daí a razão de se falar em “*multinaturalismo*”.

Concluindo, diríamos que, enquanto a epistemologia colonial moderna se caracteriza *grosso modo* pelo conhecimento objetivante, o xamanismo ameríndio se distingue por conhecer mediante a assunção do ponto de vista daquele que se quer conhecer (2018, p. 50). A personificação constitui, portanto, a condição mesma de possibilidade de todo conhecimento, posto que a todos os existentes, humanos e não-humanos, o espírito foi distribuído. É nesse sentido que se diz ser o “perspectivismo” uma ontologia, mais que simples epistemologia.

Talvez seja o caso de, a tal propósito, também nos remetermos à posição que vem sustentando o filósofo chinês, Yuk Hui, ao propor o conceito de “tecnodiversidade”, ou seja: a necessidade de se reconhecer uma espécie de pluralismo de tecnologias (HUI, 2020). Pois, como, diz:

A maneira como vemos a tecnologia enquanto força exclusivamente produtiva e mecanismo capitalista voltado ao aumento da mais-valia nos impede de enxergar seu potencial descolonizador e de perceber a necessidade do desenvolvimento e da manutenção da tecnodiversidade (HUI, 2021).

Conceber o progresso tecnológico unicamente como progresso linear acumulativo não seria expressão apenas de um modo entre outros de se pensar a tecnologia? Portanto, ao se perguntar acerca do que aconteceria se, em vez de uma única tecnologia, dispuséssemos, ao contrário, de muitas cosmotécnicas, o filósofo Hui está pondo em questão a premissa universalista da colonial modernidade (WIRTZ, 2021).

Deveras promissor, de resto, o futuro aberto para “humanos” e “não-humanos” na aventura da liberdade, pois, de fato,

Uma vez liberados dessa verdadeira guerra fria, os humanos assumirão um aspecto totalmente diferente, e, em lugar de existir apenas por si mesmos, poderão exibir a longa cadeia de não humanos, sem os quais a liberdade não faria sentido (LATOURE, 2019, p. 83-84)³.

Emblemáticas, afinal, as questões que dizem respeito à relação peculiar da colonial modernidade com o futuro. Demasiadamente preocupados e ocupados em escapar dos “velhos tempos”, os modernos acabam se traindo enquanto presos ao passado e, portanto, com grandes dificuldades em se abrirem à ulterioridade, dimensão que caracteriza o futuro. Excessivamente presos ao passado do qual pretendem se emancipar, não fazem recurso às mediações do “devir” como condição de possibilidade da emergência do “porvir”. Talvez essa seja a razão pela qual os modernos concebiam *grosso modo* o futuro recorrendo a “antecipações ficcionais”, traindo, assim, sua falta de senso do “real”, como, de resto, expresso nas palavras de Latour: “Em suma, *o tempo dos modernos é estranhamente atemporal*” (2020b, p. 379).

3. Relações de pertença, interação e cuidado com todos os seres

O problema mais crítico do antropocentrismo talvez seja o de delimitar o que se convencionou chamar de “centro” instituindo bordas tão definidas a ponto de excluir os outros seres. Há, como vimos, uma generalização e redução indevidas da complexidade da realidade em duas seções bem delimitadas: objetiva e inerte, uma; e a outra, subjetiva, consciente, livre e dotada de senso moral. A seção considerada inerte seria reduzida a mero cenário da trama histórica cujo único protagonista seria

³ Impossível não ver aqui uma alusão implícita a quanto sustentado por Kant no tocante ao direito privado, responsável pela oficialização jurídica da existência de “pessoas” e “coisas” apenas. Segundo ele, tão somente o ser humano existe “por amor a si mesmo”. Todo o resto existe apenas por causa dele e em função dele. O sentido das demais “coisas” residiria propriamente no seu estar à disposição do ser humano. Essa rígida divisão, aparentemente clara e distinta, tem se constituído em uma das fatalidades do paradigma civilizacional colonial moderno.

o ser humano. Essa repartição clara e distinta de papéis entre ambas as seções se encontra na base da "visão científica do mundo", responsável por negar historicidade e narratividade intrínsecas ao mundo, inviabilizando toda e qualquer experiência humana de se sentir em comunhão com todos os seres vivos que povoam o planeta. O cenário seria considerado "exterior" e, portanto, "fora" da trama (LATOURE, 2020a, p. 104). Esta seria a pressuposição daqueles que insistem na noção de "meio-ambiente" como espaço exterior no qual se situa e age o ser humano, sujeito autônomo e desvinculado de seu inerte cenário.

Acontece que, nas últimas décadas, temos nos dado conta de uma espécie de revolução, pois o que considerávamos mero "pano de fundo" tem assumido o primeiro plano de nossas tramas. E a razão desta radical reviravolta parece ser o que Bruno Latour tem afirmado de forma contundente: "Os organismos fazem seu ambiente, não se adaptam a ele" (LATOURE, 2020b, 162-167). Estaria, assim, justificado falar não mais de História apenas, mas, sim, de Geo-História.

Não há nada de inerte, nada de benevolente, nada de exterior nela. Se o clima e a vida evoluíram juntos, o espaço não é um quadro, nem mesmo um contexto: *o espaço é o filho do tempo*. Exatamente o oposto do que Galileu havia começado a implantar: estender o espaço para tudo a fim de colocar cada ator no interior, *partes extra partes*. Para Lovelock, esse espaço não tem mais nenhum tipo de significação: o espaço em que vivemos, o da zona crítica, é exatamente o mesmo em que conspiramos; ele se estende tão longe quanto nós; duramos quanto aqueles que nos fazem respirar (LATOURE, 2020b, 174).

Enquanto capaz de reagir às nossas ações, a Terra, além de movimento, possui, para todos os efeitos, um comportamento. Emblemática, a propósito, a expressão "E ainda assim a Terra se comove", formulada por Michel Serres em clara alusão a quanto dito por Galileu Galilei no contexto de sua retratação pública: *Eppur si muove!* (SERRES, 1990).

Somos, segundo nos parece, obcecados pela ideia de nos considerarmos o centro de tudo quanto existe. Expulsos, historicamente, dessa posição central pela teoria do heliocentrismo, agarramo-nos impiedosamente ao antropocentrismo inventado pela colonial modernidade. Séculos mais tarde, fomos novamente

flagrados em nossa pretensa centralidade pela teoria evolucionista das espécies de Darwin e pelos estudos de Freud e Jung acerca da psique humana e, mais recentemente, pelas pesquisas de Turing em torno da infosfera. E a conclusão parece óbvia: depois das quatro revoluções provocadas por Copérnico, Darwin, Freud e Turing, não nos situamos mais no centro do universo, do reino animal, da esfera mental e da infosfera.

O antropocentrismo tem se constituído a partir da peculiar atitude assumida em face das demais criaturas: afirma-se a identidade do ser humano em termos de superioridade mediante o processo de separação e oposição que lhe daria o direito de instrumentalizá-las segundo seus interesses próprios. Sendo assim, a identidade própria do ser humano se afirmaria em termos de superioridade, exterioridade e instrumentalidade. Isso posto, renunciar ao antropocentrismo não significa, como muitos pensam, perder-se num emaranhado onde todos os gatos pareçam pardos, mas, ao contrário, constitui condição irrenunciável para se recuperar a singularidade do ser humano, isto é, sua diferença específica no conjunto plural de todos os seres. O reconhecimento da pluralidade intrínseca a todos os viventes não nos dá o direito de inventar centros, mas, ao contrário, propicia a emergência de uma ciranda de singularidades e suas respectivas perspectivas peculiares.

Relações de pertença, interação e cuidado afloram, por exemplo, na narrativa de Gn 2,4b-25, como constitutivas do ato criador de Deus. E tudo é dito metaforicamente. O relato inicia falando de uma dupla carência, responsável pelo caráter inóspito e desértico da terra: a falta de alguém que cultive/cuide da terra e a carência de chuvas que a tornem fértil. O ser humano "cultivador/cuidador" (*Adam*) é modelado pelo Criador a partir da própria "terra cultivável" (*adamah*). É, de fato, essa experiência de íntima pertença que faz do ser humano o cuidador/cultivador da terra, por meio de distintas interações. Nessa narrativa, o Criador aparece como aquele artesão cuidadoso que plasma o ser humano do próprio barro da terra para que ele seja seu cultivador/cuidador. Porque feito do barro da terra, o ser humano é chamado a ser o cultivador/cuidador da terra.

E, por conseguinte, na legislação vétero-testamentária, os dias e anos sabáticos deviam valer também para os animais e para a própria terra. Os textos de Lv 25 e 26 prescrevem o "sábado da terra"; e os textos de Ex 23 e de Lv 25

recomendam que, durante o ano sabático, se deixe a terra inculta para propiciar o direito de respiga aos pobres e para que a própria terra descanse de sua fadiga. Todavia, o texto mais expressivo dessa consciência é a ameaça divina de que o povo escolhido será entregue ao cativeiro da Babilônia até que a terra – a terra de Deus – tenha desfrutado todos os seus sábados (cf. 2Cr 36,21).

Conclusão

Diríamos, enfim, que talvez tenha sido justamente a grande narrativa da emancipação colonial moderna – com sua contradição intrínseca: escravização de humanos e extrativismo violento de bens e territórios – a nos tornar incapazes de experiências de “pertença” e de atitudes de respeito e cuidado para com seres vivos e territórios. E, portanto, em alternativa às atitudes e mentalidades de exterioridade, superioridade e instrumentalidade típicas do antropocentrismo colonial moderno, propomos relações de pertença, interação e cuidado para com todas as expressões de vida do planeta: com humanos, mas também com outros seres vivos e entes que povoam o cosmos. Isso implica em privilegiar relações e movimento, e não contornos bem delimitados, em um contínuo processo de composição entre organismos, espécies e coletivos.

Referências

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DESCOLA, P. *Par-delà Nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

HUI, Y. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu, 2020.

HUI, Y. Uma filosofia da tecnodiversidade. *Revista IHU On-line*, 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606797-em-yuk-hui-uma-filosofia-da-tecnodiversidade>. Acesso em: 09 set. 2021.

KRENAK, A. *Futuro ancestral*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2022.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LATOUR, B. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020b.

SERRES, M. *Le Contrat naturel*. Paris: Bourin, 1990.

SERRES, M. *Retour au Contrat naturel*. Paris: BnF, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva feroz contra os índios. *Revista IHU On-line*, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contra-os-indios>. Acesso em: 31 ago. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018. v. 1.

WHITEHEAD, A.N. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes. 1994.

WIRTZ, F. A cosmotécnica como método para pensar a relação entre tecnologia e cultura. *Revista IHU On-line*, 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/612583-a-cosmotecnica-como-metodo-para-pensar-a-relacao-entre-tecnologia-e-cultura-entrevista-especial-com-fernando-wirtz>. Acesso em: 09 set. 2021.

A CONTRADIÇÃO ENTRE BEM E MAL NA ESSÊNCIA HUMANA E A RECONCILIAÇÃO NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO HEGELIANA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600453-44>

*Agemir Bavaresco*²

*Christian Iber*³

Introdução

Segundo Hegel, o ser humano é mau por natureza porque é um ser espiritual, não porque é um ser natural. O mal é uma forma intermediária contraditória entre a naturalidade e a espiritualidade do ser humano. O mal é a decadência natural do espírito⁴. Mas por ser um ser espiritual, ele pode opor-se às suas más ações. Como um ser espiritual e natural, o ser humano é a imagem e contra-imagem de Deus. Essa é a contradição entre o aspecto espiritual e natural da essência humana, portanto, a contradição na própria essência humana, que será discutida a seguir.

O mal é a descida do espírito humano à natureza. Apenas com a queda do ser humano é que se constitui a história ao longo do tempo. O mundo como o outro de Deus só entra em jogo através da queda do ser humano. Quando o ser humano se constitui a partir do mal, então ele não se relaciona mais a partir do fundamento divino, mas, age excluindo seu fundamento divino de si mesmo. Hegel discute a autossustentação do ser humano para o mal na lógica do ser aí e, especificamente, na lógica do ser para si. O ser aí, que se qualifica como o ser para si, exclui o outro em sua relação consigo mesmo:

¹ Esse texto foi publicado em *Revista Aufklärung*, v. 9, n. especial (2022).

² Professor do PPG em Filosofia da PUCRS. Pesquisador Associado do Centre for Epistemology and Philosophy of Science (ACEPS). E-mail: abavaresco@pucrs.br

³ Professor da Universität Freiburg; Pesquisador da Freie Universität Berlin; E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

⁴ Cf. A determinação do mal na *Filosofia do Direito* de Hegel, § 139 com a observação e o adendo.

A autossustentação, levada ao extremo do uno que é para si, é a autossustentação abstrata e formal que destrói a si mesma, o erro supremo e mais obstinado que se toma pela verdade suprema, - que aparece em formas mais concretas como liberdade abstrata, como Eu puro e, então, ulteriormente, como o mal (HEGEL, 2016, p. 179).

Na lógica do ser para si, Hegel aponta a supressão do mal através da reconciliação: "A reconciliação é o reconhecimento daquilo, contra o que o comportamento negativo se dirige, antes, como sua essência e [a reconciliação] é apenas como *desistir* da negatividade do seu ser para si, ao invés de manter-se firme nele" (idem).

Como pressuposição do processo do culto, enquanto momento constitutivo da comunidade dos seguidores de Jesus, Hegel caracteriza a encarnação de Deus em particular através do recurso ao mal que foi supressado em si no Filho de Deus. Que o mal é supressado em si significa que a reconciliação é em si realizada, isto é, dentro da história da ideia eterna de Deus. A reconciliação suprassume a divisão de Deus e do ser humano que ocorreu com o mal, restaurando a unidade que une, intersubjetiva e reciprocamente, Deus e o ser humano.

Por que o mal é supressado em si no Filho de Deus? Porque o Filho de Deus toma a direção oposta ao que seguiu o ser humano, que é culpado. Se o ser humano, em sua desobediência a Deus, escolheu a particularidade da existência terrena da natureza, o Filho, obediente até a morte, assume, exemplarmente o caminho da particularidade do mundo, cuja verdade Ele preservou da desolação desde o início, para a singularidade do espírito divino.

O culto como realização subjetiva da reconciliação pressupõe sua realidade objetiva de tal forma que a unidade a ser realizada no sujeito individual através do culto esteja ligada à condição da objetividade ou do ser em si dessa unidade dada com a encarnação de Deus.

Hegel coloca a morte de Cristo no centro da história evangélica, ou seja, Ele é o "centro em torno do qual tudo gira" (HEGEL, 1986, p. 286). Assim como Hegel reconhece a morte de Cristo como um fato histórico, ele também enfatiza a

facticidade da ressurreição. Sua filosofia da religião é a teologia da ressurreição do início ao fim. A ressurreição ganha um significado especial porque o princípio de sua filosofia, a transformação da negação da negação no positivo, é demonstrado na narrativa da ressurreição cristã. Em nenhum lugar o conceito da negação da negação é discutido como uma lei lógico-ontológica, nem na *Ciência da Lógica* de Hegel. A superação da morte e da finitude só pode ser demonstrada através da narrativa divina da morte de Jesus Cristo e da realização da reconciliação na constituição da comunidade de seguidores de Jesus através da efusão do Espírito Santo.

O conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, não é uma lei lógico-ontológica, mas a racionalização de uma narrativa, ou seja, a narrativa cristã da morte de Jesus Cristo, que é, ao mesmo tempo, a morte desta morte, a ressurreição e sua elevação a Deus, e, assim a superação da finitude do ser humano e do mal. Esta narrativa cristã remonta ao antigo mito de Telefos de *trosas iasetai*, a lança que atinge a ferida também a cura, que Hegel também retoma em sua *Filosofia da Religião* e, a torna filosoficamente fecunda (cf. HEGEL, Enc. I, § 24, Adendo 3).

A pesquisa descreve no item 1 a oposição entre o bem e o mal na essência humana, conforme é narrada na representação dualista usual da narrativa da queda descrita no livro do Gênesis em suas diversas figuras. Em seguida, no item 2, apresentamos a superação dessa oposição na encarnação divina na história humana. Depois, no item 3, a reconciliação exterioriza-se nas estruturas objetivas em relações intersubjetivas comunitárias com implicações para a estruturas sociais e políticas. Enfim, no item 4, apontam-se as ambiguidades na *Filosofia da Religião* de Hegel e as críticas feitas pelos pós-hegelianos no embate entre teologia, filosofia e religião.

1 Oposição na essência humana: boa ou má por natureza?

O primeiro elemento Ideia-Deus aparece no segundo elemento na finitude como criação do mundo. No primeiro elemento a Ideia-Deus relaciona-se com o 2º elemento, o Filho, reconciliados eternamente, pois, aqui não houve nenhuma queda. Aqui, nós estamos ainda no nível da esfera da divindade imanente, ou seja, a Ideia-Deus antes da criação. Porém, quando a Ideia-Deus aparece no mundo, ela diferencia

na alteridade, no mundo, isto é, põe-se no outro existente como Filho, enquanto criação do mundo. Agora, a verdade é considerada como posta no segundo elemento enquanto finito. Trata-se de considerar a verdade e o modo como ela aparece, ou seja, a representação dessa oposição na essência humana, conforme o início do relato bíblico de Gênesis.

1.1 Representação da oposição na essência humana

O sujeito é na sua imediatidade carente de verdade, por isso, ele tem a necessidade de conhecer a verdade. Isso implica um desdobramento do próprio sujeito para reconciliar-se com a verdade. Porém, nesse desdobramento o sujeito constata que ele existe num estado de não verdade, isto é, constituído pela diferenciação, mas não está dividido ou cindido. Eis a contradição que mantém a oposição dentro do próprio sujeito em tensão que implicará uma superação. Isso leva a pensar sobre a constituição do ser humano. Há duas posições opostas sobre isso: a) O ser humano é bom, ou seja, sua essência substancial e universal é boa; ele não está dividido em si mesmo, mas está em harmonia e em paz consigo; b) Em oposição a essa opinião afirma-se que o ser humano é mau, isto é, sua essência substancial é má. Esta é oposição que permanece numa consideração exterior como opinião da representação, porém, não é está a consideração de Hegel. Vejamos a análise hegeliana:

a) "O ser humano é bom em sua essência": Esta é a opinião mais ou menos predominante, afirma Hegel. Se essa proposição fosse válida, então não haveria mais necessidade de reconciliação. Porém, o ser humano é espírito e razão em si (*an sich*), isto é, criado segundo a imagem de Deus (Gn. 1, 26-27). Ora, Deus é bom e o ser humano é enquanto espírito um espelho de Deus, então, implicitamente, em si é bom. Essa é uma afirmação correta, porque está em aberto a possibilidade de tornar explícita a bondade que inicialmente é implícita. O problema é compreender essa relação entre implícito e explícito: Afirmar que o ser humano é, implicitamente, bom significa que ele está apenas de acordo com o seu conceito e não explicitamente conforme sua efetividade verdadeira. Ou seja, ele precisa tornar explícito o que está implícito. Bom em essência significa, apenas, imediatamente bom. Então, o ser

humano deve mediatizar-se, ou seja, negar-se e desenvolver sua mediação conforme o conceito do espírito. Porém, o ser humano nessa sua constituição implícita imediata está envolvido em sair desse ser em si, e aqui se fundamenta a segunda afirmação:

b) "O ser humano é mau em sua natureza": O seu ser em si, seu ser natural é mau, ou seja, está presente a sua deficiência. O ser humano é espírito, por isso diferencia-se a partir de si e ele é mau, quando existe apenas segundo a sua natureza. Enquanto ser natural, o ser humano é imediatamente volitivo na esfera do desejo e, quando o conteúdo do querer é, apenas o impulso e a inclinação, então ele é uma pessoa má. A partir do ponto de vista formal, quando o ser humano tem vontade ele não é mais um animal, mas o conteúdo de sua volição ainda é natural e é a partir disso que o ser humano é mau por natureza, ou seja, ele é mau por causa de seu ser natural.

A representação vazia de que a condição original do ser humano foi o estado de inocência equivale ao estado natural do animal. O ser humano não é inocente como um animal, mas ele tem vontade e, por isso, tem responsabilidade (*Shuld*) e deve ser imputável por seus atos. Inocente (*Unschuld*) significa carecer de vontade, tanto má como boa. Todo o natural, todos os animais são bons, porém, este tipo de bondade não corresponde ao ser humano.

Cabe ao ser humano não agir segundo a vontade natural, mas conforme a sua constituição do espírito como consciência. Porém, enquanto ser humano natural ele pode pôr como fim e conteúdo de seu querer, apenas o ser natural. Isso significa que o ser humano enquanto sujeito natural pode colocar como conteúdo de sua vontade singular apenas interesses particulares e não universais, isto é, a sua vontade natural é egoísta enquanto vontade particular e opõe-se à vontade universal.

O ser humano é, implicitamente, na sua imediatidade em si defeituoso. Porém, o fato de que a sua vontade natural é má, não anula o fato de que é, implicitamente, uma vontade boa, a qual permanece sempre parte de seu conceito. O ser humano é consciência reflexiva que se diferencia de seu ser real e desenvolve sua idealidade no seu conceito. O ser humano em sua realidade natural, ainda não alcançou sua unidade entre a subjetividade e o conceito. A condição do mal pressupõe imediatamente a relação da realidade com o conceito. Isso põe a oposição entre o

ser real singular e o ser ideal implícito (o conceito), a contradição entre o bem e o mal. Esta é a oposição a ser posta, a qual questiona a falsa pergunta se o ser humano é bom ou mau em sua essência, ou, se ele é, igualmente, tanto bom como mau. Cabe esclarecer que, implicitamente, segundo seu conceito, o ser humano é bom, porém, não ainda na sua efetividade. Então, são postos os dois lados do conceito em sua contradição, ou seja, as duas afirmações pressupõem-se mutuamente, de modo que ambas estão numa relação de oposição, ou seja, essa oposição em contradição é a essência humana. Esta é a primeira determinação fundamental a ser considerada no conceito do ser humano (cf. HEGEL, 2018, pp. 244 – 247). Agora, reconstruímos essa oposição entre as duas proposições nas representações da narrativa da queda, segundo o livro bíblico do Gênesis.

1.2 Narrativa da queda como relação de oposição entre bem e mal

A representação da queda narra em diversos momentos a oposição entre o bem e o mal que constitui a natureza humana. Vejamos como Hegel os interpreta.

a) **Árvore do conhecimento:** Essa contradição do ser humano como uma relação de oposição em sua natureza como vontade natural e racional é representada na figura do livro do Gênesis na narrativa em que Deus cria o ser humano a sua imagem. O ser humano vive num jardim em estado de inocência. Nesse jardim há a árvore do conhecimento do bem e do mal e o ser humano come o fruto dessa árvore, desobedecendo o mandamento de Deus, tornando-se um pecador. O pecado consistiu no fato de ter comido o fruto da árvore do bem e do mal. E conforme o anúncio da serpente, o ser humano com essa ação igualou-se a Deus, ou seja, conhecedor tanto do bem como do mal. Ao comer o fruto o ser humano passa a conhecer o bem e o mal - o conhecimento é a fonte do mal, ou seja, o mal é identificado com o ato do conhecimento ou da consciência. O conhecimento/consciência é ato de julgar e diferenciar-se de si mesmo. Os animais não têm consciência, isto é, não se diferenciam em si mesmos e não são livres para si em sua subjetividade frente à objetividade. A divisão é o mal e no ato de permanecer nela reside o mal. Porém, a contradição contém os dois lados: o bem e

o mal e, é na consciência que aparece em primeiro lugar essa contradição entre o bem e o mal.

b) Primeiro ser humano: A queda é a representação atribuída ao primeiro ser humano. A expressão "primeiro ser humano" pode ser representada em dois sentidos: De um lado, o ser humano considerado em si mesmo conforme o seu conceito, isto é, não se trata do ser humano singular e contingente. O ser humano enquanto tal é consciência e, por isso, ele vive a divisão do conhecimento. Nessa representação universal enquanto o "primeiro ser humano" ele é distinto dos demais e, então, surge a pergunta: É apenas um que cometeu a desobediência? Então, como esse pecado é transmitido aos demais seres humanos? De outro lado, trata-se aqui do problema da representação do pecado por herança que é transmitido a todos os seres humanos. Há uma comunicação entre o primeiro ser humano e os outros seres humanos através da herança do pecado. Então, supera-se a representação unilateral da queda do primeiro ser humano que residia no conceito em si e no ato de um ser humano singular.

c) Serpente: Hegel opõe-se às duas representações, pois o ser humano enquanto consciência experimenta a queda. Porém, a queda é, ao mesmo tempo, a fonte do mal e da mediação da consciência para superar a divisão causada pela queda. A representação da serpente que alerta de que o ser humano ao comer da fruta seria igual a Deus, pois saberia distinguir entre o bem e o mal, levaria a pensar que no ato de desobediência se originaria o mal. Porém, a narrativa confirma que Deus reconhece no conhecimento do bem e do mal o que é divino no ser humano: "Veja, Adão tornou-se como um de nós" (Gn. 3,22). Então, a palavra da serpente não é falsa, como se fosse uma ironia ou sátira de Deus, mas é o reconhecimento da queda como relação de oposição.

d) Trabalho: A narrativa continua descrevendo que o trabalho e o parto da mulher são uma consequência pelo pecado (Gn. 3, 16-19). O animal não trabalha pois ele encontra na natureza o que precisa para satisfazer suas necessidades. O ser humano come o pão com o suor de seu rosto, ou seja, a mediação infinita da satisfação de suas necessidades ocorre apenas pelo trabalho. Então, o ser humano precisa trabalhar e desenvolver-se, porque ele tem o conhecimento do bem e do mal, ou seja, isso é o essencial e a grandeza do ser humano.

e) Árvore da vida: Uma outra representação é de que no paraíso havia também a árvore da vida e que Deus quis expulsar Adão para que ele não se tornasse imortal, caso viesse a comer o fruto da árvore da vida (Gn. 3, 22-23). Há duas interpretações sobre essa representação: De um lado, o ser humano vivendo em harmonia consigo mesmo e com a natureza, assim como o animal que permanece nessa unidade; de outro, o desejo do ser humano viver eternamente, sendo esta última interpretação a que se refere a árvore da vida. Porém, Hegel afirma que isso é algo infantil, uma vez que o ser humano como vivente singular e sua vitalidade natural devem morrer. De um lado, representou-se o ser humano no paraíso e sem pecado como imortal, isto é, viveria eternamente; de outro, representou-se o ser humano como imortal se tivesse comido do fruto da árvore da vida, porém, sem o pecado não se poderia assumir a hipótese de que ele comeu do fruto da árvore da vida, porque isto estava proibida. Trata-se, segundo Hegel, de afirmar que o ser humano é imortal apenas pelo conhecimento, porque apenas no pensamento ele é livre e tem a vida imortal; a alma animal está imersa na corporeidade, enquanto o espírito é totalidade em si mesmo.

Após a exposição das representações sobre a divisão da natureza humana a partir das narrativas da queda, Hegel explicita essa oposição entre o bem e o mal para apreender na consciência a sua infinitude, ou seja, tornar-se consciente dessa contradição e da dor dessa oposição. Essa forma de oposição é tematizada nas religiões, porém, de uma forma externa ao ser humano. Por exemplo, na religião persa a oposição entre o bem e o mal é posta na oposição entre luzes e trevas, isto é, trata-se de uma oposição abstrata que não existe dentro do ser humano. Então, não se trata de desobedecer a alguma lei ética ou religiosa em particular, mas, de tomar consciência da oposição entre o bem e o mal no ser humano enquanto determinado em seu conceito (cf. HEGEL, 2018, pp 247 – 251)⁵.

⁵ Hegel entende a queda como necessária na tradição da doutrina da *felix culpa*, ou seja, uma feliz culpa, é uma oposição, pois, um acontecimento infeliz ou negativo pode trazer em si um final feliz ou positivo. O homem deve deixar o paraíso. A cisão e o desespero aumentam, incomensuravelmente, a necessidade da reconciliação. A suprema oposição entre finitude e infinitude é reconciliada através da encarnação de Deus.

1.3 Formas de oposição em relação a Deus e ao mundo

A oposição da consciência humana é, agora, tematizada em outras duas formas, em primeiro lugar, em relação a Deus o ser humano experimenta a contradição da angústia; depois, em relação ao mundo o ser humano está dividido no estado de infelicidade e miséria.

a) Oposição em relação Deus: Para alcançar a reconciliação divina universal é necessário incluir essa oposição e o ser humano precisa ter consciência de ser essa contradição e experimentar em si essa angústia infinita. A angústia é a oposição entre o que é o ser humano e o dever ser afirmativo. Em outras palavras, a angústia é a negatividade dentro do afirmativo, ou seja, o afirmativo em si mesmo se contradiz e se nega. Então, a angústia é um dos momentos do mal, pois, o mal isolado é uma abstração. Ou seja, o mal está em oposição ao bem dentro do próprio sujeito que se divide numa angústia infinita e, ao mesmo tempo, o sujeito tem consciência do bem como uma exigência infinita do bem. Essa oposição entre bem e mal constitui a angústia infinita do ser humano.

O mal e a angústia apenas são infinitos, quando Deus enquanto o bem é conhecido como uno, puro e espiritual. Apenas quando o bem é essa pura unidade e o sujeito conecta-se com a fé em Deus, então a negatividade pode avançar para a determinação do mal e a negação para a universalidade. A divisão torna-se, em um de seus momentos, a elevação da humanidade para a unidade em Deus. A angústia e a tomada de consciência são a condição para o aprofundamento do ser humano dentro de si mesmo enquanto momento negativo da divisão do mal. Ou seja, trata-se de um aprofundamento objetivo dentro do mal, um tipo afirmativo dentro da pura unidade de Deus. Aqui, então o ser humano não corresponde ao que é a verdade, pois, a verdade do bem permanece isolada dentro do ser humano. A falta de correspondência determina-se como não dever ser, enquanto uma tarefa infinita. Em outras palavras, o ser humano tem autoconsciência, porém, enquanto ser natural carece de consciência e de vontade como ocorre no estado de inocência. No entanto, como foi exposto, o ser humano não é inocente, mas uma relação em oposição. A falta de consciência e de vontade são o mal e a contradição permanece atuante,

porque a deficiência em relação a essência do ser humano e a Deus são a angústia de saber do que não deve ser.

b) Oposição em relação ao mundo: O outro extremo da relação é o mundo e, aqui aparece a divisão como infelicidade (*Unglück*), porque o ser humano não está satisfeito no mundo. Enquanto ser natural o ser humano relaciona-se com os outros em situações contingentes. Porém, exige-se vida ética e liberdade e nisso sabe-se o que é o bem, porém, os seres humanos não encontram satisfação na existência, no mundo externo e o ser da humanidade é um estado de infelicidade. A infelicidade conduz o ser humano para dentro de si, pois o mundo não o preenche, então ele renuncia o mundo e procura felicidade e satisfação em estar em harmonia consigo mesmo.

O elemento da angústia, que busca a universalidade de uma pureza infinita do saber e querer empíricos, inalcançável ao ser humano, pode ser encontrado na forma da religião judaica. O outro aspecto da divisão, conduz o ser humano para dentro de si, fechado em sua interioridade formal, buscando evitar a infelicidade causada pelo mundo, pode ser encontrada na forma da religião romana. Essas duas posições são unilaterais: a primeira caracteriza-se pelo sentimento de humilhação e, a segunda pelo fechamento abstrato em si mesmo na forma de um estoicismo ascético de autossatisfação; é uma prática de independência e rigidez de entrar dentro de si e fechar-se na interioridade em oposição ao mundo. Estas posições são abstratas e acentuam a oposição em sua unilateralidade. A primeira conduz a angústia da humilhação abstrata da não correspondência do sujeito ao universal e a divisão que coloca de um lado, o infinito e de outro, o finito separado um do outro, sendo que do lado do sujeito está o mal. A segunda posição caracteriza o sujeito satisfeito unilateralmente em si mesmo. O primeiro aspecto é apenas negativo e o segundo apenas positivo como satisfação separada do mundo e fuga da realidade através da inatividade. Estes dois momentos contêm dentro de si a necessidade da transição, pois, o conceito das religiões precedentes atingiram essa oposição em que está presente o espírito que mostra o caminho da reconciliação: "Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho" (Gálatas 4,4) (cf. HEGEL, 2018, pp. 251 – 254).

2 Superação da oposição na reconciliação

A contradição que se alcançou conduz à ideia de reconciliação e seu aparecimento dá-se através de uma pessoa, que constitui a unidade do sujeito, pois este tem o poder infinito de unidade. A verdade é a negação da oposição, ou seja, a superação da divisão da angústia em dois momentos: O sujeito deve ter consciência que as oposições foram superadas e, depois, o sujeito poderá obter a paz e a reconciliação com essa superação. A oposição sempre é recolocada e superada permanentemente, pois, Deus enquanto espírito é vivente e consiste em diferenciar-se e pôr-se no outro e permanecer idêntico a si nesse outro, ou seja, em por sua identidade consigo mesmo nesse outro: essa é a verdade. A verdade é o lado substancial que o ser humano deve tomar consciência para a reconciliação. A oposição é o mal em sua naturalidade como inadequado com a universalidade de Deus, a Ideia infinita que é livre em si. O Filho é o outro do Pai, sendo a alteridade a diferença como condição para ser Espírito; a alteridade é o que se põe e se supera permanentemente no amor do Espírito.

O mal tem sido determinado, abstratamente, como o meramente outro, o finito e negativo; e, depois, foi posto no outro lado como o bem, o positivo e o verdadeiro. Essa representação não é a verdadeira, pois, o negativo contém em si mesmo também o afirmativo que pode ser uma identidade com o outro lado; assim como, Deus não é meramente a verdade e a identidade abstrata, mas é a negação de pôr-se e diferenciar-se como determinação do Espírito. Essa necessidade chega assim à consciência. O ser em si/implícito, essa unidade autossubsistente de natureza divino-humana emerge à consciência na angústia infinita, apenas no ser em si, enquanto o substancial, de modo que aquela finitude, debilidade e alteridade não afete a unidade substancial das duas naturezas.

A consciência da Ideia absoluta que temos através do pensar especulativo filosófico, agora, é uma certeza do conteúdo da unidade da natureza divino-humana na forma de uma intuição interior e exterior, imediata e sensível que tem existência e aparece no mundo. Para que isso seja certo, Deus tem que aparecer encarnado no mundo (cf. HEGEL, 2018, p. 256). A unidade da natureza divino-humana aparece num ser humano singular particular. A unidade substancial de Deus e a humanidade é

implícita, porém, aqui ela é uma certeza sensível imediata e exclusiva de uma pessoa. Essa aparição tem duas condições: Primeiro, a consciência pode alcançar este conteúdo, a unidade substancial que é sua reconciliação; depois, é a consciência da forma da determinação dessa singularidade exclusiva em uma pessoa. Na Igreja, Jesus foi chamado "Deus-Humano", que é a composição que contradiz a representação e o entendimento; porém, aí a unidade da natureza divino-humana foi levada à consciência; Deus na aparição sensível apenas pode tomar a figura do ser humano; na ordem sensível do mundo, apenas o ser humano é espiritual; portanto se o espiritual deve ter a forma sensível, isso deve ser a forma humana (cf. id. p. 258). Essa aparição humana de Deus deve ser considerada de duas formas: Em primeiro lugar, o aparecimento de Jesus histórico considerado conforme seu estado exterior, enquanto ser humano ordinário não religioso. Se consideramos Jesus como Sócrates permanecemos no nível de um mestre de humanidade, que viveu a virtude e tornou-se mártir da verdade, ou seja, seu aspecto humano e não religioso. Depois, a consideração no espírito como divisão e angústia infinita consigo mesmo, em busca da verdade, essa é a abordagem religiosa ⁶.

a) O momento do ser humano imediato considera as contingências externas e temporais. Jesus nasceu como todo o ser humano com suas necessidades naturais, apenas não conheceu as inclinações e os interesses particulares mundanos, mas manteve a busca da verdade e a consciência de humanidade. O seu ensinamento constitui-se de modo diferente da doutrina posterior da igreja e da formação da comunidade e as mediações do Reino de Deus. Trata-se da consciência da reconciliação como uma nova consciência do ser humano e uma nova religião como substância do existir exterior: isso é o Reino de Deus efetivo que expressa a reconciliação com Deus e com os seres humanos. O Reino de Deus e a nova religião negam o mundo presente, ou seja, não coincidem com o estado do mundo atual e exigem uma elevação infinita da vontade imediata ética familiar; assim superam-se os vínculos da comunidade parental para inserir-se na comunidade do espírito do Reino de Deus. O ponto focal do ensinamento de Jesus é o amor que já estava

⁶ A cisão aumenta cada vez mais e, somente assim pode ocorrer a transformação da cisão em reconciliação. Sob o aspecto lógico isso é o conteúdo da teoria da negação da negação que tem um resultado positivo. Essa teoria é uma racionalização do mito da lança que atinge a ferida e também a cura (Enc. I § 24 Adendo 3).

presente no 1º Testamento ⁷. Jesus não fala apenas como um mestre, mas como um profeta. Trata-se da unidade real de sua vontade com a vontade divina, ou seja, é o Filho da Humanidade em que Deus subsiste fala e age, que aparece em forma de revelação externa trabalhando no ser humano. Portanto, a presença divina é essencialmente idêntica com o ser humano. Jesus torna-se o mártir da verdade para implementar o Reino de Deus, enquanto contradição com a Religião e o Estado existentes, que constitui o aparecimento e a consideração de sua ação e dimensão humana.

b) A consideração religiosa explicita a transição do ético ao divino, isto é, a morte de Jesus e a transição para a presença espiritual. Trata-se, agora, de mostrar o momento religioso como divino. Os amigos e seguidores de Jesus queriam um mundo novo, enquanto esperança da implantação do Reino. Porém, a paixão e morte de Jesus transformou a relação imediata em transição para a esfera religiosa enquanto tal. Não se trata apenas de uma doutrina moral e de consciência ética, mas uma relação infinita com Deus.

A determinação fundamental do Reino de Deus é a presença de Deus; e a condição para pertencer ao Reino, não é apenas o amor aos outros, mas igualmente ter consciência de que Deus é amor. O Reino de Deus está presente, de um lado, no sentimento do sujeito e, de outro a presença é o diferenciar-se como certeza objetiva na aparição sensível do Reino. Nesse conteúdo subsiste o aspecto religioso e, então começa a formação da comunidade. Esse conteúdo ocorre pela efusão do Espírito Santo, ou seja, o próprio Espírito é quem revela o conteúdo. A relação com um simples ser humano transforma-se numa relação transformada pelo Espírito, de modo que se descobre a natureza de Deus, assim, essa verdade obtém a certeza imediata na sua forma de aparecimento.

Nessa experiência, Jesus tinha sido considerado como mestre, amigo e mártir da verdade, agora, assume uma outra realidade: a morte de Jesus é, de um lado, a morte do ser humano, assassinado violentamente; de outro, a morte em sentido espiritual se converte na salvação e centro da reconciliação. Essa nova realidade

⁷ Como veremos mais tarde na transição para o espírito da comunidade, ideias cruciais se perdem na interpretação Hegeliana de Jesus. Entre eles está o conceito de amor. No Hegel tardio, o conceito de amor, que está no centro de seu escrito juvenil *Das Leben Jesu (A vida de Jesus, 1775)*, é deslocado e substituído pelo conceito de espírito.

torna-se explícita apenas após a morte de Jesus pela mediação intersubjetiva do Espírito na comunidade. A morte é a negação e a mediação para a compreensão espiritual da pequena comunidade que alcança a certeza: Deus apareceu como ser humano (cf. HEGEL, 2018, p. 266).

A humanidade é assumida em Deus em toda a sua debilidade e fragilidade em sua morte natural. Hegel refere-se ao hino luterano que diz: "Deus mesmo morreu" (Id. p. 266, ver nota 76). Isso expressa a consciência que o humano, o finito, o frágil, o débil e o negativo são momentos mesmos do divino que estão em Deus. Assim que a finitude, o negativo e a alteridade não existem fora de Deus e de modo que, enquanto alteridade, não impedem a unidade com Deus. A alteridade e o negativo são conhecidos como momentos da natureza divina e nisso está contida a ideia suprema do espírito. Desse modo o exterior e o negativo convertem-se no interior, ou seja, a morte significa que o humano e o negativo foram eliminados e elevados ao divino: "A morte é esta negatividade, o ápice supremo daquilo que o ser humano foi exposto enquanto existir natural: Deus mesmo está envolvido nisso" (id, p. 266)⁸.

A verdade que os seres humanos alcançaram por meio dessa história, ou seja, a tomada de consciência dessa história consiste que a Ideia de Deus é certa para eles; que a humanidade atingiu a certeza da unidade com Deus, que o humano é a presença imediata de Deus. A exposição desse processo em que Deus morreu, ou seja, o humano foi negado e, ao mesmo tempo, retornou a si mesmo enquanto Espírito. Trata-se da consciência da comunidade que faz a transição do mero ser humano Jesus para o Deus humano, a intuição, a consciência e a certeza da unificação, da unidade da natureza divino-humana; essa consciência é o começo da comunidade como constitutivo da verdade que funda a comunidade. "A explicação da reconciliação consiste em que Deus está reconciliado com o mundo, ou melhor, em que Deus mostrou-se como devendo reconciliar-se com o mundo, de modo que o humano não lhes é estranho, senão que esta alteridade, diferenciação e finitude é um momento nele mesmo, porém, um momento que desaparece" (id. p. 266).

⁸ Somente porque a morte de Jesus Cristo é a "*própria negação em Deus*" (TW 17, p. 291), esta morte é ao mesmo tempo a morte da morte, a inversão [Umkehrung] (idem.), a ressurreição do Deus-Homem para uma nova vida. "Mas a morte de Cristo é a morte desta morte mesma, a negação da negação" (TW 17, 292). Aqui temos a prova da figura da negação da negação na narrativa cristã da morte de Jesus Cristo. O conceito de negação da negação é tornado verdadeiro pela fé cristã.

Essa é a história da aparição de Deus para a comunidade que assim alcança a certeza dessa verdade. É a partir dessa verdade que a comunidade formou a consciência que Deus é uno e trino, ou seja, a reconciliação em Cristo não possui nenhum sentido se Deus não é conhecido como uno e trino: “Ele existe como outro, como o que se diferencia, de modo que este outro é Deus mesmo, que tem implicitamente a natureza divino-humana nele, que a superação desta diferença e alteridade e o retorno do amor, é o Espírito” (id. p. 267), que agora está presente na comunidade (cf. para esta parte HEGEL, 2018, pp 254 – 267).

3 A reconciliação intersubjetiva na comunidade

O terceiro elemento é a origem imediata da comunidade com a efusão do Espírito Santo (Atos 2). O espírito compreende, espiritualmente, a história que transcorre no fenomênico e nela conhece a Idea de Deus como sua vida e seu movimento. A comunidade é formada pelos sujeitos singulares empíricos que estão no espírito de Deus, porém, os sujeitos se opõem ao conteúdo da história e da verdade da comunidade. De um lado, a fé nessa história, na reconciliação é um conhecimento imediato, um ato de fé; de outro, a natureza do espírito é um processo considerado como ideia universal em que o sujeito se torna cidadão do Reino de Deus. O sujeito humano singular, no caso Jesus, já realizou a reconciliação. A exposição da história divina é uma exposição objetiva para os outros sujeitos da comunidade, que agora recorrem a essa história e se inserem no processo de reconciliação como verdade realizada na história fenomênica. Esse é o pressuposto no qual a comunidade crê ⁹.

⁹ De acordo com Hegel, Deus é, essencialmente, espírito na medida em que ele está em sua comunidade. Deus é espírito para o espírito. O espírito tem em geral a estrutura do espírito para o espírito. Portanto, Hegel se aproxima mais do conceito de intersubjetividade na *Filosofia da Religião*. Hegel deixa claro a importância da intersubjetividade para a religião acima de tudo na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, Hegel faz a transição para o espírito absoluto e a religião a partir da dialética do mal e do perdão (cf. *Fenomenologia do Espírito* TW 3, VI. O Espírito. C. c Consciência. A bela alma, o mal e seu perdão). Na *Filosofia da Religião* e na *Fenomenologia* Hegel concebe, intersubjetivamente, a comunidade e a dialética do mal e o perdão, porém, quando ele explicita a teoria de Deus na Trindade (Deus-Pai, Filho e Espírito Santo) de modo triádico, não o explicita na forma da intersubjetividade, ao invés ele concebe o absoluto como subjetividade absoluta. Isso tem a consequência, que a intersubjetividade se perde na teoria sobre Deus de Hegel (cf. V. Hösle, *Von Augustinus' zu Hegels Trinitätslehre*, in: ders. Gott als Vernunft (2021), pp. 219-225).

3.1 Nascer da comunidade

O nascimento da fé dá-se, inicialmente, pela experiência sensível do fenômeno humano do Filho de Deus e, depois, a tomada de consciência espiritual de tal fato como um conteúdo espiritual que transforma o conteúdo imediato em uma determinação espiritual. A verificação é espiritual não na forma sensível e imediata, ou seja, a verdade não está no imediato sensível e finito, mas na negação deste dado para ser elevado à sua infinitude.

O fenômeno de Jesus histórico e suas aparições depois de sua morte são o modo sensível de apreensão do fato, ou seja, é o dado histórico, finito e exterior. Porém, a compreensão a partir do Espírito apreende que a “comunidade é o Espírito existente, o Espírito em sua existência, Deus existindo como comunidade” (HEGEL, 2018, p. 268).

O processo de explicitação começa com a Ideia universal simples para si (Pai), depois, é a Ideia aparecendo no particular (Filho), que é conhecida como a identidade do divino-humano; enfim, a consciência que conhece Deus como Espírito existente e realizando-se na comunidade. Esta verdade é conhecida pela mediação da comunidade e o sujeito insere-se nela como cidadão do Reino de Deus, tornando-se filho de Deus e já reconciliado na Ideia divina. Essa unidade consciente do sujeito faz com que ele esteja pleno do Espírito. Esse fato do sujeito estar pleno do Espírito divino dá-se pela mediação da fé, ou seja, a fé e a verdade, a pressuposição que a reconciliação está realizada nele como unidade pela mediação da fé. Este é o conceito da comunidade, a Ideia que é o processo do sujeito assumido no Espírito de Deus que mora nele. Essa autoconsciência pura é a consciência da verdade que conhece e quer a verdade do Espírito divino dentro dele (cf. HEGEL, 2018, pp. 268 – 270).¹⁰

¹⁰ Em Hegel, a cristologia é absorvida pela pneumatologia e elevada a um nível superior. O Jesus histórico desempenha apenas um papel limitado na *Filosofia da Religião* de Hegel porque ele considera a interpretação meramente moral da religião à maneira de Kant e Fichte como deficiente. O que conta para Hegel é a interpretação espiritual da Bíblia, não a literal. Portanto, os milagres de Jesus não têm nenhum papel para Hegel. As histórias da Bíblia falam uma verdade geral sobre o espírito humano. Assim, Jesus Cristo tem uma importância de ter sido historicamente real como um ideal moral e nele de importância histórica para toda a humanidade (cf. V. Höhle, *Die Philosophie und die Interpretation der Bibel*, in: idem., *Deus como Razão* (2021), pp. 164-177).

3.2 Realização da comunidade

Esse conceito de comunidade realiza-se na Igreja como uma organização em que os sujeitos alcançam a verdade pela mediação do Espírito Santo enquanto são uma expressão ativa do próprio Espírito. Esta verdade encontra-se na Igreja como dada através da doutrina da fé que foi herdada do começo da comunidade. Essa doutrina é conhecida e reconhecida como reconciliação de modo intersubjetivo na comunidade através do ensinamento da Igreja. Os novos membros da comunidade pressupõem essa verdade e entram na comunidade através do sacramento do batismo. Os membros da Igreja em comunhão sabem que o mal foi vencido e Deus já reconciliou tudo em si e para si. A pessoa relaciona-se com essa doutrina, inicialmente, de modo exterior e pressuposto como dado pela autoridade, porém, aos poucos vai se tornando algo reconhecido e válido para si.

Os participantes da comunidade apreendem a verdade de modo subjetivo como conteúdo interior e, o que existe como interior neles é levado à consciência como algo objetivo através da educação, da formação e da prática do bem, embora a possibilidade do mal sempre está posta. Porém, o mal emerge no ser humano enquanto ele faz o mal que está presente de modo implicitamente nulo, sobre o qual o espírito tem poder como algo que foi superado. Pelo arrependimento e a penitência o mal é superado, ou seja, o mal é sabido como algo superado em si e para si. Cabe a Igreja educar para que este hábito seja idêntico em sua consciência e sua vontade, como algo objetivo em seu espírito. Não se trata de um dever a ser superado como na filosofia kantiana em que o mal permanece oposto ao bem como um progresso ao infinito, mas a reconciliação já foi efetivada como superação do mal.

A permanência da comunidade completa-se pela comunhão na presença de Deus, como unidade ou união mística pelo sentimento da presença imediata do divino na intersubjetividade. A unidade é um movimento de negação do diferente. Essa unidade começa com a hóstia que pode ter três tipos de representações: o primeiro é a visão católica que afirma a presença de Deus na hóstia pela consagração como algo sensível e externo; depois, a visão luterana que entende o movimento como algo externo na hóstia, que pela comunhão da hóstia a presença externa de Deus torna-se interna pela fé, isto é, Deus está presente apenas no espírito e na fé.

Aqui não há transubstanciação porque o exterior é superado pela presença de Deus totalmente espiritual, ou seja, a consagração encontra-se na fé do sujeito; a última representação consiste em que Deus está presente apenas na memória e não temos a presença subjetiva imediata, mas o sujeito apropria-se da doutrina e da verdade e, assim subsiste na comunidade e mantém a comunhão na presença de Deus (cf. HEGEL, 270 – 274).

3.3 Realização do espiritual pela efetividade universal

O terceiro aspecto da Ideia é a realização do espiritual da comunidade na efetividade universal que implica, ao mesmo tempo, a transformação da comunidade. Na religião o coração está reconciliado como reconciliação espiritual. Trata-se do puro coração que goza da presença de Deus e nele experimenta o gozo da reconciliação. Porém, essa reconciliação é abstrata e, ao mesmo tempo, tem frente a si o mundo. O sujeito experimenta essa reconciliação e o gozo religioso no coração como espiritualidade universal. O sujeito constitui-se como um aspecto dessa presença espiritual universal, de acordo com o qual está, ao mesmo tempo, presente o mundo nele, e então o Reino de Deus, a comunidade, tem uma relação para com o mundo. Para que a reconciliação seja real, é requerido que os sujeitos conheçam e produzam esse desenvolvimento em sua totalidade. Os princípios para esse mundo encontram-se naquela realidade espiritual da comunidade, isto é, o espiritual é o princípio e a verdade para o mundo.

O espiritual é a verdade do mundo enquanto o sujeito como um objeto da graça divina está reconciliado com Deus já tendo um valor infinito em virtude de sua determinação efetiva na comunidade; a partir dessa determinação o sujeito é conhecido como eternidade do espírito, ou seja, o sujeito infinito é destinado a infinitude de sua liberdade, e a libertação reside no fato de que a pessoa livre se relaciona com o mundo como subjetividade reconciliada. A liberdade realiza-se como racionalidade que se opõe a tudo que é escravidão. Então, a liberdade do sujeito é a racionalidade obtida pela religião e essa racionalidade realiza-se como reconciliação no mundo. Há três formas de reconciliação com o mundo.

a) Reconciliação imediata – a comunidade conserva em si o espiritual de estar reconciliada com Deus, porém, mantém-se separada do mundo; ela considera o mundo como algo que a arrasta para as tendências naturais das paixões, da vida social, da arte e da ciência; porém, o espírito consiste em desenvolver-se e diferenciar-se dentro do mundo.

b) Reconciliação exterior entre o mundo e a religião: Essa relação exterior acaba sendo uma dominação do religioso sobre o mundo, ou seja, a Igreja que se considera reconciliada quer dominar o mundo que não está reconciliado. A Igreja une-se com esse mundo e acaba incorporando nela o mundano não reconciliado e, ela acaba ficando carente de espírito e a corrupção penetra nela como contradição do espiritual nela mesma.

c) Reconciliação como superação da contradição na eticidade: O princípio da liberdade penetrou o mundo e está de acordo com o conceito, a razão e a verdade; essa liberdade tornou-se concreta como vontade racional nas instituições e organizações da vida ética divina e não sagrada, isto é, sagrado entendido como oposto à vida ética. Hegel dá-nos o exemplo da vida religiosa que através dos votos de pobreza, castidade e obediência opõe-se às organizações da sociedade civil, ou seja, à vida ética. Ao contrário, a vida ética existe e realiza a reconciliação da religião com o mundo na realidade efetiva.

No que diz respeito à segunda forma de reconciliação, a consciência religiosa opera no seu interior de modo abstrato, uma universalidade do pensar vazio que se opõe ao concreto e ao exterior. De fato, a liberdade da razão foi adquirida na religião que se sabe como espírito. Porém, nessa liberdade, agora temos o fato da Ilustração que se volta contra a exterioridade carente de espírito, contra a escravidão, porque é contra o conceito de reconciliação e liberdade do pensamento. Trata-se de uma atividade negativa e formal que tem sua figura concreta na Ilustração ou Iluminismo.

Essa figura aparece como uma universalidade abstrata que se volta contra o exterior e contra a Ideia de Deus como concreta. Trata-se de um pensar abstrato característico do entendimento, sem diferenças, ou seja, apenas formado de identidades abstratas. Então, quando se apreende Deus como abstrato afirma-se simplesmente: "Não se pode conhecer a Deus". Conhecer a Deus implica conhecer

suas determinações, porém, essa pura abstração e formalismo compreende a liberdade e a religião apenas abstratamente.

Outro modo pela qual a determinação entra na universalidade abstrata é através dos impulsos e inclinações naturais do sujeito. Afirma-se que o ser humano é bom por natureza e mantém-se essa pura abstração. Trata-se de uma liberdade contingente e parcial de um mover-se intimista que pode ser uma piedosa hipocrisia, a qual Hegel denomina de pietismo. Esse comportamento autorreferencial nega toda verdade objetiva (dogmas e conteúdos da religião), fechando-se num subjetivismo sentimentalista sem conteúdo objetivo.

Os dois extremos opostos desse perfeccionismo da comunidade como universalidade abstrata pode ser verificada, em primeiro lugar, na cultura formal da Ilustração ou Iluminismo do entendimento moderno em que a liberdade absoluta acaba reduzindo-se a uma escravidão do espírito; e, depois, no subjetivismo abstrato sem conteúdo do pietismo (cf. HEGEL, 2018, pp. 274 – 280).

Quanto à terceira forma de reconciliação é a relação da subjetividade com o conteúdo objetivo desenvolvido desde o em e para si, trata-se da filosofia. Aqui a justificação dá-se pelo conceito não abstrato, mas concreto que se desenvolve em sua totalidade até a Ideia. Esse modo de conhecer a verdade constitui-se numa justificação da religião cristã, pois explicita o conteúdo e a sua forma de apreensão verdadeira: "Através da filosofia a religião recebe sua justificação a partir da consciência pensante" (HEGEL, 2018, p. 279). Assim, a reconciliação explícita em sua forma especulativa o conteúdo da religião:

Esta reconciliação é a filosofia. Nessa medida a filosofia é teologia. Ela expõe a reconciliação de Deus consigo mesmo e com a natureza, de maneira que a natureza, a alteridade, é em si divina e que o espírito finito de uma parte consiste em elevar-se à reconciliação e, por outra, alcança esta reconciliação e a produz na história mundial. Esta reconciliação é a paz de Deus, que não supera toda razão, mas é a paz que através da razão é, primeiro, conhecida e pensada e, é reconhecida como o que é verdadeiro (id. p. 279).

Hegel torna assim explícito que sua filosofia é teologia filosófica. A sequência do sistema de Hegel é Lógica, Natureza e Espírito, conforme é tematizada pela

Trindade cristã assim como é desenvolvida por Agostinho. A lógica culmina com a ideia absoluta triádica. A lógica é "a apresentação de Deus [...] em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito" (HEGEL, 2016, p. 52). A esfera da lógica se exterioriza na natureza, da qual o espírito se desenvolve, que retorna à sua origem na ideia divina sob a figura do espírito absoluto.

A reconciliação de Deus consigo mesmo na lógica é a base da natureza pelo fato que a ideia divina sai de si mesma, sendo ela (a natureza) mesma divina. A reconciliação de Deus com a natureza e o mundo se reflete finalmente no fato de que o espírito finito se eleva para a reconciliação com Deus e realiza essa reconciliação na história mundial. A filosofia de Hegel está em tudo e em geral no terreno da religião cristã. Seu objetivo é justificar a existência da religião cristã em sua necessidade e racionalidade. A filosofia de Hegel é uma crítica à religião somente na forma; conforme o conteúdo ela tem "somente este e nenhum outro conteúdo" (TW 17, 341) do que a religião.

A *Filosofia da Religião* de Hegel está situada dentro da filosofia do espírito, que tematiza o espírito humano através e como um todo, e assim também interpreta a religião como um fenômeno humano que está ligado a outras esferas da cultura humana, em particular às esferas do espírito objetivo, que inclui a economia e a política como subsistemas. A tese de Hegel é que com o cristianismo, uma revolução espiritual-moral ocorreu na história, que, com o pensamento do direito e da liberdade, lançou as bases para a sociedade e o Estado na modernidade. O desenvolvimento do cristianismo leva, por um lado, ao estado constitucional moderno e, por outro lado, a uma filosofia que traz o cristianismo ao conceito. A compreensão racional da religião já começa com a tradição dogmática da Igreja, que é superior ao Evangelho imediato, e culmina, de acordo com Hegel, em sua própria filosofia.

4 Questionamentos e críticas à *Filosofia da Religião* de Hegel

Oferecemos, agora, algumas reflexões críticas sobre a *Filosofia da Religião* de Hegel, que apontam, ao mesmo tempo, para além de Hegel.

4.1 Morte de Jesus: Superação do mal e reconciliação

A morte de Jesus Cristo é a finitude levada ao extremo e, com isso, a mais profunda exteriorização de Deus e, ao mesmo tempo, a negação do finito, ou seja, com o fim do finito, a morte é a "suprassunção da finitude natural" (HEGEL, 1986, p. 293). A morte de Jesus Cristo mostra o finito na sua finitude, isto é, a verdade sobre o finito, enquanto negação do negativo que está revelado na sua negatividade. Se considerarmos apenas a morte "natural", enquanto todo ser humano e todo animal morrem, a morte permaneceria em nível da inverdade do finito. Então, a morte de Jesus Cristo não alcançaria a reconciliação de Deus e do ser humano, isso seria a morte de Deus. Esse pensamento é para Hegel o mais temeroso: "Deus morreu, Deus está morto - este é o pensamento mais terrível, que tudo o que é eterno, tudo o que é verdadeiro não é, a própria negação está em Deus" (TW 17,291). Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel diz: "É a dolorosa sensação da consciência infeliz que o próprio Deus morreu" (HEGEL, 2014, p. 572).

Para Hegel, a morte do Filho de Deus na cruz é o mistério do cristianismo e da efetividade como um todo. Somente como morte de Deus, segundo Hegel, a morte de Jesus recebe uma onipotência que, em sua opinião, só pode transformar, completamente, o negativo no positivo. Na ressurreição está realizada a transformação da negação do negativo para o positivo da vida eterna superior e transfigurada. A ressurreição de Jesus Cristo é possível porque sua morte foi um momento da vida divina.

No conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, a filosofia racionaliza o que a fé tem perante ela: A fé representa a vida de Jesus Cristo, o Deus-Humano na terra, como "colocando-se em juízo e entrando primeiro agonizante na dor da negatividade" (HEGEL, Enc. III, § 569). A fé sabe: "Esta morte é, portanto, sua formação como espírito" (HEGEL, 2014, p. 566). Hegel reúne Páscoa e Pentecostes, a ressurreição e a efusão do Espírito Santo, através do qual, de acordo com seu ensinamento, a comunidade apenas poderia ser formada.

Na esfera da finitude do mundo, a reconciliação dos seres humanos falha porque eles se separaram da universalidade divina ao se tornarem autossubsistentes no mal. Agora, porém, aquilo que realmente reconcilia é

exatamente essa universalidade divina, a onipotência e onipresença de Deus na morte de Jesus Cristo. A reconciliação que é confiada aos seres humanos singulares pressupõe a reconciliação que o próprio Deus realizou. A reconciliação subjetiva dá-se no culto. A condição de possibilidade do culto está na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Isso é o evento cristológico no qual Deus se mostra como reconciliado.

Voltemos novamente à morte de Jesus Cristo: a morte de Jesus Cristo é, em todos os aspectos, a condição de possibilidade da reconciliação. A morte de Cristo é entendida por Hegel como a morte interior. A morte corporal é, ao mesmo tempo, a morte interior, a morte da vontade própria. A morte de Jesus Cristo é entendida como auto-exteriorização da vontade própria (cf. Enc. III, § 570). O culto imita essa morte interior de Cristo. Hegel e Paulo veem a realização essencial do culto na morte dos seres humanos com Cristo, na qual a morte interior de Cristo é imitada. A realização do culto, portanto, consiste no sacrifício da particularidade egoísta oferecida na morte. A autossustentação do ser humano no mal é assim apagada, mas não sua autossustentação como criatura. O ser humano, como criatura de Deus, sabe que está fundado no fundamento divino. Isso significa que a reconciliação entre os seres humanos está se tornando cada vez mais comum ¹¹.

Resumo: Na repetição da morte de Cristo, a reconciliação dos seres humanos no mundo é realizada. Hegel faz o bom destino da humanidade depender da verdade da narrativa do cristianismo. Portanto, a lei ontológica da negação da negação da qual resulta o positivo, que é elaborada pela filosofia, também apenas se revela verdadeira na narrativa cristã da dialética da cisão e da reconciliação.

4.2 Lógica da *Filosofia da Religião*

A negação da negação como princípio lógico-ontológica difere do conceito de negação determinada, que é um princípio epistemológico em Hegel (cf. HEGEL, 2016, p. 57). Esse princípio afirma que a negação de algo determinado não é nada puro ou

¹¹ Michael Theunissen interpreta a morte de Jesus Cristo como estando no centro do pensar hegeliano. A realização secular da reconciliação que ocorre no culto é apenas a repetição da morte de Cristo (cf. Theunissen. *Hegels Lehre vom absoluten Geist* (1970), pp. 280-290).

nada vazio, mas é ele mesmo algo determinado. A negação de algo determinado está determinado pelo conteúdo daquilo que ele nega, isto é, o sentido positivo da negação determinada. Aí reside também o fato de que o resultado, a nova categoria ou a nova forma da consciência, também contém dentro de si o que a anterior tem em si mesma de verdade. A negação determinada é, ao mesmo tempo, a eliminação e a preservação, o que significa a suprassunção. A progressão na *Ciência da Lógica*, de uma categoria para outra, e a progressão na *Fenomenologia do Espírito*, de uma forma da consciência para outra, baseiam-se no princípio epistemológico da negação determinada.

O princípio lógico-ontológico da negação da negação, afirma, porém, que apenas a completa negação de si mesmo, transforma-se no positivo. A negação deve ser levada ao extremo para que possa acontecer a sua transformação pela negação da negação da qual resulta o positivo. Essa é uma pressuposição do conceito da negação da negação que não é necessária para o princípio epistêmico da negação determinada.

A lógica hegeliana da *Filosofia da Religião* explicita duas dimensões diferentes: (i) De um lado, o princípio ontológico "da negação da negação tem um resultado positivo", a partir da racionalização do mito de Telephos de *trosas iasetai*: a lança que atinge a ferida também a cura. (ii) De outro, o princípio epistemológico da lógica da negação determinada não é mesmo princípio ontológico da negação da negação. Ou seja, a negação do negativo por si mesmo, do qual o positivo deve emergir, refere-se à dupla valência destrutiva e produtiva do negativo. O negativo é tanto a cisão como a cura da cisão.

A dupla valência do negativo em Hegel apenas pode ser entendida a partir de sua *Filosofia da Religião*. A negação do negativo racionaliza o esquema da queda e da redenção, da morte e da ressurreição. O negativo como momento da vida é introduzido por Hegel com base na vida divina, ou seja, a morte de Jesus é a morte do Deus-Humano, assim a morte de Deus adquire, ao mesmo tempo, o poder de vencer a morte.

O Filho de Deus e sua ressurreição é, ao mesmo tempo, a morte da morte, a negação da finitude, que é o infinito ou o absoluto. Como o finito é a negação do absoluto e o absoluto é a negação do finito, o finito e o absoluto têm a mesma

estrutura da negação da negação. Com isso, Hegel estabelece a unidade da natureza divina e humana.

Que o negativo se transforma no positivo quando levado ao extremo de sua negatividade é uma crença esperançosa, porém, isso não pode ser capturado pelo pensar racional, pois é uma racionalização de um mito.

4.3 A "dubiedade" da filosofia da religião de Hegel

A dubiedade da filosofia da religião de Hegel consiste no fato de que Hegel inverte a teologia progressiva do evento Jesus através de sua vida, morte e ressurreição, no reino de Deus que já apareceu na terra, mas ainda não foi concluído. Ou seja, a realização do reino de Deus na terra continua como uma missão a ser realizada no mundo através da prática religiosa pelos crentes, e, assim, o reino de Deus já é uma antecipação do que virá no futuro, pois, já está presente na realidade social atual.

Essa dubiedade da filosofia da religião de Hegel contribuiu para a ruptura entre Hegel de um lado e Marx e Kierkegaard de outro, e assim para a ruptura entre filosofia e cristianismo¹². Esta ruptura se reflete também na ruptura entre Marx e Kierkegaard, entre a realidade social objetiva e a interioridade religiosa sem objeto. Desde então, a relação tensa, afirmativa e crítica da modernidade filosófica com a religião tem sido formativa até os dias atuais.

Qual é a causa da ruptura de um lado de Marx e de outro de Kierkegaard com a tradição hegeliana: é a ambiguidade da cristologia de Hegel, que vacila entre uma teologia progressiva e uma teologia que justifica as circunstâncias existentes. A partir disso, Marx e Kierkegaard concluíram que a cristologia de Hegel deve ser negada. Marx diz com Feuerbach: devemos criticar a própria religião cristã. Ele coloca o espírito objetivo acima do absoluto: objetivismo social. Kierkegaard diz: Devemos entender a religião cristã mais seriamente do que Hegel. Não devemos trai-

¹² Cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária do pensar do século dezenove]. Hamburg 1995.

la entendendo-a como uma justificativa das condições existentes: interioridade e subjetivismo do espírito absoluto.

Desde Hegel, a modernidade separa o espírito objetivo do espírito absoluto, as relações sociais da subjetividade dos indivíduos. A religião agora tem apenas um significado subjetivo. Na verdade, isso já foi dado com a separação do Estado moderno da religião, que banuiu a religião para a esfera do indivíduo particular ou pessoa privada¹³. A religião agora vive apenas na esfera da interioridade das pessoas. Essa separação do espírito objetivo e absoluto tem, filosoficamente, sua justificação na projeção de Hegel do espírito absoluto para o espírito objetivo. Essa foi a queda filosófica de Hegel na sua *Filosofia da Religião*¹⁴.

Em seu livro *Die Menschwerdung Gottes (A Encarnação de Deus, 1970)*, Hans Küng explica o que o Vaticano II diz sobre a justiça no mundo. A justiça pode ser feita apenas pelo ser humano? Somente uma fé que se prova na prática humana pode ser significativa. A cristologia, corretamente entendida, deve servir para realizar a justiça na terra. Hans Küng persegue a abordagem socialmente crítica da teologia reformista. Nisso, a teologia deve aprender com Hegel, que pensou na encarnação de Deus imanente no mundo. A vida, o sofrimento, a morte e a ressurreição do Deus-Humano Jesus Cristo estão aí para as pessoas. Mas continua sendo uma teologia da reforma que não avança para a teologia da revolução no sentido na teologia da esperança de Jürgen Moltmann¹⁵. Ela continua sendo uma reforma no espaço interno da igreja. A revolução cristã deste mundo não se realiza. A caridade cristã continua a ser propriedade privada dos fiéis. Küng defende uma teologia da reforma, não da revolução, assim, reproduz com Hegel uma proposta da reforma interna da igreja¹⁶.

Qualquer que seja o Absoluto em Hegel, ele não é um objeto *entre* outros, mas o fundamento unificador do todo. O saber absoluto é, precisamente, o saber do Absoluto porque ele se desprende de todas as referências de objetos específicos, ou

¹³ "Então, dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus." (Mateus, 22:21). Esta relação é expressa pela fórmula "cives idem et christianus".

¹⁴ Theunissen fala de uma "destruição da abordagem cristológica" por Hegel, que se dá através da projeção do espírito absoluto no espírito objetivo (cf. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist* (1970), pp. 439-447).

¹⁵ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh, 1964.

¹⁶ Hans Küng, *Die Menschwerdung Gottes*, Freiburg, Basel, Wien, 1970.

seja, ele não está mais vinculado a nenhum objeto. Então, com isso ele se volta para o Absoluto como o fundamento unificador do todo, o princípio da unidade da realidade do mundo.

Na religião, o Absoluto tem a forma da objetividade representada (*vorgestellte Gegenständlichkeit*) de Deus. Essa forma da representação é transformada no saber absoluto, pois, ela recebe a forma do conceito. O saber absoluto é o saber na forma do conceito ou o saber-se próprio do conceito. Apenas com o saber na forma do conceito é que a forma da objetividade está penetrada completamente pelas estruturas do pensar e assim está suprasumida. Deste modo o saber absoluto é a unidade do conceito e da objetividade, da subjetividade e da objetividade.

4.4 Religião e revolução

Apresentamos, brevemente, aproximações entre religião e revolução, segundo três aspectos que apontam para além de uma teologia reformista da prosperidade.

1. O que são revoluções hoje em dia e quais são as mediações da religião no mundo para efetivar as estruturas do Reino de Deus? De um ponto de vista cristão, pode-se dizer que a mensagem de Jesus Cristo deve ser levada ao mundo para que o mundo se torne melhor e mais justo. Isso significa que a perspectiva interna da igreja, segundo a teologia da reforma precisa ser superada. Do ponto de vista marxista, as revoluções significam mudanças sócio-políticas fundamentais, uma vez que os problemas estruturais, tais como, a desigualdade econômica em escala internacional e a crise ecológica continuam atuais e destruidores do planeta e da humanidade. O cristianismo tem contribuído para a solução de problemas sociais desde o início, porém, o seu engajamento não se reduz apenas a transformação das condições sociais. O revolucionário e fascinante na ética cristã é que ela transcende a ideia de justiça da lógica de troca do mercado enquanto uma teologia da prosperidade para uma teologia da gratuidade.

2. De acordo com Hegel, uma filosofia sem absolutos é como uma religião sem Deus. Por exemplo, Ronald Dworkin em sua obra *Religion without God* (2013)¹⁷,

¹⁷ Ronald Dworkin, *Religion without God* (2013)/*Religion ohne Gott*, Berlim: Suhrkamp, 2014.

transforma a ideia da religião de tal forma que elimina Deus, ou seja, a ideia do absoluto. Dworkin assume a posição de ateu religioso, como Albert Einstein, e defende a religião sem um Deus pessoal. Essa é, também, a posição já defendida por Spinoza e por Tillich.

Há três críticas ao Hegel tardio por parte da teologia e da filosofia pós-hegeliana:

(a) O deslocamento do conceito de amor para o conceito de espírito.

(b) A ênfase na divindade do espírito humano, que fragiliza a experiência humana do pecado e do sofrimento (Kierkegaard).

(c) A interiorização da escatologia como dom de Deus e a redução da cristologia em pneumatologia. A análise dessas três posições mereceria maiores explicitações, porém, isto vai além do escopo deste trabalho ¹⁸.

3. Marx e a contradição da essência humana: Tanto Hegel como Marx concebem o homem como uma essência espiritual-natural. Hegel dá prioridade ao lado espiritual sobre o lado natural. O ser humano pode ser, tanto mau por natureza, assim como bom, desde que esteja no seu espírito em unidade com o espírito de Deus. A abstração do ser humano em natural e espiritual em Hegel tem sua origem religioso-filosófica. Enquanto, Marx atribui a abstração do ser humano em *citoyen* e burguês, a uma abstração forçada pela estrutura sociopolítica e econômica, isto é, a cisão do ser humano em uma essência natural e espiritual conforme Hegel é, de fato, afirma Marx uma cisão socialmente produzida ¹⁹.

Segundo Marx e, também para Feuerbach, o ser humano é uma essência espiritual-natural. Em contraste com Hegel, Marx assume uma equivalência entre os

¹⁸ Sobre esses três pontos de crítica, cf. V. Höslé, *Die Idee einer rationalistischen Religionsphilosophie und ihre Herausforderungen*, In: idem., *Gott als Vernunft*, Berlin: Metzler, 2021, pp. 3-27. Habermas elabora uma crítica a Hegel semelhante a de Höslé, pela helenização do cristianismo e por conformar Deus ao espírito platônico. Assim, Hegel dissocia o espírito absoluto do espírito objetivo (a história). Habermas denomina tal dissociação de "gnóstica". Além disso, a encarnação de Deus é complementada pela deificação do ser humano. Cf. J. Habermas. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2, 2019, pp. 497-510.

¹⁹ De acordo com Marx, a religião tem um fundamento social, pois, ela se baseia na abstração socialmente imposta ao ser humano em sua própria individualidade. O ser humano transfigura sua submissão à dominação sócio-política real em submissão ideal a Deus como juiz supremo. Cf. Christian Iber. *Sobre religião, Estado e sociedade em Marx com uma olhada na Filosofia do Direito de Hegel*, 2015, pp. 270-276.

aspectos espirituais e naturais do ser humano ²⁰. Devido a seu lado natural, o ser humano tem interesses materiais que precisam ser satisfeitos, e devido ao seu espírito, ele é capaz de refinar suas necessidades naturais e adquirir os meios para satisfazê-las cada vez mais eficazmente. Marx critica as condições sociais que forçam o ser humano a abstrair-se de seus interesses materiais, ou seja, que impedem o desenvolvimento verdadeiramente livre da pessoa humana. A exclusão social da riqueza, da autodeterminação social e do conhecimento são formas pelas quais a sociedade moderna força a pessoa a abstrair-se de si mesma.

Marx critica a concepção cristã do ser humano, conforme é apreendida filosoficamente por Hegel, que reduz a visão ético-social em um anti-materialismo e, portanto, a uma abstração dos seus interesses materiais concretos. O lado natural do ser humano existe no egoísmo, na maldade; enquanto, o lado espiritual existe no bem, ou seja, na prática das virtudes cristãs, tais como, modéstia, mortificação dos sentidos, humildade, paciência, amor aos inimigos, *ora et labora* etc. Segundo Marx, a concepção cristã do ser humano é dividida entre natureza/corpo e espírito. Esses elementos estão, ao mesmo tempo, separados e unidos, porém, a natureza e o corpo são sacrificados ao espírito.

Marx defende um materialismo sócio-filosófico da razão ou um materialismo racional sócio-filosófico, que contrarie o anti-materialismo imposto, socialmente, ao ser humano. Marx diz: Nenhum comunismo sem egoísmo, sem satisfação das necessidades materiais dos seres humanos! Ao contrário de Hegel, para Marx, o lado espiritual do ser humano não é superior ao lado natural, mas, os dois lados da essência humana são de igual valor. Entretanto, a crítica de Marx a Hegel pela espiritualização da essência do ser humano, não pode, ao mesmo tempo, esconder o fato de que a concepção marxiana de socialismo tem raízes religioso-metafísicas.

²⁰ Se para Hegel, a essência do ser humano é o espírito, para Marx, o ser humano é irredutivelmente uma essência espiritual-natural. Cf. Christian Iber. *A transformação da doutrina hegeliana da oposição e da contradição por Marx*. No prelo.

Considerações finais

A *Filosofia da Religião* hegeliana permitiu-nos tematizar a contradição entre a oposição que afirma ou o ser humano é bom ou é mau em sua essência, ou seja, a opção foi pela lógica da irreconciliação entre as duas dimensões subsistentes na essência humana. A lógica da separação conduz a manutenção do mal, enquanto a lógica da encarnação une no Filho de Deus as vontades singular e universal, humano e divina na história como superação do mal. Essa reconciliação já realizada na prática de Jesus, ainda não está efetivada plenamente na prática da comunidade dos seus seguidores, que além de realizá-la internamente à comunidade, cabe-lhe efetivá-la nas estruturas objetivas da sociedade, ou ao menos, reconhecê-la como já imanente enquanto o bem objetivado no mundo e, assim torná-lo explícito, intersubjetivamente, no culto comunitário, como uma dimensão teleológica ou escatológica "até o fim dos tempos".

A oposição entre o bem e o mal na essência humana tem sua apresentação no começo do livro bíblico do Gênesis na narrativa da queda. As duas afirmações opostas defendem de um lado, "o ser humano é bom em sua essência", de outro, "o ser humano é mau em sua natureza". Na sua imediatidade o ser humano ao agir conforme a sua vontade natural particular, ainda é uma vontade defeituosa ou má, porém, na medida em que mediatiza sua vontade racional universal sua essência espiritual torna-se boa.

Esta oposição entre o bem e o mal no ser humano é representado na narrativa da queda em figuras como a árvore da vida e árvore do conhecimento, o primeiro ser humano, a serpente e o trabalho. Há outras duas formas de oposição da consciência, uma em relação a Deus e, outra em relação ao mundo. A primeira dá-se pela experiência da angústia infinita na consciência como contradição da luta entre o bem (Deus) e o mal (falta de consciência e de vontade de determinação); a segunda ocorre na experiência da consciência em relação ao mundo em contradição de um lado, como busca da universalidade (Deus) através de um sistema de purificação e limpeza exterior (mal) que não corresponde ao seu interior; de outro, como atitude solipsista enquanto uma interioridade formal para fugir da contaminação do mundo

(mal). As duas atitudes não superam a unilateralidade e a resolução da contradição entre o bem e o mal.

Hegel apresenta a superação dessa oposição na reconciliação efetivada na encarnação de Deus no mundo pela mediação do seu Filho. Deus mesmo aparece e morre (nega-se) e eleva a humanidade como reconciliação humano-divino e, depois retorna como Espírito na comunidade de fé. O espaço constitutivo da reconciliação na Comunidade continua no tempo como uma dimensão escatológica (teleológica) em que as estruturas objetivas do bem (Reino de Deus), já estão presentes na comunidade e na sociedade, porém, ainda não efetivaram na plenitude a realização do espiritual pela efetividade universal do bem intersubjetivamente objetivado.

A *Filosofia da Religião* hegeliana explicita na morte de Jesus a superação do mal e a reconciliação dos seres humanos. A paixão-morte-ressurreição de Jesus é trazida à memória no culto como um ato em que os participantes negam a dualidade de suas vontades e as universalizam no espírito intersubjetivo da verdade como reconciliação da consciência. Ou seja, a religião expressa na fé o que a fórmula lógica desenvolve na ontologia hegeliana, isto é, "negação da negação é o positivo ou a afirmação". Essa é a lógica da *Filosofia da Religião* hegeliana que se diferencia da 'negação determinada'. O conceito hegeliano "da negação da negação" tem seu fundamento explicativo no mito e na religião. Esse conceito afirma que apenas a negatividade completa se transforma no positivo, que apenas a cisão completa traz a reconciliação, isto é o que ensina, precisamente, a religião cristã.

Apontamos na *Filosofia da Religião* de Hegel algumas críticas a partir do diálogo com autores contemporâneos que apresentam ambiguidades entre uma teologia reformista e uma teologia da revolução e a relação entre religião e revolução. De acordo com Hegel, a reconciliação de Deus com o mundo no evento Jesus Cristo através de sua paixão, morte e ressurreição é a pressuposição para a reconciliação intersubjetiva das pessoas na comunidade. A concepção hegeliana do ser humano como uma essência natural-espiritual que se sacrifica ao Espírito divino reconciliador, é contrastada pela concepção marxiana do ser humano como uma essência natural-espiritual, que busca saciar, igualmente, as suas necessidades materiais e espirituais. Uma sociedade libertada e reconciliada não pode esquecer-se dos fundamentos materiais e espirituais da reprodução humana, uma vez que as

raízes marxianas do socialismo, tem, ao mesmo tempo, raízes religiosas que não podem ser ignoradas.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Religion without God (2013)/Religion ohne Gott*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HEGEL, G.W.F. *Das Leben Jesu (A vida de Jesus)*. In: Frühe Schriften I. Friedrich Nicolin, Gisela Schüler. *Gesammelte Werke (GW) 01*. Hamburg: Meiner, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, One-volume edition. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Editora Loyola/Unisinos: São Paulo, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp Bd. 17, E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.), Frankfurt am Main, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Pänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, E. Moldenhauer, K.M. Michel (Orgs), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. I, São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. III, São Paulo: Loyola, 1995.

HÖSLE, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2 Bd., Hamburg: Meiner, p. 638-662, 1987.

HÖSLE, Vittorio: *God als Reason. Essays in Philosophical Theology*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

HÖSLE, Vittorio: *Gott als Vernunft*, Berlin: Metzler, 2021.

IBER, Christian. *Sobre religião, Estado e sociedade em Marx com uma olhada na Filosofia do Direito de Hegel*. In: *Filosofia do direito e contemporaneidade* [recurso eletrônico]. Leno Danner, Marcus Vinícius Xavier (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, p. 256-279, 2015.

IBER, Christian. A transformação da doutrina hegeliana da oposição e da contradição por Marx. *Revista Dialectus*, Fortaleza. Orgs. Antonio Dias, Renato Almeida de Oliveira. No prelo.

KÜNG, Hans. *Die Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1970.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhundert*. (De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária do pensar do século dezenove), Hamburg: Meiner, 1995.

MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. (Teologia da Esperança. Estudos sobre a justificação e as conseqüências de uma escatologia cristã). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, (Erstauflage 1964).

THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter, 1970.

