

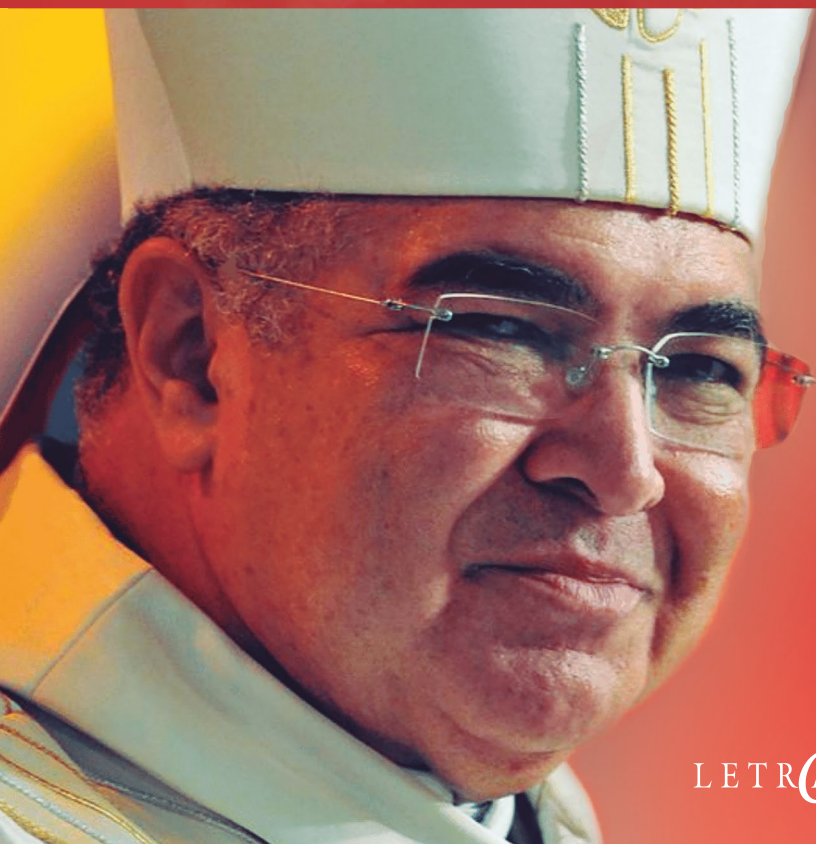
ACADÊMICA

Série

Waldecir Gonzaga
Antonio Luiz Catelan Ferreira
Abimar Oliveira de Moraes
(Orgs.)

DOM ORANI

pastor incansável:
oração, labor, diálogo e unidade



LETRACAPITAL

Homenagem ao Cardeal Tempesta, O.Cist.

DOM ORANI nasceu no dia 23/06/1950, em São José do Rio Pardo, no interior de SP; ingressou na Ordem Cisterciense, em 1968; foi ordenado sacerdote em 1974; eleito Prior do Mosteiro de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP, em 1984; primeiro Abade da Abadia de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP, em 1996; exerceu várias funções pastorais na Diocese de São João da Boa Vista, na qual está a Abadia, inclusive de Pároco, de Coordenador Diocesano de Pastoral; membro do Conselho de Presbíteros e do Colégio dos Consultores, e professor do Seminário Diocesano Coração de Maria; em 1997, foi eleito e nomeado Bispo Diocese de São José do Rio Preto/SP, por João Paulo II; em 2004, foi nomeado Arcebispo Metropolitano de Belém, no Estado do Pará, por João Paulo II; em 2009, foi nomeado Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro/RJ, por Bento XVI; no Consistório de 2014, foi elevado ao Cardinalato pelo Papa Francisco; em 2025, participou do Conclave que elegeu o Papa Leão XIV.

DOM ORANI também exerceu e exerce muitas funções e missões em Dicastérios do Vaticano, na CNBB Nacional, nos Regionais da CNBB, no CELAM, junto a Mosteiros; em 2004/2007, membro titular do Conselho Nacional de Comunicação Social do Senado Federal; em 2008, recebeu o título de Doutor Honoris Causa pelo Centro Universitário São Camilo, de São Paulo; presidiu o Comitê Organizador Local da Jornada Mundial da Juventude (JMJ Rio 2013); desde 1998, é membro do conselho superior do Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã (Inbrac), mantenedora da Rede Vida de Televisão, tendo sido também seu presidente, de 2013 a 2020; atualmente é o Grão-Chanceler da PUC-Rio, das Faculdades Eclesiásticas de Filosofia e de Teologia e do Instituto Superior do Rio de Janeiro; presidente da Fundação Rádio Catedral; da Pastoral do Menor da Arquidiocese do Rio e do Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC).

Waldecir Gonzaga
Antonio Luiz Catelan Ferreira
Abimar Oliveira de Moraes
(Organizadores)

DOM ORANI, PASTOR INCANSÁVEL:
oração, labor, diálogo e unidade

Homenagem ao Cardeal Tempesta, O.Cist.

LETR CAPITAL

Copyright © Waldecir Gonzaga, Antonio Luiz Catelan Ferreira e
Abimar Oliveira de Moraes (Organizadores), 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Luiz Guimarães

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

D695

Dom Orani [recurso eletrônico] : pastor incansável : oração, labor, diálogo e unidade : homenagem ao Cardeal Tempesta, O Cist. / organização Waldecir Gonzaga, Antonio Luiz Catelan Ferreira, Abimar Oliveira de Moraes. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-326-6 (recurso eletrônico)

1. Tempesta, Orani, Dom, 1950- . 2. Igreja Católica - Clero - Biografia. 3. Livros eletrônicos.
I. Gonzaga, Waldecir. II. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. III. Moraes, AbimarOliveira de.

CDD: 282.092

26-105029.0

CDU: 929:272-732.2-725.2

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

07/05/2026 08/05/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-326-6>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

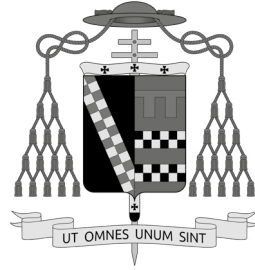
Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-Rio)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

Apresentação	7
Dom Orani: um homem de Igreja, para a Igreja e para o Mundo <i>Prof. Waldecir Gonzaga</i>	
Dados Biográficos.....	11
Dom Orani: Uma vida a serviço do Reino <i>Prof. Waldecir Gonzaga</i>	
Primeira Parte – Área Bíblica.....	17
Capítulo I – Como ler os textos epistolares da Bíblia à luz da ARBS.....	19
<i>Prof. Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo II – Vida fraterna, pedagogia do Mestre e aprendizado do discípulo: Formação da comunidade à luz da Sagrada Escritura.....	40
<i>Prof. Leonardo Agostini Fernandes</i>	
Capítulo III – A (im)possibilidade de ver a Deus: dados relevantes do Antigo e do Novo Testamento	73
<i>Prof. Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
Capítulo IV – “YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!”: o louvor como finalidade da existência humana segundo o Sl 30 (29).....	92
<i>Prof. Fabio da Silveira Siqueira</i>	
Capítulo V – O tema do bom Pastor em Jo 10,1-21 e sua relação com a festa de Sukkot.....	121
<i>Prof. Heitor Carlos Santos Utrini</i>	

Segunda parte – Área sistemático-pastoral	139
Capítulo VI – O modelo PUC-Rio e as humanidades. Entre o passado, o presente e o futuro	141
<i>Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade</i>	
Capítulo VII – Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio.....	150
<i>Prof. Abimar Oliveira de Moraes</i>	
Capítulo VIII – Niceia: contexto, história e significado	180
<i>Prof. André Luiz Rodrigues da Silva</i>	
Capítulo IX – Perspectiva dialogal no Concílio do Vaticano II. Aspectos teológicos-eclesiais-pastorais em viés ecumênico	193
<i>Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso</i>	
Capítulo X – Discípulos a formar, Missionários a enviar (Algumas reflexões sobre a formação do laicato no Documento de Aparecida).....	216
<i>Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer</i>	
Capítulo XI – Espiritualidade Laical na formação de verdadeiros Sujeitos Eclesiais	237
<i>Profa. Lúcia Pedrosa-Pádua</i>	
Capítulo XII – Manuel da Nóbrega e a Fundação do Rio de Janeiro: um ideário de expansão da cristandade.....	257
<i>Prof. Luís Corrêa Lima</i>	
Capítulo XIII – A religiosidade transformadora de padre Cícero Romão Batista.....	279
<i>Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi</i>	
Capítulo XIV – Espiritualidade presbiteral: uma reflexão sobre seu fundamento teológico.....	302
<i>Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira</i>	

APRESENTAÇÃO



Dom Orani:
*um homem de Igreja, para a Igreja
e para o Mundo*

É com imensa alegria que apresentamos esta obra, intitulada “Dom Orani, pastor incansável: oração, labor, diálogo e unidade”, inteiramente dedicada ao Grão-Chanceler de nossa Faculdade Eclesiástica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil, ao Cardeal Dom Orani João Tempesta, O.Cist., por ocasião da celebração de seu 75º aniversário natalício, como homenagem e agradecimento por seu ministério e pastoreio, especialmente por seu cainho e atuação junto à Faculdade Eclesiástica e Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Queremos agradecer imensamente ao jornalista Carlos Moioli, que nos cedeu dados biográficos sobre Dom Orani, já publicados no Jornal “Testemunho de Fé”, da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, das edições de “24 a 30 d de abril de 2022 - Ano XXIX - nº 1.263” e “Especial - 14 de dezembro de 2024 - nº 1.404”, nas quais podemos conferir vários dados das vida e ministério de Dom Orani, bem com muitos testemunhos de pessoas sobre ele e sua atuação por onde passos, se de sua terra natal, onde está o Mosteiro da Ordem Cisterciense, de sua filiação religiosa monástica (São José

do Rio Pardo), da Diocese de São José do Rio Preto (São Paulo), da Arquidiocese de Belém (Pará) e da Arquidiocese do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro).

O lema de Dom Orani traduz seu ministério e empenho pastoral: ***Ut omnes unum sint*** (Para que todos sejam um), como um pastor incansável, zeloso e paternal, dedicado a todos, mas especialmente aos últimos, como o vemos em nossa querida Rio de Janeiro, na CNBB e por onde ele é convidado e atua.

Em primeiro lugar, oferecemos os dados biográficos de Dom Orani, que nasceu no dia 23/06/1950, em São José do Rio Pardo, no interior de SP; ingressou na Ordem Cisterciense, em 1968; foi ordenado sacerdote em 1974; eleito Prior do Mosteiro de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP, em 1984; primeiro Abade da Abadia de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP, em 1996; exerceu várias funções pastorais na Diocese de São João da Boa Vista, na qual está a Abadia, inclusive de Pároco, de Coordenador Diocesano de Pastoral; membro do Conselho de Presbíteros e do Colégio dos Consultores, e professor do Seminário Diocesano Coração de Maria; em 1997, foi eleito e nomeado Bispo Diocese de São José do Rio Preto/SP, por João Paulo II; em 2004, foi nomeado Arcebispo Metropolitano de Belém, no Estado do Pará, por João Paulo II; em 2009, foi nomeado Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro/RJ, por Bento XVI; no Consistório de 2014, foi elevado ao Cardinalato pelo Papa Francisco; em 2025, participou do Conclave que elegeu o Papa Leão XIV. Contemporaneamente a estes trabalhos e missões, Dom Orani também exerceu e exerce muitas funções e missões em Dicasterios do Vaticano, na CNBB Nacional, nos Regionais da CNBB, no CELAM, junto a Mosteiros; em 2004/2007, membro titular do Conselho Nacional de Comunicação Social do Senado Federal; em 2008, recebeu o título de Doutor Honoris Causa pelo Centro Universitário São Camilo, de São Paulo; presidiu o Comitê Organizador Local da Jornada Mundial da Juventude (JMJ Rio 2013); desde 1998, é membro do conselho superior do Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã (Inbrac), mantenedora da Rede Vida de Televisão, tendo sido também seu presidente, de 2013 a 2020; atualmente é o Grão-Chanceler da PUC-Rio, das Faculdades Eclesiásticas de Filoso-

fia e de Teologia e do Instituto Superior do Rio de Janeiro; presidente da Fundação Rádio Catedral; da Pastoral do Menor da Arquidiocese do Rio e do Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC).

Em seguida, em cada um dos capítulos, os professores e as professoras da Faculdade Eclesiástica da PUC-Rio oferecem uma reflexão acerca de um tema acadêmico, procurando ajudar nas ciências bíblico-teológicas. O número de capítulos corresponde ao atual número do corpo de professores do Quadro Principal do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Inicialmente, são apresentados os capítulos na Área Bíblica, em seguida os capítulos da Área Sistemático-Pastoral.

Para a **primeira parte**, com textos da **Área Bíblica**, temos cinco textos voltados para o mundo bíblico: Capítulo I: Como ler os textos epistolares da Bíblia à luz da ARBS, do Prof. Waldecir Gonzaga; Capítulo II: Vida fraterna, pedagogia do Mestre e aprendizado do discípulo: Formação da comunidade à luz da Sagrada Escritura, do Prof. Leonardo Agostini Fernandes; Capítulo III: A (im)possibilidade de ver a Deus: Dados relevantes do Antigo e do Novo Testamento, da Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima; Capítulo IV: “YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!”: o louvor como finalidade da existência humana segundo o Sl 30(29), do Prof. Fabio da Silveira Siqueira; Capítulo V: O tema do bom Pastor em Jo 10,1-21 e sua relação com a festa de Sukkot, do Prof. Heitor Carlos Santos Utrini.

Para a **segunda parte**, com textos da **Área Sistemático-Pastoral**, temos nove textos voltados para o mundo da teologia sistemática e pastoral: Capítulo VI: O modelo PUC-Rio e as humanidades. Entre o passado, o presente e o futuro, do Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade; Capítulo VII: Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio, do Prof. Abimar Oliveira de Moraes; Capítulo VIII: Niceia: Contexto, história e significado, do Prof. André Luiz Rodrigues da Silva; Capítulo IX: Perspectiva dialógica no Concílio do Vaticano II. Aspectos teológicos-eclesiais-pastorais em viés ecumênico, da Profa. Maria Teresa Cardoso; Capítulo X: Discípulos a formar, Missionários a enviar. (Algumas reflexões sobre a formação do laicato no Documento de Aparecida), da Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer; Capítulo XI: Espiritualidade Laical na

formação de verdadeiros Sujeitos Eclesiais, da Profa. Lúcia Pedrosa-Pádua; Capítulo XII: Manuel da Nóbrega e a Fundação do Rio de Janeiro: Um ideário de expansão da cristandade, do Prof. Luís Corrêa Lima; Capítulo XIII: A religiosidade transformadora de padre Cícero Romão Batista, da Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi; Capítulo XIV: Espiritualidade presbiteral: uma reflexão sobre seu fundamento teológico, do Prof. Antônio Luiz Catelan Ferreira.

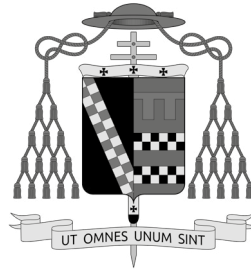
Por tudo o que esta obra representa e oferece, afetiva e academicamente falando, vale a pena tê-la em nossas bibliotecas. Seu valor é inestimável, pois trata-se de uma obra pensada e construída em homenagem ao Grão-chanceler da Faculdade Eclesiástica da PUC-Rio, com insights acadêmicos tanto na Área Bíblica como na Área Sistemático-Pastoral, ajudando na construção teológica de maneira interdisciplinar, visto que dialoga com as várias áreas da Teologia. Neste sentido, trata-se de mais uma obra que os professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio oferece à Área 44 da CAPES: Ciências da Religião e Teologia.

Diante de sua beleza e riqueza, não poderia deixar de dizer: *Alia iacta est!* Nossos votos são de que esta obra possa contribuir com o avanço das pesquisas bíblico-teológico-pastorais no Brasil, seja pela relevância do tema, seja porque ela abre possibilidades para novos estudos nesta área, pois ela almeja despertar novas pesquisas. Nesta perspectiva, desejamos a todos os que tiverem a felicidade de entrar em contato com a mesma, que tenham uma boa leitura e bons estudos, a partir de mais este texto. Parabéns e grato aos autores e autoras, pela produção; e aos leitores e leitoras, pela aquisição; mais ainda, boa leitura e bons estudos a todos os que tiverem contato com esta obra!

Prof. Waldecir Gonzaga¹

¹ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, CurrículoLattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

DADOS BIOGRÁFICOS



Cardeal Dom Orani João Tempesta, O.Cist.,

Lema episcopal: *Ut omnes unum sint*
(Para que todos sejam um)

Assim como expressamos nossos agradecimentos ao jornalista Carlos Moiolí, na Apresentação desta obra, queremos novamente agradecer a ele por ter nos cedido dados biográficos sobre Dom Orani, já publicados no Jornal “Testemunho de Fé”, da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, das edições de “24 a 30 d de abril de 2022 – Ano XXIX - nº 1.263” e “Especial - 14 de dezembro de 2024 - nº 1.404”, nas quais podemos conferir igualmente muitos testemunhos sobre a vida e o ministério de Dom Orani, por onde ele passou e trabalhou incansavelmente.

Dados pessoais

- Nascimento: 23 de junho de 1950
- Local: São José do Rio Pardo/SP
- Filiação: Achille Tempesta e Maria Bárbara de Oliveira.
- Seu pai era imigrante italiano e ele é o último de nove filhos.

Estudos

- Ensino Fundamental: Grupo Escolar Tarquínio Cobra Olyntho (1957-1960) e Instituto de Educação Euclides da Cunha (1961-1964)

- Ensino Médio: Instituto de Educação Euclides da Cunha (1965-1967)
- Filosofia: Mosteiro de São Bento: São Paulo/SP (1969-1970) e São João Del Rei/MG (1975)
- Teologia: Instituto de Teologia Pio XI, São Paulo/SP (1971 – 1974)
- Colação de grau em Filosofia pela Faculdade Dom Bosco, de São João Del Rei/MG (07/02/1976)

Vida religiosa: Ordem Cisterciense

- 20/01/1068: **ingressou no Mosteiro** de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP;
- 01/02/68: iniciou seu **noviciado** (com vestição) na **Ordem Cisterciense**;
- 02/02/1969: foi admitido aos **primeiros votos** e fez sua profissão religiosa na Ordem Cisterciense (votos simples);
- de 1969 a 1970: Realizou seus estudos eclesiais em São Paulo, na Faculdade de Filosofia do Mosteiro São Bento, e no Instituto Teológico Pio XI, da Congregação dos Padres Salesianos.
- 02/02/1972: Fez sua **profissão solene** na Ordem Cisterciense;
- 18/03/1973: Recebeu os ministérios de **acólito e leitor**;
- 25/03/1973: **Ordenação diaconal** na Paróquia São Roque, em São José do Rio Pardo/SP, por Dom Tomás Vaquero, bispo da Diocese de São João da Boa Vista/SP;
- 07/12/1974, aos 24 anos de idade: Recebeu a **Ordenação presbiteral**, na Paróquia São Roque, em São José do Rio Pardo/SP, pelas mãos de Dom Dom Tomás Vaquero;
- 1974-1984: **Vice-prior** do Mosteiro de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP;
- 17/06/1984: **Prior** do Mosteiro de Nossa Senhora de São Bernardo, da Ordem Cisterciense; foi nomeado prior pelo Capítulo da Congregação, em Roma, tendo permanecido até sua elevação a Abade, em 1996;
- 05/06/1990: Reeleito prior (até 12/11/1993);

- 05/12/1996: Eleito **Abade** da Abadia de Nossa Senhora de São Bernardo, em São José do Rio Pardo/SP, da Ordem Cisterciense;
- 15/12/1996: **Bênção abacial** e posse como primeiro abade da Abadia de Nossa Senhora de São Bernardo, criada em 10/09/1996.

Atividades na diocese de São João da Boa Vista (SP)

- Vigário paroquial da Paróquia São Roque, em São José do Rio Pardo (07/12/1974);
- Pároco da Paróquia São Roque (07/12/1984);
- Coordenador Diocesano de Pastoral;
- Coordenador Diocesano da Pastoral da Comunicação;
- Membro do Conselho de Presbíteros;
- Membro do Colégio dos Consultores;
- Professor do Seminário Diocesano Coração de Maria.

Atividades como bispo

- 26/02/1997, aos 46 anos de idade: Eleito **bispo da Diocese de São José do Rio Preto/SP** (sendo seu terceiro bispo), pelo Papa João Paulo II;
- 25/03/1997: Foi **ordenado bispo** em São José do Rio Pardo/SP, por Dom José de Aquino Pereira, seu antecessor em Rio Preto/SP; por Dom Dadeus Grings, então bispo de São João da Boa Vista; e por Dom Luíz Gonzaga Bergonzini, então bispo de Guarulhos;
- 01/05/1997: **Posse como bispo** de São José do Rio Preto/SP; sucedendo a Dom José de Aquino Pereira; e sendo sucedido por Dom Paulo Mendes Peixoto;
- Bispo responsável pelo Setor de Comunicação do Regional Sul 1 da CNBB, das dioceses paulistas (1998-2003);
- De 22/5/1999 a 11/12/2002: Foi administrador da Abadia Territorial de Claveral, pertencente à Ordem Cisterciense de Casamari, em Claraval/MG;

- De 2001 a 2002: Visitador Apostólico do Mosteiro de São Bento, em Olinda/PE;
- 08/05/2003: Eleito presidente da Comissão Episcopal para a Cultura, Educação e Comunicação Social da CNBB (por dois mandatos consecutivos, reeleito até 2011: 2003–2007 e 2007–2011);
- 08/05/2003: Membro do Conselho Episcopal Pastoral (CONSEP), do Conselho Permanente e do Conselho Econômico da CNBB;
- 13/10/2004: Nomeado **Arcebispo Metropolitano de Belém** (sendo seu nono arcebispo), no Estado do Pará, pelo Papa João Paulo II;
- 08/12/2004: **Posse como Arcebispo** Metropolitano de Belém-PA;
- 22/12/2004: Membro titular do Conselho Nacional de Comunicação Social do Senado Federal, como representante da sociedade civil (2004/2007). Desde o dia 8 de agosto de 2012, exerce a função de presidente do órgão;
- 29/06/2005: **recebeu o Pálio**, como Arcebispo Metropolitano de Belém do Pará, das mãos do Papa Bento XVI;
- Em maio de 2007: Participou da Conferência de Aparecida, eleito delegado pela CNBB para a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (CELAM), realizado em Aparecia/SP;
- 19/11/2008: recebeu o título de Doutor Honoris Causa pelo Centro Universitário São Camilo, dos Padres Camilianos, de São Paulo;
- Vice-Presidente do Regional Norte 2 da CNBB (Pará e Amapá);
- 27/02/2009: Nomeado **Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro/RJ** (sendo eu décimo oitavo bispo, seu sétimo arcebispo e sexto cardeal), pelo Papa Bento XVI;
- 19/04/2009: **Posse como Arcebispo** Metropolitano do Rio de Janeiro, na Catedral de São Sebastião; sucedendo a Dom Vicente Joaquim Zico, CM; sendo sucedido por Dom Alberto Taveira Correa;

- 29/06/2009: **recebeu o Pálio**, como Arcebispo Metropolitano do Rio de Janeiro, das mãos do Papa Bento XVI;
- Presidente do Comitê Organizador Local da Jornada Mundial da Juventude (JMJ Rio 2013);
- Em 2013: **foi o anfitrião do Papa Francisco durante a XXVIII JMJ** (Jornada Mundial da Juventude), que ocorreu no Rio de Janeiro, Brasil;
- Em 2011: Presidente do Regional Leste 1 da CNBB – Dioce-ses do Estado do Rio de Janeiro (12/05/2011 a 8/5/2019);
- Em 2011: membro da Comissão Pró-Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, da CNBB; e membro da Comissão Episcopal Pastoral para a Comunicação Social da CNBB;
- Desde 1998: Membro do conselho superior do Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã (Inbrac), mantenedor da Rede Vida de Televisão. Foi presidente de 19/2/2013 a 8/6/2020;
- 22/02/2014: Foi elevado ao **Cardinalato** pelo Papa Francisco, criado no Consistório de 2014, na Basílica de São Pedro, recebendo o título de Cardeal-presbítero de Santa Maria Mãe da Providencia no Monte Verde;
- Nos dias 7 e 8 de maio de 2025: participou do **Conclave que elegeu o Papa Leão XIV**;
- Faz parte do Dicastério para a Evangelização dos Povos (nomeado em 14/9/2014), da Pontifícia Comissão para a América Latina (nomeado em 10/3/2021) e do Dicastério para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos (nomeado em 1/6/2022). Já foi membro do Pontifício Conselho para os Leigos (2014) e da Congregação para a Educação Católica (atual Dicastério para a Cultura e a Educação);
- Nas **Olimpíadas** do Rio de Janeiro (2016)¹, Dom Orani segurou a Tocha Olímpica em frente à estátua do Cristo Redentor. Ele participou da cerimônia de formatura das primeiras

¹ As Olimpíadas do Rio de Janeiro foram os Jogos Olímpicos de Verão de 2016, oficialmente conhecidos como Jogos da XXXI Olimpíada, realizados na cidade do Rio de Janeiro entre 5 e 21 de agosto de 2016. Foram os primeiros Jogos Olímpicos na América do Sul e o primeiro evento multiesportivo de grande escala em que a cidade do Rio de Janeiro foi sede.

mulheres Fuzileiros Navais, acompanhado pelo Ministro da Defesa, José Múcio;

- **Ordenou** centenas de diáconos e de sacerdotes; também ordenou quase duas dezenas de bispos auxiliares e diocesanos, como celebrante principal das ordenações episcopais.

Homenagens

- 29/06/1999: Cidadão Catanduvense, Cidade de Catanduva, SP;
- 25/03/2009: Ordem do Mérito Judiciário, no grau de Grande Oficial – Tribunal de Justiça do Estado do Pará;
- 17/04/2009: Ordem do Mérito Grão Pará, no grau de Grande Oficial - Governo do Estado do Pará;
- 29/07/2010: Comenda São Roberto Belarmino, da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.
- 12/05/2011: Personalidade Cidadania 2011, do Rio de Janeiro;
- 10/06/2011: Medalha da Ordem do Mérito Naval, do Rio de Janeiro;;
- 26/11/2021: Ordem de Rio Branco, Grã-Cruz.

Atualmente:

- Grão-Chanceler da Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio;
- Presidente da Fundação Rádio Catedral;
- Presidente da Pastoral do Menor da Arquidiocese do Rio;
- Presidente do Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC).

Prof. Waldecir Gonzaga²

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

PRIMEIRA PARTE:
ÁREA BÍBLICA

CAPÍTULO I

Como ler os textos epistolares da Bíblia à luz da ARBS

Prof. Waldecir Gonzaga¹

Introdução

A Bíblia² é dividida entre Antigo Testamento (AT; com 46 livros) e Novo Testamento³ (NT; com 27 livros), compreendendo um total de 73 livros. Dos 27 livros do NT, temos 21 textos que pertencem ao gênero epistolar⁴, que são as treze *Cartas Paulinas* (Romanos, 1Coríntios, 2Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1Tessalonicenses, 2Tessalonicenses, 1Timóteo, 2Timóteo, Tito e Filemon), a carta aos *Hebreus* e as sete *Cartas Católicas* (Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João e Judas), sendo que estas últimas foram “colocadas sob a autoridade de quatro figuras apostólicas: Tiago, Pedro (duas cartas), João (três cartas) e Judas⁵. Isso também deu a elas “o apelativo de cartas apostólicas” e, após a metade do séc. IV d.C., receberam o nome de “cartas católicas”.

Além das cartas/epístolas, nós temos ainda mais seis livros no NT: os quatro *Evangelhos*⁶ (Mateus, Marcos, Lucas e João); *Atos dos Apóstolos* e *Apocalipse*. Como recorda Boring, foi a Igreja quem es-

¹ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² GONZAGA, W., *A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos*, p. 5-20; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 201-235.

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019); GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, (2025).

⁴ GABEL, J. B.; WHEELER, C. B., *A Bíblia como literatura*, p. 191; BROWN, R., E. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 549; KÜMMEL, W. G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 317.

⁵ CARREZ, M. *et alii*, *As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*, p. 326.

⁶ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19.

creveu, selecionou, editou, transmitiu, traduziu e interpretou os textos que ela aceitou como canônicos, “e representa a fé da Igreja ‘una, santa, católica e apostólica’ do Credo de Niceia”⁷.

Embora todos os textos do NT tragam a fé da Igreja Primitiva, sobre sua convicção em relação à *paixão, morte e ressurreição de Cristo*, sobre como os primeiros cristãos viveram a experiência pré-pascal e pós-pascal, e nós sejamos cristãos, homens e mulheres de fé, formados na catequese, de prática comunitária e de frequência aos sacramentos, especialmente à missa, é preciso admitir que nem sempre sabemos ler os textos bíblicos segundo seu gênero literário próprio.

Neste sentido é que queremos, aqui, apresentar um dos três métodos de leitura sincrônica oriundos das ciências linguísticas (análise retórica, a análise narrativa e a análise semiótica) que a Pontifícia Comissão Bíblica do Vaticano, no documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”⁸, de 1993, aponta como ferramenta útil para ler e estudar os textos bíblicos. O método que abordaremos é a Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), a partir da ótica de Roland Meynet⁹, oferecendo uma aplicação ao texto paulino de 1Cor 13,1-13, o hino ao amor/caridade, a título de ilustração e, desde já, deixamos a indicação de outros dois textos, sempre de hinos paulinos, Fl 2,6-11 (*protopaulino*) e Cl 1,15-20 (*deuteropaulino*), para aqueles que desejarem se exercitar em tal método.

1. O gênero Epístola/Carta no Novo Testamento

O NT conta, especialmente, com três gêneros de literatura: evangelho (Mateus, Marcos, Lucas e João), epistolar (13 paulinas, Hebreus e 7 católicas) e apocalipse. Se quisermos, poderíamos falar do gênero histórico, para o livro de Atos dos Apóstolos. O único

⁷ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: História, Literatura, Teologia (Vol. I), p 19.

⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A interpretação da Bíblia na Igreja (1994).

⁹ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

autor do NT que conta com textos nos três gêneros é o Apóstolo e Evangelista João, com um Evangelho, três cartas e um Apocalipse¹⁰. Se levarmos em consideração o fato de que um Evangelho e o livro de Atos do Apóstolos foram atribuídos a Lucas Evangelista (*Obra Lucana*), então é possível falar de outro autor com dois gêneros: evangelho e histórico. Os demais autores do NT contam com apenas um gênero de literatura: evangelho e epistolar.

É mais que justo que cada tipo de literatura seja lido como tal. Por exemplo: poesia, romance, crônica, cartas etc. Para tanto, ajuda muito ao leitor(a) saber qual gênero de literatura ele tem em mãos e diante dos olhos, bem como quais são suas características próprias etc. Pois se alguém quiser entender bem o texto, precisará respeitar seu gênero literário. Isso é muito importante para que, no diálogo com o texto, sejam-lhe formuladas perguntas vitais e adequadas, levando em consideração seu tipo de literatura, seja sobre o que afirma seja sobre seus silêncios.

Entre as epístolas/cartas do NT, de início, já é necessário saber que existe uma diferença de autoria e destinação entre elas. As cartas paulinas¹¹ são conhecidas pelo autor (Paulo) e seus destinatários (comunidades e/ou pessoas); Hebreus, apenas por “seus destinatários”, uma vez que não se sabe quem seria seu autor; as cartas católicas¹² são conhecidas por seus autores (Tiago, Pedro, João e Judas), e sua destinação é universal e não comunidades específicas e/ou pessoas.

O gênero epistolar já existia no mundo antigo, entre os gregos e os romanos; igualmente entre os judeus, como é o caso da carta de Jeremias aos exilados da Babilônia (Jr 29; Br 6). Aliás, a escrita de cartas é algo muito comum na vida e história do ser humano, desde muitos séculos, seja para “conversas” privadas e familiares, seja para assuntos públicos e oficiais¹³. As cartas poderiam ser privadas, para mandar notícias a algum amigo; oficiais, para transmitir ordens ou consultas governamentais; e para grande público, como veículo

¹⁰ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

¹¹ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

¹² GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

¹³ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, p. 585.

de transmissão de alguma mensagem¹⁴, sendo usadas com finalidade missionária¹⁵). Na antiguidade o que dificultava era a escassez de material e seu alto preço, bem como a dificuldade de se encontrar pessoas capazes de ler e escrever com habilidade. Porém sempre existiram e há um alto número de cartas muito bem conservado em muitas bibliotecas e museus do mundo, que conservam, inclusive, parte da história da humanidade.

Paulo, o primeiro autor do NT a escrever um texto (1 Tessalonicenses: 50 d.C.), também foi quem, por primeiro, empregou este gênero e metodologia em vista da evangelização no meio cristão. Como ele mesmo afirma em suas cartas, o tempo passando, as intempéries do clima, as distâncias quilométricas a serem percorridas, a questão da saúde pessoal – foi ficando velho e debilitado –, a necessidade pastoral, etc., tudo isso fez com ele e os demais tomassem o instrumento carta como apoio para a evangelização do envio de cartas para transmitir suas notícias e ensinamentos¹⁶. Diante da não possibilidade de sua presença física, Paulo não tem dúvidas em lançar mão deste poderoso instrumento para “suprir” sua ausência e enviar notícias de sua parte, comunicar pontos importante, corrigir possíveis erros que estavam começando a surgir nas comunidades e, inclusive, para ampliar espaço de atuação, como é o caso da carta aos Romanos ou apresentar algum pedido específico, como é o caso de Filemon. Neste sentido, é possível falar de uma “genialidade pedagógica do Apóstolo” em vista da evangelização¹⁷. Para tanto, Paulo aproveitou um instrumento já existente e mudou seu conteúdo, com vocabulário e temas próprios, a partir de sua experiência religiosa e vital com Cristo e com o cristianismo nascente.

Normalmente as cartas seguem um esquema mais ou menos fixo, com certas frases que confirmam o gênero literário epistolar e que podem ser encontradas nas cartas que temos no NT: a) saudação inicial x ou y, com endereço e destinatário; b) saudações de paz e de sentido religioso, para diferenciar-se de uma carta normal, seguidos de todo o conteúdo de seu corpo, com suas admoestações

¹⁴ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 552.

¹⁵ KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 318.

¹⁶ KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 319.

¹⁷ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, p. 593.

e exortações; c) saudações finais a uma ou mais pessoas, ou as *doxologias*. Diante disso, cada parte de uma carta, no que diz respeito à sua forma, contando com introdução, corpo e conclusão¹⁸, também conta com um vocabulário comum e próprio, e as cartas paulinas não fogem à regra¹⁹. Também é sempre bom recordar que as tradições judia e grega, bem como todo o mundo antigo, não tinham como um elemento comum a assinatura final do documento. Além de que não era comum escrever pessoalmente e sim servir-se de um secretário. Quando muito, apenas se assinava, como faz Paulo em cinco de suas cartas: 1Cor 16,21: “a saudação é de meu próprio punho: Paulo”; Gl 6,11: “Vede com que letras grandes eu vos escrevo, de próprio punho”; Cl 4,18: “A saudação eu, Paulo, a faço de próprio punho”; Fm 1,19: “eu, Paulo, escrevo de meu próprio punho”; 2Ts 3,17: “A saudação é de meu próprio punho, Paulo. Este é o sinal que distingue minhas cartas. Aí está a minha letra”.

Sobre a questão da forma de escrita de um documento na antiguidade, eram usadas quatro modalidades de escrita de cartas que, aliás, parecem ter perdurado até os tempos hodiernos: 1) escrever de próprio punho; 2) ditar palavra por palavra, sílaba por sílaba; 3) dar o sentido ou ideia, confiando a formulação por conta de um secretário e depois conferir; 4) fazer com que alguém escrevesse em nome da pessoa, apenas indicando a intenção, mas confiando inteiramente a redação a outra pessoa. As modalidades mais comumente usadas, ao que tudo indica, seriam a 1ª e a 3ª. Escritores sempre se queixavam da modalidade 2 (o ditado é cansativo e fatigante), especialmente quando o escriba secretário não é apto, capaz e veloz.

Se as cartas do NT são verdadeiras cartas, no sentido literário, o que faz com que se difiram de qualquer outro tipo de carta não religiosa? Sem sombra de dúvidas, é o seu conteúdo, que encontramos em sua parte central, chamada de corpo da carta, no qual o autor coloca uma seção doutrinal, expondo o seu pensamento, seguido de admoestações parenéticas ou de índole prática, procurando transmitir seu pensamento, corrigir erros e responder a possíveis perguntas,

¹⁸ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 553-561; KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 317.

¹⁹ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, p. 595-599.

tanto teológicas como pastorais²⁰. Também é importante ter claro que as cartas do NT não nasceram em substituição a conversas privadas, e sim como maneira de falar publicamente e para as assembleias: “conjuro-vos, no Senhor, que esta carta seja lida a todos os irmãos” (1Ts 5,27; cf. Cl 4,16). Tendo como intenção falar do evento Cristo, de sua morte e ressurreição, as cartas do NT são produções literárias únicas no gênero, com denso conteúdo teológico. Porém, mesmo quando os elementos retóricos foram cedendo espaço aos elementos epistolares, a Igreja nunca deixou de chamá-las “cartas”. Mais ainda, além de constituírem a maior parte da literatura de todo o NT, sendo 21 de seus 27 textos, as cartas também revelam dados interessantes da expansão do cristianismo, a saber: a) a presença de igrejas na diáspora e espalhadas pelo mundo fora da Palestina; b) o intenso diálogo que já existia entre as várias comunidades cristãs da época; c) que a finalidade da literatura cristã era sustentar a vida e a missão das comunidades, com escopo catequético-pastoral, e não tanto fazer textos de reflexão teológica doutrinária.

Enfim, no que tange à diferença de terminologia, se epístola (linguagem mais artística e literária) ou carta (linguagem mais espontânea, mais íntima e privada)²¹, as cartas paulinas parecem contar com um estilo mais de “carta”, e têm suas exortações “dispersas” por todo o escrito, embora possamos chamar algumas de “epístolas”. Paulo parece ter tido um interesse mais voltado para algumas questões da vida de cada comunidade e ou pessoa e não tanto um âmbito geral. No entanto, no que diz respeito às cartas católicas, parece que a terminologia “epístola” seja um título mais adequado para suas sete epístolas, com exceção de 2 e 3João²², que parecem ser “cartas” (mesmo que “*O Ancião à Senhora eleita e seus filhos*”, 2Jo 1, talvez se refira a uma comunidade, e não a um indivíduo). O mesmo se aplica à epístola aos Hebreus, que tem características de um sermão exortativo, rico em exposição teológica e exegese alexandrina do AT, com tudo o que o autor pode resgatar e valorizar do AT. Os textos de Tiago, 1 e 2Pedro e Judas são “epístolas”, homilias em forma

²⁰ VIELHAUER, P., História da Literatura Crista Primitiva. Introdução ao Novo Testamento, p. 88.

²¹ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, p. 590; BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 550.

²² VIELHAUER, P., História da Literatura Crista Primitiva. Introdução ao Novo Testamento, p. 92.

de carta: 1Pedro talvez seja fruto de uma homilia para uma liturgia batismal; Tiago está escrita no estilo da parênese judaica helenística; Judas e 2Pedro são homilias didáticas repletas de admoestação e exortação. E a 1João é, talvez, a mais difícil de ser classificada, uma vez que lhe faltam todos os elementos do gênero da carta²³. De todas as formas, tanto as cartas paulinas como as católicas, proporcionam ao leitor(a) atual um acesso à vida das primeiras comunidades cristãs e aos primórdios do cristianismo, que apenas os Evangelhos não nos proporcionam, mesmo trazendo “todo” o ensinamento de Cristo. Pois, a maioria das alegrias e das dores, dos tempos e dos contratempos dos primeiros passos do cristianismo nascente nos são transmitidos pelas cartas/epístolas e não pelos Evangelhos, visto que nada nelas é escrito aleatoriamente e sim a partir da vida concreta de cada comunidade²⁴.

2. O Método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)²⁵

Um método ou uma abordagem constitui-se sempre numa ferramenta e em um auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto que, no caso das Escrituras Sagradas, trata do mistério de Deus. Todo mistério, para ser mais bem compreendido, tem que ser lido uma, duas, três ou mais vezes e, mesmo assim, permanecerá sempre um mistério. Aliás, nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos e nunca conseguirá esgotá-lo. Por maior que seja sua validade, por exemplo, e não se nega isso, o Método Histórico Crítico não pode pretender ser suficiente para desvendar tudo sobre a Palavra de Deus. Ele deixa e deixará obscuros alguns aspectos dos escritos que estuda. Já não é surpresa para ninguém a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou

²³ GABEL, J. B.; WHEELER, C. B., *A Bíblia como literatura*, p. 192; HARRINGTON, W. J., *Chave para a Bíblia, a revelação, a promessa, a realização*, p. 554.

²⁴ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., *Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura*, p. 593.

²⁵ Para este tópico, toma-se como base o indicado em dois artigos pessoais anteriores, que seguem os critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, a saber: GONZAGA, W. *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41.

outro aspecto digno de atenção no que tange à Palavra de Deus, como é a proposta desse artigo, a fim de auxiliar na compreensão do texto bíblico. É neste sentido que nos propomos a oferecer os “passos” da aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, bem como sua aplicação em um texto paulino (1Cor 13,1-13), indicando outros dois para posteriores exercícios (Fl 2,6-11 e Cl 1,15-20).

Como nos alerta Meynet²⁶, se, por um lado, é verdadeiro que o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica é pouco usado entre nós, e de recente emprego na interpretação bíblica, por outro lado, é falso afirmar que a Retórica seja algo novo e totalmente desconhecido. Para se constatar isso, basta dar uma olhada no mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e encontraremos muitas obras desde a retórica antiga, passando pela retórica clássica e chegando até às atuais, tanto no mundo grego como no mundo latino. Embora a Análise Retórica Greco-Latina tenha predominado ao longo da história do ocidente e ainda permaneça muito marcante, inclusive muito usada nas cartas paulinas, a Análise Retórica Bíblica Semítica torna-se muito importante para o estudo do texto bíblico. Por exemplo: o paralelismo dos *membros* é realmente uma característica fundamental da poesia bíblica hebraica e 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 os elementos dentro de uma divisão maior do texto e não apenas em parte.

Enquanto a Retórica Grega tem como objetivo *gerar a persuasão* por meio da argumentação lógica, a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela, a Retórica Semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva. Ora, a argumentação lógica, própria da Retórica Grega, por exemplo, é abstrata, redundando num afastamento da realidade concreta, deslocada da história, tirando os pés do chão da realidade histórica que o texto carrega consigo. Em contraposição, a Retórica Semítica diz respeito à especificidade mais da língua e/ou da mentalidade hebraica, como no caso do NT, em que os textos foram escritos em língua grega, mas por pessoas oriundas do mundo semítico hebraico.

²⁶ MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391.

Segundo Meynet²⁷, a Retórica Semítica se distingue da Retórica Grega por causa de três características específicas: a) a Retórica Semítica é mais concreta do que abstrata; b) usa mais a *parataxe* (sequência de frases justapostas, sem conjunção coordenativa) do que a *sintaxe* (relações de concordância, de subordinação e de ordem das palavras enquanto elementos de uma frase); c) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. Sendo assim, a Retórica Grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor(a), levando-o a uma conclusão, enquanto que a Retórica Semítica, por não agir a partir de um modo de raciocinar da lógica linear, argumentativa e conclusiva, ajuda o leitor(a) a pensar e a ir tirando suas próprias conclusões, com os pés no texto e no contexto da passagem bíblica. Ela descreve a realidade, indica e oferece os elementos sem querer demonstrar racionalmente, desrespeitando o leitor(a) ou ouvinte que está diante de si. Pelo contrário, ela respeita totalmente a interação do ouvinte e/ou leitor(a).

A Retórica Semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e, ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor(a) e/ou ouvinte, não conclui por ele. No lugar de construir uma retórica linear, ela é concêntrica. Trata-se de centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal – tendão de Aquiles, coração pulsante – é um ponto decisivo para a Retórica Semítica. É importante ter presente que o estudo bíblico do AT e do NT, pede o emprego do Método Diacrônico Histórico-Crítico (diacrônico), mas pede também o emprego de um método sincrônico, como é o caso da Análise Retórica Bíblica Semítica. O emprego de ambos, em cooperação, auxiliado pelas várias análises, pode resultar em um trabalho com boa tradução do texto bíblico, o que leva a uma maior compreensão da mensagem da Palavra de Deus a ser vivida na prática cotidiana.

Nossa opção pelo uso do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica se deve, entre vários fatores, também pelo fato de que é preciso ter presente que a insistência tem a sua função na linguagem que não pode lhe ser negada, que a repetição é uma figura retórica que nos ajuda na complementariedade do texto, que pode ser cronológica ou de sequência. O próprio paralelismo (primeiro lugar – para

²⁷ MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-392.

a frente) ou oposição (sentar – levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto²⁸. Ademais, a mensagem de um texto nem sempre está no fim; às vezes pode estar no centro. Para isso é preciso poder destrinchar, neste caso, o texto bíblico e ir averiguando cada um de seus passos.

Também é preciso ter em mente e bem claro que a Análise Retórica Bíblica Semítica é útil e muito ajuda para analisar textos curtos (hino ao amor: 1Cor 13,1-13), sequências maiores (ex. Sermão da Montanha: Mt 5–7), narrações de parábolas (as três parábolas da misericórdia: Lc 15), visto que nos ajuda a determinar os limites de um texto²⁹. Mas o seu emprego maior se aplica aos níveis superiores como os conjuntos de perícopes que constituem as *sequências* e as *subsequências*, os conjuntos de *sequências* que formam as *seções* e as *subseções* e, finalmente, o de um livro em seu conjunto, como é possível ver na aplicação ao texto da carta de Paulo aos Gálatas³⁰.

O Método da Análise Retórica Bíblica Semítica constitui-se numa ferramenta que nos ajuda a identificar a estrutura de uma carta/epístola, como no caso das cartas do NT, a exemplo da chave de um cofre, que nos permite abri-lo e fechá-lo, para ter acesso ao que está depositado dentro dele, sem forçar ou danificar o cofre. Esta metáfora da chave do cofre ajuda a entender o valor de um método para abeirar-se a um texto bíblico escrito, como uma chave que facilita o acesso a seu conteúdo, a exemplo da chave que abre as portas de uma casa, sem danificá-la, facilitando o ingresso e a saída de todos os cômodos da mesma. Nesta lógica, é que nos propomos a seguir os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica para a leitura de textos bíblicos, compreendendo as oito possíveis figuras de composição para a divisão de um texto, apresentadas por Meynet, em seu *Tratado de Retórica Bíblica*, esmiuçadas em seu artigo sobre a temática³¹, no qual encontramos a definição dos níveis de composição de um texto e os frutos da aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica:

²⁸ MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 395.

²⁹ MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 404-405.

³⁰ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

³¹ MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408.

A) Os níveis ou figuras de composição de um texto³².

- 1) O *membro*: é a unidade mínima de uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos (palavras), formando uma unidade sintática. Ex.: “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus” (Gl 1,1).
- 2) O *segmento*: é uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento podem ser: unimembre, com poucas palavras e uma linha apenas; bimembre, com duas linhas e pode contar com simetria paralela ou paralelismo, ou com simetria cruzada ou quiasmo; e trimembre, que conta com três linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb’ ou aa’b ou abc-a’b’c’ ou abc-c’b’a’ ou aa’-bb’-cc’, etc.
- 3) O *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo com apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico.
- 4) A *parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode se compor de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não.
- 5) A *perícopé*: esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes.
- 6) A *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior.
- 7) A *seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções.
- 8) O *livro*: é formado por suas várias seções que compõem todo o texto, com suas subdivisões menores, desde os membros (ex.: cartas/epístolas do NT).

³² GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 160-161.

B) Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica³³

- 1) O *primeiro fruto* é o 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, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como podemos ver em Mt 5,1-2.3-12, no texto das Bem-Aventuranças.
- 2) O *segundo fruto* se dá no campo da interpretação, visto que internamente à perícope, 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. Identificando o centro da perícope se encontra a temática central da mesma.
- 3) O *terceiro fruto* é aquele de ser capaz de ler as diversas perícopes em conjunto e de ajudar a realçar os efeitos do sentido e da temática, que normalmente não temos ao ler as perícopes isoladas, visto que fogem a uma leitura separada. A Análise Retórica Bíblica Semítica possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”.
- 4) O *quarto fruto* diz respeito à tradução do texto, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a Análise Retórica Bíblica Semítica ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, segundo as ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução pede que respeitemos tanto o texto na língua original, chamada de língua de saída, como na língua de chegada, para a tradução.
- 5) O *quinto fruto* é o fato de que a Análise Retórica Bíblica Semítica também pode ajudar na crítica textual, pois ao tratar

³³ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 161-162.

com paralelismos dos membros, 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. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual.

- 6) O *sexto fruto* diz respeito ao fato de que a Análise Retórica Bíblica Semítica fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos para a delimitação das unidades literárias em seus diversos níveis da organização do texto, a fim de se encontrar o contexto e se favorecer as condições em vista de uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

3. Aplicação do método da ARBS ao hino paulino à Caridade (1Cor 13,1-13)

A tradução do texto paulino de 1Cor 13,1-13, aqui apresentada, é nossa, tomando por base o texto grego do NT de Nestlé-Aland, 28ª edição³⁴. O exercício para se traduzir já possibilita um debruçar-se sobre o texto de forma mais intensa, auxiliando muito na compreensão de sua mensagem bíblico-teológico-pastoral. Constitui-se em um verdadeiro processo de leitura e releitura do texto, ajudando a perceber o emprego do vocabulário, a exemplo dos verbos e dos substantivos, bem como de seus campos semânticos e elementos retóricos.

Seguindo os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, suas *figuras* de linguagem e seus *frutos* para a exegese bíblica, como indicado no item 2, deste trabalho, agora nos propomos a fazer uma aplicação do mesmo sobre a perícopes do hino paulino à caridade (1Cor 13,1-13). A Análise Retórica possibilita enormemente individuar uma estrutura presente no texto, sobretudo a partir do vocabulário e da temática. O texto da perícopes 1Cor 13,1-13 possui uma estrutura tripartite, com sua construção temática crescente ao

³⁴ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

longo das três partes, a saber: 1) vv.1-3: apresenta a necessidade do amor, seu valor e sua superioridade, em comparação com os distintos carismas vividos na comunidade; 2) vv.4-7: traz a natureza do amor, suas principais características; e 3) vv.8-13: evidencia a permanência do amor (eternidade), sua perenidade e sua perfeição. Tendo presente isso, é possível seguir uma mesma linha de raciocínio entre as três partes e ir compreendendo a superioridade do amor em relação não apenas aos carismas, mas igualmente às outras duas virtudes teológicas (fé e esperança).

Olhando para o vocabulário e para o tema deste hino paulino à caridade (1Cor 13,1-13), é possível afirmar que, de fato, a virtude do amor é indicada como sendo a maior de todas. Mais ainda, o amor é apresentado como perene e como via excelente de um dom que marca todas as dimensões da vida, inclusive a dos últimos tempos, na eternidade. Pois, o amor é já uma ação e antecipação do novo mundo que há de vir. Isso nos ajuda a entender por que, já no início do hino, nos vv.1-3, nada e nenhuma realidade tem valor caso o amor não esteja presente. Se o amor está ausente de nossas ações, tudo é vazio de sentido e em nada adianta. Por conta disto, nos versículos seguintes, vv.4-7, o amor ganha traços personificados, especificados com seu agir. E, no fim, nos vv.8-13, aponta o caráter absoluto e perene do amor, que as experiências carismáticas momentâneas e passageiras não possuem, tendo em vista a realidade da ressurreição. Paulo indica à comunidade de Corinto, destinatária da carta, e igualmente a nós hoje, que o amor é superior aos carismas; que os carismas estão a serviço do amor e só têm sentido de existirem se estão prenhes de amor e são por ele movidos para o bem comum. Isso fica mais claro ainda no final do hino, quando Paulo indica a efemeridade dos carismas e seu caráter parcial, frente às virtudes da fé, esperança e amor, que são perenes, para, em seguida, após tecer um grande elogio ao amor, na conclusão do hino, no v.13b, afirmar que, apesar das três virtudes perdurarem, o amor é a maior delas e permanecerá para sempre.

A estrutura do hino paulino de 1Cor 13,1-13 permite olhar o texto e ver como Paulo pensou e dividiu sua reflexão acerca das virtudes teológicas (fé, esperança e amor) e, sobretudo, como ele focou no tema do amor, do início ao fim de seu hino à caridade e no conhecimento

do mesmo, frente a uma crise sobre os carismas na comunidade de Corinto. Como dito anteriormente, trabalhamos a temática dividindo 1Cor 13,1-13 em três partes: vv.1-3; vv.4-7; vv.8-13. Indicamos “títulos” para as subdivisões, a fim de ajudar a entender o exposto acima e a acompanhar o raciocínio de Paulo, ao focar na sublimidade do amor em relação a todos os carismos e à sua superioridade em relação à fé e à esperança. Os “títulos” para as subdivisões de 1Cor 13,1-13 indicam justamente o raciocínio paulino acerca da necessidade, das propriedades e da perenidade do amor.

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica nos ajuda a ler cada uma das subdivisões separadamente e igualmente ao hino todo, em seu conjunto e beleza. Aliás, trata-se, sem sombra de dúvidas, de um texto que pode ser chamado de fina teologia do amor. Mas, é igualmente um texto de belíssima poesia, que cativa e prende o leitor(a) e ou ouvinte diante de seu conteúdo e forma como é trabalhada a fragilidade de tudo o que é feito sem amor e/ou contra o amor. Em outros dois textos, Paulo afirma a superioridade do amor e indica o “amor ao próximo” como cumprimento pleno da lei (Gl 5,14; Rm 13,9-10)³⁵. De tal modo que as afirmações paulinas, realçadas em 1Cor 13,1-13, não constituem uma novidade na teologia paulina do amor, mas a forma como é desenvolvido o tema, com fineza e firmeza, e que sempre encantou o leitor(a) e/ou ouvinte, desde os primórdios da Igreja.

Olhando o gráfico a seguir, tendo presente diante dos olhos a realidade da comunidade de Corinto, que devia estar passando por um momento de crise em relação a supervalorizar os carismas em detrimento de outros dons, Paulo, em 1Cor 13,1-13, realça os pontos altos da *teologia do amor*, tomando o “amor” como fio condutor, seguindo o seguinte raciocínio: 1) vv.1-3: o *amor* é necessário, tem maior valor e é superior aos mais distintos e variados carismas vividos na comunidade; 2) vv.4-7: indica qual é a natureza do amor e quais são suas principais características; e 3) vv.8-13: enfim, ele afirma que o *amor* permanece para sempre (até na eternidade), ele é perene e perfeito.

³⁵ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197.

O gráfico, que contém o texto de 1Cor 13,1-13, dividido e estruturado de forma tripartite, contendo os “títulos”, como guias de leitura, é apresentado, a seguir, como ilustração do emprego do método da Análise Retórica Bíblica Semítica na leitura de um texto epistolar e igualmente como exercício a ser completado. Marcamos alguns termos, em negrito, e deixamos outros sem, a fim de que o leitor(a) possa completar, tendo presente os passos do método, indicados acima. Recordo que esta tradução é nossa e é feita seguindo os critérios do método e não com funções litúrgico-catequéticas.

Observe bem a estrutura do texto e todo o vocabulário empregado por Paulo para se ir transmitido aquilo que ele quer dizer à comunidade de Corinto. Nada é por acaso e tudo é bem pensado e planejado retoricamente. Se na primeira parte, o Apóstolo introduz o tema do “amor” e, na segunda, ele trabalha o “crer” e o “esperar”, na terceira, ele apresenta as três virtudes teológicas (fê, esperança e amor) para indicar que a maior delas é o “amor”. Para tanto, Paulo vai construindo seu pensamento e raciocínio, com os recursos literário-retóricos e desconstruindo tudo aquilo que não constitui um valor para a vida cristã, pessoal e comunitária. Algumas palavras e ou expressões são realçadas no gráfico afim de nos ajudar a perceber cada passo e o conjunto do hino paulino ao amor (1Cor 13,1-13). Preste atenção e confira novamente, no tópico anterior, os passos do método, buscando compreender melhor o texto, respeitando seu gênero epistolar.

Em seguida, como indicado na introdução, e a partir da Análise Retórica do hino de 1Cor 13,1-13, permanece como tarefa para o leitor(a) aplicar os passos do método a outros dois textos, sempre de hinos paulinos: em Fl 2,6-11 (um texto *protopaulino*) e em Cl 1,15-20 (um texto *deuteropaulino*). A partir daqui, e da bibliografia indicada nas referências, será possível empregar os critérios da Análise Retórica em outros textos do AT e do NT, pois não se limita aos textos epistolares e sequer aos NT. *Alia jacta est!* (A sorte está lançada!). Bom trabalho e bom apaixonar-se do texto bíblico a partir dos passos do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, pois ele realmente é cativante e transforma nossa maneira de ler e estudar os textos bíblicos. Enfim, ele ajuda não só a ler e estudar, mas sobretudo a meditar

e a fazer a Leitura Orante (Lectio Divina) de um texto bíblico.

1) 1Cor 13,1-3: A necessidade do amor

¹ Se as *línguas* dos homens e dos anjos eu falasse,

Mas AMOR não tivesse,

Tornar-me-ia bronze que soa ou címbalo que retine.

² E se tivesse *profecia*

e conhecesse todo o mistério

e todo o conheciento

e se tivesse toda a **FÉ**

a ponto de remover os montes,

Mas AMOR não tivesse, nada sou.

³ E se dividisse

todos os meus *bens*

E se entregasse

o meu *corpo* para gloriar-me,

Mas AMOR não tivesse,

nada me aproveitaria.

2) 1Cor 13,4-7: As notas características do amor

⁴ O AMOR é *paciente*,

O AMOR é *bondoso*,

não é invejoso,

[o AMOR] não se vangloria,

não é arrogante,

⁵ **Não** é rude,

não busca a si mesmo,

Não se irrita,

não leva em conta o mal,

⁶ **Não** se *alegra*

com a **injustiça**,

Mas se *alegra*

com a **verdade**,

⁷ **Todas** as coisas *suporta*,

todas as coisas **CRÊ**,

Todas as coisas **ESPERA**,

todas as coisas **suporta**.

3) 1Cor 13,8-13: A eternidade do amor

⁸ O AMOR nunca se perde

Mas se (existem) profecias, serão abolidas

Se (existem) línguas, cessarão

Se (existe) conhecimento, será abolido.

⁹ **Pois em parte** conhecemos

E **em parte** profetizamos

¹⁰ **Mas** quando vier a perfeição,

Em parte será abolida

¹¹ **Quando** eu era criança, falava como criança,

Pensava como criança, raciocinava como criança,

Quando me tornei homem, aboli as coisas de criança.

¹² **Vemos**, pois, agora por meio do espelho, em enigma,

Mas então, face a face agora conheço **em parte**,

Mas então conhecerei como também fui reconhecido.

¹³ **Mas** agora, permanecem a **FÉ, ESPERANÇA, AMOR**

Estas **TRÊS** coisas, mas a **MAIOR** destas (é) o **AMOR**.

Conclusão

Se é verdadeiro que cada literatura pede que lhe seja respeitado seu gênero próprio, também é verdadeiro que um método de estudo e leitura também pode ser aplicado a mais de um gênero, sobretudo quando se trata de métodos das Ciências da Linguagem, como é o caso concreto da Análise Retórica Bíblica Semítica, um método sincrônico, que procura ler e interpretar o texto como a Igreja o acolheu: Palavra de Deus, inspirada e revelada, alimento de vida eterna, norma e regra de vida cristã.

As epístolas/cartas constituem o bloco mais amplo de livros do NT, contando com 21 de seus 27 textos. Elas constituem cartas no

termo mais puro e verdadeiro, como todos as usavam no mundo antigo. O que Paulo e os demais Apóstolos fazem é adotar a carta como instrumento para se transmitir a boa nova de Jesus Cristo, para fazer-se presente quando isso não era possível fisicamente, anunciando a morte e a ressurreição de Cristo, exortando e corrigindo possíveis erros ao longo da caminhada cristã, pensando em pessoas, comunidades e na Igreja toda.

As epístolas/cartas, possuindo introdução corpo e conclusão, contendo a Palavra de Deus, sendo de um período distante, escritas em línguas e culturas diferentes, necessitam de instrumentos que ajudem o leitor(a) a melhor se aproximar a seus textos, respeitando sempre seu gênero próprio, bem como o fato conterem a mensagem salvífica, que os Apóstolos receberam de Cristo e transmitiram aos primeiros cristãos.

Em vista dos estudos linguísticos e literários, a exegese bíblica utiliza cada vez mais métodos novos de análise literária, em particular a análise retórica, a análise narrativa e a análise semiótica, sendo todos três métodos indicados pela Comissão Bíblica do Vaticano. Ela o faz, justamente por ter ciência de que nenhum método científico sozinho, para o estudo da Bíblia, está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos. Juntamente com o Método Histórico-Crítico é possível utilizar outros métodos e abordagens a fim de aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção.

Enfim, tendo presente toda a realidade e riqueza da Palavra de Deus, indicamos o método da Análise Retórica Bíblica Semítica como ferramenta válida e oportuna para o estudo não apenas das epístolas/carta do NT, mas de toda a Bíblia. Após apresentar seus os passos, figuras e frutos, realizamos a aplicação ao texto paulino do hino ao amor (1Cor 13,1-3) e indicamos outros dois hinos cristológicos (Fl 2,6-11 e Cl 1,15-20) para um ulterior estudo e aplicação, visto que são textos densos de belíssimo emprego da língua e rica teologia.

Referências Bibliográficas

- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: História, Literatura, Teologia**. Vol. I, Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos, Academia Cristã-Paulus, Santo André/São Paulo, 2016.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CARREZ, M. et alii, **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. Paulinas, São Paulo, 1987.
- GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 1993.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na Gaudium et Spes 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.
- GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr.2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, Edições PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W. A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos. *CREatividade*, Rio de Janeiro, Ano 2019, n. 2, p. 5-20. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.CRE.45809>
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681-704, set./dez.2020. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, W. O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 1-19, jul./dez.2024, Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.68628>

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

HARRINGTON, W. J. **Chave para a Bíblia, a revelação, a promessa, a realização**. São Paulo: Paulus, 2002.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Bro-téria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.49825>

NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, *Perspectiva Teológica* 48,3, p. 583-604, 2016. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v48n3p583-604/2016>

NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1994.

VIELHAUER, P. História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento. Introdução ao Novo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2012.

Capítulo II

Vida fraterna, pedagogia do Mestre e aprendizado do discípulo: Formação da comunidade à luz da Sagrada Escritura

Prof. Leonardo Agostini Fernandes¹

Introdução

A Sagrada Escritura contém a revelação de Deus que se doou e se dignou guiar o ser humano à salvação integral. Isto significa reconhecer que nela está contido um propósito salutar: Ensinar, de forma pedagógica, a verdade que liberta e salva a humanidade ferida pela desobediência original (Gn 3).

Se admitirmos que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26; Sb 2,25), de igual modo, se deve admitir que Deus é o maior interessado na salvação da sua sublime criatura. Aqui, por salvação, não se entende apenas “a libertação do pecado e da morte”, mas a concretização do plano original de Deus que, desde toda a eternidade quis para o ser humano e, por este, para toda a criação que, até o momento, geme e sofre, aguardando a manifestação dos filhos de Deus (Rm 8,20-23).²

Essa deliberação se apoia em dois textos. João afirma que Jesus Cristo é o Verbo Encarnado, por quem todas as coisas foram feitas e sem o qual nada foi feito de tudo o que foi feito (Jo 1,1-3), e Paulo afirma que Deus, em seu Filho “nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e sem culpa diante dele!” (Ef 1,4).

¹ Capelão da Igreja do Divino Espírito Santo do Estácio de Sá/RJ. Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Docente de Sagrada Escritura do Departamento de Teologia da PUC-Rio; Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6431968963433274>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2060-8307>; e-mail: laf2007@puc-rio.br

² “A expectativa da criação está ligada à esperança de que, assim como os seres humanos, ela também será redimida e a sua condição original, de beleza e harmonia, será restaurada. A criação ‘geme e sofre até agora em dores de parto’, simbolizando a sua luta e anseio por essa libertação e renovação” (Leonardo A. F. A “Esperança não decepciona”, 2025, p. 70).

Assim, o principal objetivo da Sagrada Escritura, segundo a fé cristã, é comunicar a verdade: a salvação do ser humano em Jesus Cristo (*Dei Verbum*, n. 4.11), por quem foi justificado pela fé.³ Por conter a Palavra de Deus e por ser divinamente inspirada, tudo na Sagrada Escritura está direcionado para esse arcano e divino projeto. Este consiste na vontade amorosa de Deus comunicar a sua própria vida ao ser humano através de Jesus Cristo, convidando-o a participar da sua natureza divina (1Pd 1,4). Esse desígnio de amor, revelado na Sagrada Escritura e guardado pela Tradição viva da Igreja, é interpretado autenticamente pelo Magistério, guiado pelo Espírito Santo (*Dei Verbum*, n. 1.9.10).

A presente reflexão trata de um tema central da fé judaico-cristã: A vida fraterna na unidade que fundamenta a comunidade. Para percebermos e compreendermos a profundidade desse tema, vamos olhar para algumas relações pedagógicas presentes na história da salvação: A relação entre Moisés e Josué, que fez o povo eleito atravessar o rio Jordão e lançou as bases da vida nova na terra de Canaã (1º ponto); A relação entre Elias e Eliseu que, na dinâmica do discipulado, agiram para manter o povo eleito com vida nessa terra (2º ponto); A relação entre Jesus de Nazaré e seus discípulos (3º ponto), com os quais lançou as bases da Igreja, e nos faz atravessar o rio de nossa existência, passando da desobediência à obediência da fé, conduzindo-nos aos novos céus e à nova terra (Is 65,17; 2Pd 3,13; Ap 21,1). Com base nessas três ações pedagógicas, se verifica a essência da vida fraterna nas comunidades de fé (4º ponto).

Dedico a presente reflexão a Dom Orani João Tempesta, O.Cist. Sua solícita ação pastoral revela um ministério exercido de forma pedagógica, evangelizando com compaixão o povo de Deus que lhe foi confiado. Inspirado na tradição bíblica, Dom Orani tem guiado o rebanho com fé, promovendo a unidade e fortalecendo a vivência cristã pelo testemunho e pelo ensino próprio de seu múnus episcopal. Sua atuação na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro vem se

³ Com base em Rm 1,8–8,39 pode-se afirmar que a trajetória histórica da revelação de Deus, presente e atuante nos homens e mulheres bíblicos, demonstra que: “a justificação pela fé não é experiência individual, mas, acima de tudo, é uma obra divina com alcance universal em Jesus Cristo a favor de toda a humanidade. Nota-se que a justiça e a graça divinas se fundem no evento salvífico realizado por Jesus Cristo” (Leonardo A. F. A “Esperança não decepciona”, 2025, p. 54).

concretizando na caridade, na justiça e no compromisso com os mais necessitados. Como discípulo do Mestre Jesus de Nazaré, sua liderança, sob a proteção da Virgem de Nazaré e com a coragem de São Sebastião, inspira confiança e conduz os fiéis à maturidade espiritual, edificando a Igreja local de forma viva e atuante. Que sua trajetória continue sendo abençoada e fecunda, frutificando na caridade que edifica o testemunho eficaz do Reino de Deus!

1. Moisés e Josué: um modelo de sucessão e obediência

Moisés, o grande líder e profeta singular (Dt 34,10), foi escolhido por Deus para libertar os filhos de Israel da escravidão no Egito (Ex 3,1-4,18). Longas e dolorosas foram as tratativas que culminaram na páscoa de libertação da opressão egípcia (Ex 12,1-14.35-51). No entanto, a vocação e a missão de Moisés não terminaram com essa ação libertadora. Feito líder, Moisés assumiu a árdua tarefa de conduzir um povo desobediente e rebelde pelo deserto, a fim de estabelecê-lo na terra de Canaã, terra que mana leite e mel (Ex 3,8). Para isso, porém, Deus escolheu e, ao longo da trajetória pelo deserto, foi preparando Josué (*Y^ehoshua* – “o Senhor salva”), para ser o futuro sucessor de Moisés (Nm 27,18-23; Dt 31,1-8).

A relação entre Moisés e Josué é um exemplo notável de pedagogia. A primeira aparição de Josué na história bíblica foi no episódio da guerra contra os amalecitas (Ex 17,8-16). Este episódio é surpreendente por diversos motivos. Dentre estes, destaco a escolha de Josué como líder bélico; sua vitória atribuída à incessante intercessão de Moisés, coadjuvado por Aarão e Ur sobre o monte; e a ordem divina para que um memorial (“livro”?) fosse escrito em função de Josué. Esta foi, então, a primeira lição que o jovem combatente teve que aprender: A vitória não se deveu às suas habilidades bélicas, mas porque YHWH decidiu apagar a memória de Amalec.

Desse episódio em diante, pode-se dizer que Josué foi constituído “auxiliar de Moisés”. Essa proximidade permitiu que Josué aprendesse diretamente com Moisés, observando sua liderança pela convivência. Estar com Moisés tornou-se uma relação de aprendizado. Momento decisivo ocorreu quando Moisés se retirou para o monte

para receber a legislação que seria dada aos filhos de Israel. E Josué estava ao lado de Moisés, o que lhe proporcionou uma profunda experiência da santidade de YHWH, isto é, da sua divina vontade expressa e codificada no Decálogo (Ex 20,1-21; 24,13).

A permanência de Josué, ao lado de Moisés, aconteceu até a descida do monte, quando deflagraram a idolatria do bezerro de ouro. A partir da revelação de YHWH (Ex 32,7-14), há um diálogo entre Josué e Moisés. A questão gira em torno da interpretação das vozes que provêm do acampamento. Enquanto Josué as interpretou como rumor de guerra, Moisés, ao contrário, interpretou como um rumor celebrativo (Ex 32,17-18). Nota-se que o discípulo aprende a perceber e discernir a realidade com o mestre. A partir disso, se diz que Josué, filho de Nun, era um jovem que não se afastava da tenda (Ex 33,11).⁴

Quando Eldad e Medad profetizaram no acampamento, sem terem ido à tenda, Josué pediu a Moisés que os impedisse, mostrando sua lealdade e preocupação com a ordem estabelecida. Moisés, no entanto, demonstrou uma visão mais ampla. Em primeiro lugar, Moisés definiu a reação de Josué como ciúme por sua causa e aprendeu uma nova lição com as suas palavras: “Quem dera que todo o povo fosse profeta” (Nm 11,27-30).⁵ A fidelidade do discípulo ao mestre às vezes chega ao nível do ciúme, uma atitude que precisa ser avaliada e corrigida com critérios e argumentos convincentes, pois está em jogo o bem comum de toda a comunidade.

Momento importante na vida de Josué se deu quando foi escolhido para representar a sua tribo, Efraim, na missão de reconhecimento da terra de Canaã. Neste episódio ocorreu um fato mais do que curio-

⁴ “Nas narrativas do Pentateuco, Josué é citado como auxiliar de Moisés durante a peregrinação pelo deserto. Filho de Nun e da tribo de Efraim (Ex 33,11; Nm 11,28; 13.8.16; Dt 1,38; 32,44; Js 1,1), era, então, descendente de José e teve um importante papel durante a travessia e o tempo decorrido no deserto... O valor da vocação e da missão de Josué pode ser definido pela sua incondicional fidelidade à Palavra do Senhor, em obediência à Torá de Moisés. Por ter resistido à tentação da falta de fé no retorno da expedição em Canaã e por ter-se revelado um fiel companheiro e auxiliar de Moisés, foi escolhido pelo Senhor como seu sucessor.” (Elizângela C. D.; Leonardo A. F. O cerco de Jericó, 2022, p. 22-23).

⁵ “Tal desejo de Moisés, nos vv. 29cd, não serviu apenas para justificar o profetismo de Eldad e Medad, mas ganhou projeção futura e será reinterpretado como sinal da intervenção salvífica de YHWH na história (Jl 3,1-2). [...] Nesse prisma, o desejo de Moisés de que todo o povo se torne profeta e de que YHWH ponha a sua rûaḥ sobre eles, tem um aspecto universal, porque indica que todos são eleitos para o recebimento da rûaḥ e para o serviço profético. Tais expectativas proféticas evocam um tempo futuro e Jl 3,1-2 interpretará tal acontecimento como uma intervenção salvífica de YHWH na história” (Carlos A. M. A. A rûaḥ YHWH, 2020, p. 87.92).

so, pois Moisés mudou o nome do representante da tribo de Efraim: de Oséias: “aquele que salva” (יְשׁוּעָה) para Josué: “YHWH salva” ou “YHWH é salvação” (יְהוָה יְשׁוּעָה). Ambos os nomes derivam da mesma raiz hebraica, יָשַׁע, que significa “salvar”, “libertar”, “resgatar”. Por um lado, a mudança do nome indicava a autoridade de Moisés sobre Josué, por vontade de YHWH. Por outro lado, reafirmava para Josué a sua identidade e missão nas mãos de YHWH, pois é YHWH quem salva e não Oseias.⁶

A expedição na terra de Canaã confirmou a boa qualidade do lugar, mas gerou confusão e revolta no povo, pois dez dos doze escolhidos desacreditaram o povo quanto à possibilidade de ser conquistada, alegando que não seriam capazes de desinstalar os povos que nela habitavam, pois eram “gigantes” e mais fortes. Apenas Caleb, representante da tribo de Judá, e Josué, representante da tribo de Efraim, se opuseram e enfatizaram que se YHWH prometeu, a terra poderia ser conquistada (Nm 14). Infelizmente foram vencidos pela posição da maioria (democracia?) e a consequência foi a permanência por quarenta anos no deserto. Também, aqui, do ponto de vista pedagógico, houve um grande aprendizado: sérias consequências acontecem pela desobediência a YHWH e à sua vontade.

A permanência por quarenta anos no deserto ofereceu importantes lições sobre fé, dependência e fidelidade, sendo um tempo decisivo para a formação dos filhos de Israel como povo eleito de YHWH, revelando, por um lado, suas limitações e infidelidades, e, por outro lado, o amor persistente de YHWH. No deserto, o povo dependia totalmente de YHWH para sobreviver, aprendendo que o ser humano “não vive só de pão, mas de tudo o que procede da boca de YHWH” (Dt 8,3), sendo por Ele guiado e protegido. O deserto testou e fortaleceu a fé do povo, ensinando-lhes a importância de seguir YHWH, mesmo em face de experiências contrárias, exortando-os a recordar a caminhada, nos tempos de fome, sede e desesperos por ameaças de guerra (Ex 15,22–18,27).⁷

⁶ O nome “Josué” (יְשׁוּעָה) foi traduzido em grego na Septuaginta por “Jesus” (Ἰησοῦς). Sobre a nomenclatura e seus significados veja-se: Elizangela C. D.; Leonardo A. F. O cerco de Jericó, 2022, p. 20-21.

⁷ “Ex 15,22–18,27 constitui uma etapa fundamental, descrevendo, em seis episódios, o que acontece após a travessia do Mar dos Juncos até o povo acampar junto ao Monte Sinai. Ou seja: o projeto do êxodo não se limita ao momento da saída do Egito, mas inaugura uma nova fase na vida do povo

A permanência no deserto também foi resultado da falta de fé e da desobediência do povo, que murmurou contra YHWH e Moisés, demonstrando uma atitude de desafio ao plano divino da entrada e conquista da terra de Canaã; a idolatria e a falta de confiança em YHWH levaram à condenação de vagar por quarenta anos no deserto. Contudo e para além disso, o deserto também se tornou um lugar de redescoberta do primeiro amor entre YHWH e o seu povo (Os 2,16-17).⁸

O episódio do bezerro de ouro, narrado em Ex 32–34, provocou uma profunda crise para os filhos de Israel, grande decepção para Moisés, mas também se tornou um aprendizado inestimável para Josué. Ao lado de Moisés, seu mentor, Josué absorveu lições decisivas sobre a fidelidade a YHWH, a intercessão e as nuances da liderança, preparando-o para o papel que desempenharia no futuro.

A fidelidade de Josué a YHWH brilhou intensamente em meio à apostasia generalizada. Enquanto a nação se entregava à idolatria, pressionando Aarão a fabricar deuses para si, Josué permaneceu firme ao lado de Moisés. Essa constância não era meramente uma proximidade física, mas um testemunho de sua fidelidade exclusiva a YHWH. Ex 33,11 descreve Josué como aquele que “não se afastava da tenda” de Moisés, sublinhando a sua dedicação mesmo após o retorno do líder ao acampamento. Essa atitude revela um jovem que priorizava a presença de YHWH e o aprendizado com Moisés, mesmo nos momentos mais críticos, demonstrando uma lealdade incondicional em tempos de crise e desvio.

O episódio do bezerro de ouro foi um momento decisivo para a compreensão da intercessão. Moisés, diante da ira divina e da iminente destruição de Israel, suplicou intensamente pelo perdão do povo, apelando à fidelidade de YHWH e às suas promessas. Embora

guiado por Moisés. Afinal, não basta fazer a comunidade sair de uma terra e entrar em outra; muito mais, é preciso fazê-la experimentar, ao longo do caminho, as consequências da presença de um Deus que liberta, cuida e conduz o seu povo através dos seus mediadores” (Leonardo A. F.; Matthias G. Êxodo 15,22–18,27, 2011, p. 6).

⁸ YHWH, através do profeta Oseias, revela que deseja levar o seu povo de volta ao deserto como um ato de amor e renovação da aliança. O deserto, assim, se torna um “lugar” símbolo de encontro íntimo, para que o amor e a fidelidade de YHWH sejam redescobertos pelo povo infiel. O deserto, nessa concepção, representa um espaço de purificação e conversão, renovação da aliança, consolação e esperança, pois atesta o amor de YHWH que não desiste do seu povo e o atrai de volta a si (Horacio S.-Y. *Il deserto degli dei*, 1994, p. 37-39).

o texto não mencione Josué intercedendo diretamente nesse episódio, sua constante proximidade com Moisés e sua dedicação à presença de YHWH sugerem que ele absorveu a profunda importância da oração e da intercessão em favor da nação. Observar Moisés se colocar entre YHWH e o povo pecador certamente incutiu em Josué a consciência da necessidade de interceder pelos que se desviam. Js 24,1-28 confirma essa postura.

A crise instaurada pela idolatria do bezerro de ouro serviu como um laboratório prático de liderança para Josué. Ele testemunhou a coragem de Moisés ao confrontar o pecado do povo, quebrar as tábuas da Lei e clamar por justiça. Essa resposta decisiva diante da idolatria foi um exemplo vívido de responsabilidade e integridade. Além disso, Josué observou Moisés guiar o povo ao arrependimento e à renovação da aliança com Deus, demonstrando a importância da misericórdia e do discernimento em um líder. A união de Josué com Moisés foi fundamental para instruí-lo no conhecimento da Lei e prepará-lo para cooperar com a graça divina.

Por todas essas experiências, Josué foi escolhido como sucessor de Moisés, uma vez que YHWH havia decidido que os líderes do êxodo não entrariam na terra de Canaã (Nm 27,12-23). Próximo ao fim de sua vida, Moisés se dirigiu aos filhos de Israel e reafirmou a liderança de Josué, animando-o a ser forte e corajoso, pois seria ele quem conduziria o povo à herança prometida. Moisés também o apresentou formalmente ao povo como seu sucessor (Dt 31,1-8).

Após a morte de Moisés, o Senhor falou a Josué, dizendo: “Moisés, meu servo, está morto. Agora, pois, levanta-te, passa este Jordão, tu e todo este povo, para a terra que eu dou aos filhos de Israel” (Js 1,2). Nota-se que Josué não foi apenas um assistente de Moisés, mas foi, principalmente, um discípulo aplicado que aprendeu, com o grande líder e profeta da visão face a face (Dt 34,10), a conhecer a Lei e colocá-la em prática, a fim de cumprir a vontade de YHWH (Js 1,6-9).

Josué assumiu a liderança com coragem e determinação, seguindo as instruções de YHWH e os ensinamentos de Moisés. Ele liderou o povo na conquista de Canaã, distribuindo a terra entre as tribos de Israel. A obediência de Josué à Lei de Moisés foi fundamental para o sucesso

da sua missão. Assim YHWH disse a Josué: “Sê, de fato e tão somente, forte e corajoso para cumprir toda a Lei que meu servo Moisés te ordenou; não te desvies dela nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares” (Js 1,7).

Josué aprendeu com Moisés e continuou a sua missão, mostrando que a obra de YHWH não depende de um único indivíduo, mas de uma comunidade de fé que se apoia e se edifica mutuamente na necessária fraternidade. Josué tornou-se um grande líder porque, por Moisés, foi instruído no conhecimento da Lei de YHWH, e, como Moisés, aprendeu a santificar o Nome de seu Deus pela obediência, permitindo que a graça o aperfeiçoasse, razão pela qual, no fim da sua missão, recebeu o mesmo título de Moisés: “Servo do YHWH” (Js 24,29).⁹

A relação entre Moisés e Josué, marcada por uma profunda fraternidade, desempenhou um papel decisivo na formação da comunidade dos filhos de Israel durante o tempo no deserto e na preparação para a conquista da terra de Canaã pela nova geração que ali nasceu. Josué, inicialmente como assistente de Moisés, aprendeu com sua liderança e obediência a YHWH, fortalecendo a confiança do povo em ambos. Moisés, por sua vez, atuou como mestre, transmitindo a Josué o conhecimento da Lei e a importância da fé. A confiança mútua se manifestou na delegação de responsabilidades importantes a Josué, como a liderança na batalha contra Amalec, na companhia no monte Sinai, na escolha como líder de sua tribo, permitindo que Josué ganhasse experiência e a confiança do povo.

A unidade de propósito entre Moisés e Josué, focada em conduzir o povo à terra de Canaã, fortaleceu sua relação em vista da promoção do bem comum. Essa fraternidade serviu como exemplo para a comunidade, incentivando relacionamentos semelhantes entre os filhos de Israel, o que contribuiu para a coesão social e a unidade. A prova disso está na renovação da aliança feita por Josué com toda a sua geração (Js 24,1-28).

⁹ A relação entre Moisés e Josué ensina-nos a importância da sucessão, isto é, de sabermos a hora de deixar a missão seguir com outra pessoa, e da obediência que a vida de fé nos exige para aceitar a chegada dessa hora. A relação fraterna entre líderes e liderados promove a unidade e a coesão dentro da comunidade, inspira confiança na liderança e facilita a transição e a sucessão após o término do mandato ou da morte de quem estava à frente do povo. Cada líder deveria deixar um legado que ajudasse o seu sucessor a empreender novas e salutares conquistas em favor do bem comum e socioeclesial.

2. Elias e Eliseu e a dinâmica do discipulado

O relacionamento entre os profetas Elias (אֱלִיָּא = “Deus é YHWH” 1Rs 17–19.21; 2Rs 1) e Eliseu (אֱלִישָׁא = “Deus salva” 2Rs 2–13) permite identificar *insights* valiosos para a construção de comunidades fortes, unidas e focadas em sua missão. Esses dois profetas foram grandes defensores da fé em YHWH, a fim de salvaguardá-la, reencaminhando os filhos de Israel na verdade, afastando-os da idolatria cananeia pela qual estavam fascinados.

A dinâmica profética estabelecida entre mestre e discípulo, permeada por aprendizado, lealdade, transferência de legado e unidade de missão, ilumina o que se deve fazer para a edificação de grupos que não apenas sobrevivam ou mantenham as suas atividades, mas prosperem em sua capacidade de influenciar e transformar a realidade ao seu redor.

Elias, conhecido por sua fé inabalável e grande poder profético, assume o papel de mestre, enquanto Eliseu se torna seu discípulo, aprendendo e crescendo sob sua orientação. A vida fraterna, entendida como uma vida compartilhada em amor, é um sinal eloquente de comunhão e de propósitos.

No relacionamento entre Elias e Eliseu, a vida fraterna se manifestou através do companheirismo, apoio mútuo e compartilhamento de uma missão comum desejada por YHWH. Eliseu foi convocado por Elias para acompanhá-lo em sua missão após a experiência que fez de YHWH no monte Horeb.

Elias caminhou, rumo ao Monte de Deus, buscando um encontro pessoal com YHWH após fugir de Jezabel, esposa cruel e impiedosa do rei Acab.¹⁰ Sentindo-se desanimado e sozinho desejou a morte, mas foi reconfortado pelo Anjo de YHWH (1Rs 19,1-8). No Horeb, YHWH não se manifestou no vento forte, no terremoto ou no fogo (sinais teofânicos tradicionais), mas em “um murmúrio sua-

¹⁰ A fuga de Elias revela medo quanto à missão, após ter demonstrado coragem no confronto com os profetas de Baal, ele se viu tomado pelo pavor diante da ameaça de Jezabel. Esse medo o afastou do lugar da obediência e o levou a buscar refúgio no deserto, onde expressou sua frustração e desejo de desistir. No entanto, a intervenção divina ressignificou a sua experiência: YHWH se manifestou e indicou que a missão não depende de demonstrações espetaculares, mas da fidelidade e da confiança no chamado divino. A superação do medo, pelas novas instruções, fez Elias retornar à sua missão, pois YHWH fez revelações e ofereceu um caminho para continuar firme no propósito (Karina A. P. G. C. Os profetas também temem, 2013, p. 775-799).

ve”, ensinando a Elias que YHWH também está presente na quietude humilde. Elias, perturbado pelas vicissitudes, era quem necessitava de paz. YHWH questionou Elias sobre sua presença ali, levando-o a refletir sobre sua missão, que foi renovada, pois ordenou que ele ungesse novos reis e chamasse Eliseu como seu sucessor, além de revelar que havia preservado sete mil homens fiéis em Israel que não se deixaram corromper.

A experiência de Elias no Horeb foi um momento decisivo, onde ele aprendeu sobre a natureza divina de YHWH e renovou seu compromisso com a missão, compreendendo que a verdadeira força reside na humildade e na fidelidade ao chamado e à missão. Nesse sentido, a vocação de Eliseu para ser o futuro sucessor de Elias, simboliza a continuidade da obra de YHWH e a importância de que a fé e o ministério sejam transmitidos a quem seja capaz de assumir a missão e formar as futuras gerações.

Ao lado de Elias, Eliseu testemunhou sinais taumatúrgicos e aprendeu com seus ensinamentos. Um vínculo de confiança e respeito se estabeleceu entre eles: Enquanto Eliseu acompanhava e servia Elias, estava sendo preparado para a missão que, em breve, deveria assumir.

A pedagogia de Elias é caracterizada por seu exemplo de vida, ensinamentos e transmissão de seu espírito profético. Elias não apenas ensinou Eliseu através de palavras, mas principalmente por suas ações e sua pessoal relação com o Deus de Israel. Elias demonstrou a importância da fé, da oração e da obediência a YHWH, a quem serviu com fidelidade.

O momento da ascensão de Elias aos céus revela um profundo ensinamento sobre a continuidade profética, simbolizando a passagem de autoridade e conhecimento.¹¹ A persistência de Eliseu em seguir seu mestre não foi um capricho, mas um ato de profundo significado pedagógico, essencial para a sucessão e para o estabelecimento de um modelo duradouro para futuros profetas. Essa dedicação

¹¹ O prodígio da ascensão do profeta Elias deve-se a YHWH. Ao ser levado diretamente por YHWH, Elias se torna um forte testemunho final da supremacia divina, demonstrando que YHWH tem autoridade sobre a vida e a morte, um domínio que os deuses cananeus reivindicavam para si, mas não demonstravam tê-lo. Esse acontecimento reforça a noção de que YHWH não apenas se distingue das divindades estrangeiras, mas as supera completamente em poder e controle sobre a natureza e o destino do ser humano (Doaldo F. B. A sucessão profética entre Elias e Eliseu, 2022, p. 196-200).

incansável garantiu a transmissão de um legado divino por meio da demonstração de compromisso, da transferência de conhecimento, exercício do poder, e do estabelecimento de um padrão para as gerações vindouras.

A tenacidade de Eliseu em permanecer ao lado de Elias, mesmo diante das tentativas do profeta de dissuadi-lo em diferentes cidades (2Rs 2), é um testemunho eloquente de seu compromisso com a vocação profética. Essa persistência não era só uma atitude, mas uma profunda convicção, revelando a seriedade com que Eliseu abraçava seu chamado divino e sua disposição em renunciar a tudo para seguir a vontade de YHWH. Na relação entre mestre e discípulo deve-se enfatizar a importância e o valor da “transmissão de testemunho” de uma geração para outra. A perseverança de Eliseu é um exemplo vívido dessa transmissão, mostrando sua total entrega ao aprendizado e à continuidade do legado profético de Elias, solidificando as bases para uma sucessão autêntica.

Ao se manter fiel ao lado de Elias, Eliseu desfrutou de uma oportunidade ímpar de testemunhar de perto os prodígios e as manifestações do poder de YHWH através de seu mestre. Essa experiência direta serviu para que Eliseu compreendesse a dinâmica do poder divino e como ele se manifestava na atuação profética. A insistência de Eliseu, portanto, garantiu que ele estivesse no lugar certo, na hora certa, para receber essa herança espiritual indispensável.

Assim sendo, a relação entre Elias e Eliseu transcende o vínculo entre mestre e discípulo, pois estabelece um modelo exemplar para a sucessão ministerial de futuros profetas. A perseverança de Eliseu ressalta a importância da humildade em aprender com os mais experientes, da obediência ao chamado divino e da disposição para o serviço.

A transmissão do manto de Elias para Eliseu não foi um evento isolado; ela estabeleceu um padrão claro para a continuidade profética. Esse padrão demonstra que o ministério profético não se encerra em uma única figura, mas depende da fidelidade, do compromisso e da transmissão contínua e pedagógica de conhecimento e autoridade de uma geração para a seguinte. A persistência de Eliseu, nesse contexto, tornou-se a ponte fundamental para a preservação e o florescimento da voz profética em Israel.

Nesse sentido, o aprendizado de Eliseu foi marcado por sua fidelidade, serviço e desejo de aprender com Elias. Importa notar que Eliseu não hesitou em deixar sua antiga vida para seguir Elias, realizando gestos de comunhão (1Rs 19,19-21), demonstrando sua dedicação e compromisso. Ele serviu Elias com humildade e estava atento aos seus ensinamentos. Ao receber o manto e o espírito de Elias, Eliseu se tornou, igualmente, um profeta taumaturgo, continuando a obra terapêutica de seu mestre.

As ações taumatúrgicas realizadas por Elias e depois por Eliseu não são meras repetições, mas revelam um desígnio divino de continuidade, transmissão do Espírito e prefiguração do futuro Messias. Essas ações permitem o aprofundamento das narrativas bíblicas que descrevem milagres e prodígios, permitindo que se perceba uma rica relação teológico-pastoral que perpassa a missão profética, a sucessão carismática e a antecipação da salvação universal.¹²

Elias, o profeta do fogo e da caridade, surge em um Israel dividido e idólatra como uma voz solitária a serviço de YHWH. Os prodígios que operou demonstram o poder divino sobre a natureza, como o fogo que desce do céu no Monte Carmelo (1Rs 18), reafirmando a soberania de YHWH sobre a idolatria. A proteção aos mais necessitados é visível na multiplicação do azeite e da farinha para a viúva de Sarepta (1Rs 17,1-16), um sinal da providência e do cuidado de YHWH com os empobrecidos. Além disso, a ressurreição do filho da viúva (1Rs 17,17-24) prefigura a vitória definitiva de YHWH sobre a morte. Elias, portanto, manifesta que YHWH é o Deus que se faz presente na história e que responde às necessidades materiais e espirituais do povo, revelando o amor que cura, nutre, liberta e salva.

Após a ascensão de Elias, Eliseu se tornou um “profeta da misericórdia e da multiplicação”.¹³ Suas ações taumatúrgicas não apenas ecoam os prodígios de Elias, mas os expandem. A multiplicação

¹² Sobre os milagres narrados na Sagrada Escritura, veja-se: Leonardo A. F. O Texto Bíblico, 2023, p. 66-90.

¹³ 2Rs 2,23-25 traz um episódio que poderia desdizer a afirmação acima, pois Eliseu amaldiçoou jovens que dele zombaram, resultando na morte de quarenta e dois deles por duas ursos. Ao se verificar, porém, o contexto histórico e literário do relato, pode-se perceber que o texto contém uma mensagem simbólica, relacionada à crítica contra a monarquia de Israel e Judá. A análise exegética sugere que os jovens mortos representariam os quarenta e dois reis dos reinos do norte e do sul, e que as duas ursos simbolizariam as nações inimigas que destruíram esses reinos (Cássio M. D. da S. A careca de Eliseu, 2007, p. 379-386).

do azeite para a viúva (2Rs 4,1-7) simboliza a graça abundante de YHWH, que se manifesta sem limites. Eliseu também demonstra um profundo cuidado pela vida, purificando alimentos e águas envenenadas (2Rs 4,38-41), revelando a capacidade divina de purificação e libertação. Um dos maiores prodígios foi a cura de Naamã, o general sírio (2Rs 5), que simboliza a universalidade da salvação, indicando que a misericórdia de YHWH, Deus de Israel, não se restringe ao povo eleito. Enfim, a ressurreição do jovem de Sunam (2Rs 4,8-37) reitera a potência divina sobre a morte, em consonância com as obras de Elias.

Assim, a relação entre Elias e Eliseu transcende a mera cronologia, estabelecendo uma profunda continuidade da missão profética em chave pedagógica. Esses profetas não são figuras isoladas, mas elos em uma cadeia que manifesta o único desígnio salvífico de YHWH. A “dupla porção” do espírito que Eliseu recebeu não é apenas uma questão de quantidade, mas de qualidade e amplitude da ação da graça divina. Assim, a obra de YHWH, realizada por Elias, se expande e aprofunda por meio de Eliseu.

Nota-se que o relacionamento entre Elias e Eliseu lança luzes para a formação da comunidade. A confiança mútua, o respeito e o apoio entre Elias e Eliseu são essenciais para edificar uma comunidade forte e unida. A pedagogia usada por Elias no aprendizado de Eliseu destaca a importância de termos líderes que sejam capazes de ensinar sobretudo pelo exemplo, transmitindo não apenas conhecimentos, mas valores, principalmente através da obediência da fé. De igual modo, o aprendizado de Eliseu ressalta a necessidade de que os discípulos sejam fiéis, dedicados e dispostos a aprender, com seus mestres, a servir YHWH de forma incondicional.

Em síntese

A formação pedagógica de Josué por Moisés e de Eliseu por Elias compartilha notáveis semelhanças, evidenciando um padrão divino na preparação de líderes sucessores. Em ambos os casos, a escolha divina é o ponto de partida, conferindo legitimidade e autoridade aos escolhidos para dar continuidade à obra de salvação do povo.

Josué e Eliseu, inicialmente, dedicam-se ao serviço e aprendizado ao lado de seus mestres, Moisés e Elias, recebendo ensinamentos, absorvendo valores e práticas condizentes. Esse período de proximidade e observação é decisivo para a formação da identidade de quem está sendo preparado como futuro líder.

A transmissão de autoridade é outro elemento comum, simbolizada por gestos significativos: Moisés impõe as mãos sobre Josué, investindo-o com autoridade perante o povo, enquanto Elias lança seu manto sobre Eliseu, transmitindo seu espírito profético. Esses atos não determinam apenas que se está transferindo a liderança, mas revela em particular a continuidade do ministério e da missão dados por YHWH. Ambos os sucessores testemunham as maravilhas e as obras de YHWH realizadas por meio de seus mestres, fortalecendo sua fé e preparando-os para realizar obras semelhantes e até maiores.

Além disso, tanto Josué quanto Eliseu enfrentaram desafios e provações, após assumirem a liderança, testando a fé e fortalecendo o compromisso com o chamado divino. Josué liderou o povo na conquista da terra de Canaã, enquanto Eliseu enfrentou a oposição de reis e profetas. Apesar das dificuldades, ambos permaneceram fiéis à missão iniciada e recebida de seus antecessores, garantindo a continuidade da obra de YHWH e demonstrando a fidelidade divina em cumprir suas promessas.

A formação pedagógica de Josué e Eliseu envolveu um período de aprendizado prático, a transmissão de autoridade e a preparação para enfrentar desafios, assegurando que a sucessão profética e a continuidade da obra salvífica de YHWH, por meio de líderes sucessores, tinha por objetivo: formar uma comunidade santa e de acordo com a vontade de YHWH para o seu povo.

As relações entre Moisés e Josué, bem como entre Elias e Eliseu, revelam a pedagogia divina de santidade e liderança, essencial para o cumprimento da vontade de YHWH: “Sede santos, porque eu, YHWH vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2).¹⁴ Em ambos os casos, a

¹⁴ Lv 19,2 fornece a síntese de todo o capítulo e de todo o “código” da santidade (Lv 17–26). A característica fundamental de YHWH deve ser assimilada e refletida no seu povo. É o que subjaz no episódio da vocação do profeta Isaías (Is 6,1-6). A noção de santidade, desejada por YHWH para o seu povo, requer que seja compreendida no contexto de todo o capítulo. Por ser a fonte da santidade, YHWH é quem pode determinar as normas e o percurso, pois o seu desejo, pela aliança, é constituir o seu povo como um reino de sacerdotes e uma nação santa (Ex 19,5-6). Nesse sentido,

transmissão de autoridade e do Espírito não é meramente formal, mas um processo de discipulado profundo, onde o mentor (Moisés/Elias) prepara o sucessor (Josué/Eliseu) não só com conhecimento, mas para ter e cultivar uma genuína intimidade com YHWH, comprometidos com o bem, a justiça, a verdade e a caridade. Essa continuidade profética e a expansão da graça divina prefiguram a obra salvífica de Jesus Cristo e sublinham a importância da formação integral e do testemunho vivo para as novas gerações na comunidade de fé.

3. Jesus e seus discípulos: fundamento da comunidade de fé

No Novo Testamento, encontramos um exemplo ainda mais profundo dessa relação pedagógica: a convivência fraterna entre Jesus de Nazaré, nosso Y^ehoshua', e seus discípulos, dentre os quais escolheu doze para que ficassem com ele e depois fossem enviados em missão (Mc 3,13-19).¹⁵ Deve-se notar, ainda, que dentre os doze, três aparecem em destaque em certos episódios: Pedro, Tiago e João (ressuscitação da filha de Jairo: Mc 5,37-43; Lc 8,51-56; transfiguração: Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36; agonia no Getsêmani: Mt 26,36-46; Mc 14,32-42).

Jesus de Nazaré é o Filho de Deus encarnado (Jo 1,14; Cl 1,15), que veio ao mundo para revelar o amor de Deus Pai e conduzir a humanidade não para tomar posse de uma terra boa e fértil, como na missão de Moisés e Josué, ou para que nela se mantivessem, como na missão de Elias e Eliseu, mas para conceder a salvação, realizando o plano original de Deus para a sua sublime criatura, feita à sua imagem e semelhança (Gn 1,26).

Para cumprir a sua missão, Jesus teve discípulos, com os quais conviveu e, assim, podiam aprender a ter os mesmos sentimentos

as normas promulgadas se tornam um meio eficaz para que o povo participe da santidade de YHWH (Giovanni D. Levitico, 2005, p. 204-205).

¹⁵ “A partir de Mc 3,13-19, Jesus é a referência para a vida dos Doze e para a missão conferida. A escolha comprometeu Jesus com os Doze e vice-versa. Não houve hesitação da parte de Jesus e nem recusa ou dúvidas da parte dos Doze. Pela narrativa, houve envolvimento. O texto, em si, mostra que Jesus não quis atuar sozinho, mas quis contar com alguns eleitos. O texto nada diz sobre as qualidades dos que foram chamados. É suficiente a notícia de que Jesus chamou a si os que ele quis e eles foram até ele. Houve, portanto, chamado divino e resposta humana. A missão de Jesus, desse ponto em diante, se desenvolverá com a ajuda dos Doze e encontrará desfecho, também, graças à ação de um deles” (Leonardo A. F.; Matthias G. Evangelho segundo Marcos, 2012, p. 104-105).

e critérios voltados para a plena realização da vontade de Deus, que não quer a morte do pecador, mas que se converta e viva (Ez 18,23.32)¹⁶, seja salvo e chegue ao conhecimento da verdade (1Tm 2,4) que liberta (Jo 8,32), pois foi para a liberdade que Jesus Cristo nos libertou (Gl 5,1).¹⁷

Jesus ensinou os seus discípulos através de palavras e ações; pregava o Evangelho da salvação, curava os enfermos, expulsava os demônios e realizava muitos milagres e sinais que confirmavam a veracidade de sua pregação (Jo 5,36; 10,25.38; 14,11).¹⁸ Mas, acima de tudo, amou os discípulos que escolheu até o fim (Jo 13,34), e deu-lhes o exemplo de como deviam amar a Deus, sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmos, cumprindo as Escrituras (Dt 6,5; Lv 19,18; Lc 10,27).

O ensinamento de Jesus sobre o amor não é uma verdade abstrata, mas é a comunicação viva do mistério do próprio Deus que é amor (1Jo 4,8.16). Jesus é o Mestre porque ensina sem contradição entre as palavras e ações. Nisso está a sua excelência em relação aos escribas e mestres da Lei da sua época. A essência dos seus ensinamentos ultrapassava e ultrapassa a de que qualquer mestre em razão da sua íntima união com Deus Pai e com a humanidade, a qual veio salvar e libertar do pecado e da morte.

Jesus de Nazaré é Mestre e Modelo para seus discípulos e, por conseguinte, para todos os fiéis. Ele não apenas transmitiu ensinamentos, mas viveu plenamente a verdade divina, sendo o exemplo perfeito de santidade e obediência à vontade do Pai. Em Jesus Cristo

¹⁶ “Ezequiel põe às claras a atuação divina, frisando que YHWH retribui a cada um, na medida do uso de sua liberdade, em cada decisão e gesto. Nada de pagar por culpas dos outros e, também, nada de pensar que outros possam beneficiar-se de sua correção no agir. ‘A justiça do justo será imputada a ele, exatamente como a impiedade do ímpio será imputada a ele’ (Ez 18,20). Logo, cada qual com o quinhão que lhe cabe! (Jaldemir V. “Aquele que pecar, esse morrerá”, 2024, p. 171)

¹⁷ A afirmação de Gl 5,1 destaca a centralidade da liberdade cristã na teologia paulina. No contexto da carta, Paulo alerta os fiéis sobre os riscos de voltarem à escravidão da Lei como meio de justificação, ao invés de permanecerem firmes na salvação adquirida pela justificação da fé em Jesus Cristo. A liberdade alcançada pela graça redentora é compromisso de vida segundo o Espírito Santo, fundamentado na fé e no amor. A liberdade, obra de Jesus Cristo, não é fruto da Lei, mas da sua obediência da fé incondicional à vontade de Deus Pai (Waldecir G.; Neimar S. Gálatas 5,1-6: A vocação para a liberdade, 2023, p. 1-12).

¹⁸ “Os feitos prodigiosos atribuídos a Deus, aos que escolheu e particularmente a Jesus de Nazaré e, por este, aos seus discípulos, adquirem sentido se nós, hoje, não deixamos de lado os ambientes vitais em que foram colocados e a linguagem que foi usada para elaborar a sua fixação e transmissão seja oral ou escrita. Pela fé e pela razão não se adere aos feitos prodigiosos, mas a quem os realizou, acolhendo a sua salvação” (Leonardo A. F. O Texto Bíblico, 2023, p. 89).

se encontra o chamado à perfeição e à santidade, e seus discípulos, pela convivência, podiam aprender a segui-lo e a imitar sua vida de amor e serviço (*Lumen Gentium*, 1964, n. 40).

Foi assim que Jesus formou os seus discípulos, para que se tornassem as colunas da Igreja que é o seu Corpo Místico (1Cor 12,12-27; Rm 12,4-5; Ef 4,4-6). Ele lhes ensinou a importância da oração (Mt 6,7-13), do perdão (Mt 6,14-15), da humildade (Mt 23,12; Lc 14,11) e do serviço (Mt 20,28; Mc 10,45). Ele os enviou a pregar o Evangelho, a batizar e a ensinar os convertidos a se tornarem discípulos, assegurando-lhes sua presença e assistência até o final dos tempos (Mt 28,16-20).¹⁹

Jesus de Nazaré demonstrou ser um exímio formador, educando seus discípulos de acordo com as suas capacidades de suporte da mensagem (Jo 16,12). Sem esse aprendizado, os missionários não são capazes de desenvolver uma relação pessoal com Jesus e tampouco podem ajudar as pessoas a se deixarem atrair por Ele. Só quem aprende a permanecer com Jesus (Jo 15,1-11) pode ser enviado a evangelizar e a catequizar em um mundo ainda repleto de ódio e aversão à verdade (Jo 15,18-16,4).

Após a sua ascensão, os discípulos, revigorados com a força do alto no dia de Pentecostes pelo Espírito Santo, deram início à missão, espalhando a Boa Nova por todo o mundo (At 2). Pedro entre os circuncisos (Gl 2,8), e Paulo como o grande arauto entre os gentios (Rm 1,1-7).

Assim, a relação entre Jesus e seus discípulos mostra que a Igreja é fundada sobre o amor em ação e no ensinamento vivencial e comunitário. Os discípulos aprenderam com Jesus a ser testemunhas do amor e da verdade; a transmitir esse amor e essa verdade por palavras e ações, em particular pela graça de dar a própria vida pelos irmãos, seguindo o seu exemplo redentor (Mt 5,11-12; Jo 15,13); aprendendo a ser e a viver como Jesus, como expressou o apóstolo Paulo: “Portanto, não sou mais eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

¹⁹ “Assim como Jesus é o Filho único, um com o Pai e o Espírito Santo, os onze discípulos formam, com Jesus, uma unidade de vida e de ação. O tempo da Igreja é inaugurado como continuidade da missão de Jesus. O que começou na Galileia, e se consumou em Jerusalém, retorna para a Galileia e daqui a mensagem será levada para o todo o mundo” (Leonardo A. F. Palavra de Deus, 2019, p. 107).

Uma simples comparação mostra que a formação dos discípulos por Jesus Cristo apresenta tanto elementos de continuidade quanto de descontinuidade pedagógica²⁰ em relação aos modelos anteriores: de Moisés em relação a Josué, e de Elias em relação a Eliseu.

A pedagogia de Moisés, exemplificada na sua relação com Josué, era fundamentalmente centrada na transmissão de autoridade e na observância rigorosa da Lei. Josué foi investido por Moisés e a presença-assistência de YHWH assegurou-lhe a liderança do povo na conquista da terra de Canaã. A instrução era normativa, focada no cumprimento dos preceitos divinos para garantir a estabilidade e a posse da terra. Embora essencial para a fundação de Israel, essa abordagem era hierárquica e dependia da observância da Lei, com uma relação mais formal e menos íntima entre mestre e discípulo.

Em contrapartida, a pedagogia de Jesus de Nazaré, observada na sua postura em relação aos seus discipulados, transcendeu a de Moisés em relação a Josué, ao introduzir, pela convivência fraterna, uma profunda intimidade, amor, presença contínua e cativante. Jesus não apenas transmitiu uma autoridade, mas compartilhou sua própria vida, ensinando através de seus sentimentos e comportamento condizente com a vontade do Pai. O amor se tornou o critério supremo, superando e cumprindo a Lei (Mt 5,17); a missão de fazer discípulos foi universalizada, não se restringindo a um único sucessor, mas a um corpo de testemunhas. A promessa do Espírito Santo garantiu a sua divina presença, constante e capacitadora, tornando a formação permanente e acessível aos que viram à fé pela ação missionária dos discípulos.

Enquanto Moisés teve que aceitar a preparação de seu sucessor para entrar e conquistar a terra de Canaã, sob a observância da Lei, Jesus formou uma comunidade de discípulos para a vivência e a proclamação do Reino de Deus, fundamentado no amor e na transformação

²⁰ No segundo volume da trilogia “Jesus de Nazaré”, o Papa Bento XVI aborda a didascalia de Jesus, revelando-a como um processo de formação pedagógica multifacetado e profundamente transformador para seus discípulos. O pontífice destaca os métodos de ensino de Jesus, que incluíam o uso de parábolas para transmitir verdades complexas de forma acessível, a instrução através de exemplos práticos de amor e serviço, e o diálogo que estimulava a reflexão pessoal. Quanto ao conteúdo, o anúncio do Reino de Deus, o mandamento do amor a Deus e ao próximo como essência da Lei, e o chamado ao arrependimento e à fé constituem o tripé da mensagem. O impacto transformador da pedagogia de Jesus pode ser evidenciado na conversão dos discípulos, na comunhão íntima que partilhavam com Jesus e no subsequente envio em missão, que os capacitou a viver e propagar os valores do Reino de Deus, convertendo-os em destemidos apóstolos (Joseph R. Gesù di Nazaret, 2007, p. 203-216).

interior pela conversão da mente e do coração. A pedagogia de Jesus superou a de Moisés não por anular a importância da Lei, mas por elevá-la à plenitude da graça e da verdade, capacitando cada discípulo a ter uma vida de fé ativa e a participar diretamente na sua missão salvífica, impulsionado pela presença contínua do Espírito Santo.

No que se refere à pedagogia de Elias, a sua relação com Eliseu caracterizou-se por uma chamada direta e simbólica, com a imposição do manto sobre ele, marcando a adesão ao carisma profético. A instrução era predominantemente hierárquica, focada na sucessão “taumatúrgica” e na continuidade da missão profética dentro do contexto em que os filhos de Israel se deixavam corromper pela infidelidade à aliança. Eliseu foi uma resposta à angústia de Elias e foi preparado para assumir um ministério de sinais e juízo, operando dentro das fronteiras e dos desafios políticos de seu tempo. Embora eficaz, essa pedagogia era limitada em sua universalidade e na profundidade da relação entre mestre e discípulo, concentrando-se em uma transferência de autoridade e dons sobrenaturais, mas sem a dimensão de uma comunhão intrínseca. Contudo, é preciso salvaguardar o fato de que Elias e Eliseu parece que viviam em comunidade profética (1Rs 20,35; 2Rs 2,1-7.15-18; 4,1-7.38-41; 6,1-7).

Em contrapartida, a pedagogia de Jesus de Nazaré transcende essa dinâmica ao se fundamentar em uma relação de amor encarnado e comunhão de vida. Jesus, além de Mestre e Profeta, era o próprio Filho de Deus; não apenas transmitiu um dom externo, mas compartilhou a sua própria Pessoa e vida divina através do dom do Espírito Santo. Seus métodos incluíam parábolas que revelam verdades profundas, diálogos personalizados que tocavam o coração e uma iniciação sacramental, ao falar de batismo e ao ressignificar a ceia pascal, instituindo a Eucaristia, inserindo os seus discípulos em uma comunidade de fé. Esta pedagogia não se restringe a um único sucessor, mas estabeleceu uma comunidade de irmãos para uma missão universal, capacitados pela presença interior e contínua do Espírito Santo.

Dessa forma, a pedagogia de Jesus Cristo em relação aos seus discípulos supera a de Elias em relação a Eliseu, ao substituir o gesto de um manto lançado por uma comunhão profunda com o Espírito

Santo, que habita e transforma o interior do discípulo. A missão, antes restrita a Israel, torna-se universal e aberta a todas as culturas e gerações até o fim dos tempos. Além disso, a pedagogia de Jesus é encarnada e sacramental, permeando a vida diária e a liturgia, onde Jesus Cristo continua a educar seus discípulos. Não se trata apenas de receber um poder para operar prodígios (Mt 10,1.5), mas de ser moldado pelo Mestre de Nazaré para se tornar um instrumento vivo de sua missão de amor e verdade no mundo.

4. A essência da vida fraterna nas comunidades de fé

À luz desses três exemplos de relações pedagógicas que foram apresentadas, podemos perceber e compreender melhor a essência da vida fraterna nas comunidades de fé. A vida fraterna é uma vocação a ser partilhada no amor, à semelhança da vida da SS. Trindade. É a vida que nos capacita a amarmos uns aos outros como Jesus Cristo nos amou, perdoando-nos mutuamente (Mt 6,14-15; Ef 4,32; Cl 3,13), e dedicando-nos ao serviço desinteressado e que tudo faz para promover o bem comum socioeclesial.

Sem a vida fraterna, essencial para o pessoal crescimento espiritual, o cumprimento da missão da Igreja no mundo fica profundamente comprometido. Mas, quando se vive a caridade fraterna, ela se torna um sinal eficaz do amor de Deus no seio da humanidade. É disso que fala At 2,42-47, resultado da vinda e ação do Espírito Santo. Na Igreja primitiva, os fiéis viviam e se dedicavam à comunhão fraterna a ponto de estabelecer um sinal eloquente e atraente de unidade e caridade. A prática cristã era tão intensa que o autor afirma que os fiéis tinham tudo em comum e não havia necessitados entre eles (At 4,32-35).

A primeira comunidade cristã em Jerusalém se destacava pela unidade de coração e de alma, pela comunhão e dedicação à didascália apostólica, ao partir do pão pelas casas com alegria e à oração comum. Elementos centrais e essenciais da celebração eucarística. At 2,42-47 e 4,32-35 revelam a ética cristã na partilha de bens, incluindo a venda de propriedades, e a distribuição dos recursos para que não houvesse necessitados entre eles. Isso atesta e demonstra o

compromisso com a caridade fraterna e a renúncia ao egoísmo e ao individualismo. Quando a comunidade de fé se deixa impulsionar pela graça de Jesus Cristo ressuscitado, é tomada pela alegria e o louvor aflora. A Igreja cresce pelo testemunho, atrai para si a simpatia do povo, e oferece para a humanidade um modelo inspirador de amor, justiça e solidariedade.

A vida fraterna não é um ideal ou uma utopia, mas a realidade evangélica que se constrói dia a dia, com os auxílios da graça de Deus correspondida em cada fiel. É um caminho que exige conversão, renúncia e esforço para superar todas as formas de egoísmo e orgulho, para que o próximo seja acolhido como irmão e irmã, isto é, como um precioso dom de Deus.

4.1 Uma chave hermenêutica para a pedagogia da fé e do discipulado

A Transfiguração de Jesus (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-37) representa um momento singular na revelação divina, assumindo uma profunda dimensão pedagógica que ilumina o processo de formação dos discípulos e a construção da comunidade de fé.²¹ Este evento, no qual Jesus Cristo manifesta a sua glória diante de Pedro, Tiago e João, revela a continuidade da tradição legislativa e profética, reafirma a revelação da identidade de Jesus Cristo como Filho amado do Pai e estabelece um modelo de aprendizado que envolve experiência, contemplação e compreensão progressiva da verdade salvífica.

Assim como Moisés preparou Josué e Elias formou Eliseu, a Transfiguração revela Jesus como o Mestre que conduz seus discípulos a uma nova percepção da realidade divina. O evento ocorre no alto de um monte (Tabor), um espaço tradicional de revelação na Sagrada Escritura (Ex 3,1-4,18; Ex 19,1-Nm 10,10; 1Rs 19,1-18), onde a pedagogia de Deus se manifesta por meio de experiências que

²¹ “A Transfiguração precede o tempo da prova: Jesus sabia, no íntimo de sua comunhão com o Pai, que era necessário sofrer, ser entregue nas mãos dos pecadores, ser crucificado e ressuscitado no terceiro dia (Lc 24,7). Mas os discípulos ainda não podiam compreender que o Cristo precisasse passar por tal sofrimento, para que ‘entrasse em sua glória’ (Lc 24,26). Ainda não haviam recebido o Espírito Santo que lhes conduziria ‘à verdade plena’ (Jo 16,13). Era necessário, então, que Deus Pai revelasse aos discípulos a glória de seu Filho, ao menos em um instante fugaz, antes da Páscoa, como uma visão antecipada da glória do Filho do Homem – para os discípulos, uma iniciação aos mistérios de Jesus” (Adalbert R. Jesus, a Lei e os Profetas, 2008, p. 616).

transformam e aprofundam a fé. Os discípulos passam de uma compreensão inicial de Jesus como mestre humano para uma percepção mais ampla de sua identidade messiânica: “Este é meu Filho Amado, no qual me comprazo. Escutai-o” (Mt 17,5). A experiência deve se transformar em testemunho.²²

A presença de Moisés e Elias reafirma a continuidade pedagógica da revelação: Moisés simboliza a Lei, que educa, instrui e disciplina, e Elias representa a profecia, que orienta e renova. Jesus Cristo, no centro dessa teofania, é a plenitude da revelação divina, cumprindo e transcendendo todos os ensinamentos anteriores que foram dados na Lei e nos Profetas. Os discípulos não recebem apenas instrução verbal, mas vivenciam uma experiência formativa que os prepara para o reconhecimento pleno da missão de Jesus Cristo no Mistério Pascal.

Pedro, Tiago e João, ao presenciarem a Transfiguração, demonstram a dificuldade inicial dos discípulos em assimilar a dimensão profunda da fé que vai além da letra. A proposta de Pedro de “construir tendas” sugere a tentativa de cristalizar a experiência, sem compreender sua finalidade dinâmica e formativa. No entanto, a “voz do Pai”, que chama à obediência, revela que a verdadeira pedagogia espiritual não está na permanência no monte, mas no seguimento do seu Filho Amado e na aplicação do aprendizado na vida cotidiana.

Este aspecto pedagógico se alinha à trajetória de Josué e Eliseu: ambos foram chamados a permanecer próximos de seus mestres e, ao final do período de aprendizado, receberam a missão de dar continuidade à obra iniciada. Na mesma lógica, a Transfiguração não é um fim em si mesma, mas um estágio do processo formativo dos discípulos. Jesus, ao revelar a sua glória, preparava os discípulos para os desafios futuros, incluindo sua paixão, morte e ressurreição, demonstrando que o aprendizado envolve tanto o “esplendor” da revelação quanto a “cruz” da missão.

²² “Jesus tem necessidade de testemunhas para a Igreja. Ele tem necessidade dessas pessoas que se tornaram totalmente indiferentes a elas mesmas porque viram e ouviram no Tabor e no Monte das Oliveiras ‘o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu’ (1Cor 2,9), isto é, o que se passa no coração de Deus e o que ele permitiu a seus eleitos ver, ouvir e sentir. Aqueles que se esqueceram e se perderam totalmente de si mesmos, saíram totalmente de si mesmos e foram encontrados por Deus, somente esses podem ter um efeito sobre os outros homens como testemunhas de Cristo” (Hans U. von B. De que tipo de testemunhas nós temos necessidade?, 2008, p. 612).

Desse modo, a experiência no monte se torna um “modelo hermenêutico” para compreender a dinâmica da pedagogia fraterna na construção da comunidade de fé. Assim como os discípulos foram conduzidos à clareza espiritual por meio da convivência com Jesus Cristo, a formação fraterna da comunidade de fé exige proximidade, escuta e transformação interior.

O aprendizado no discipulado cristão, tal como evidenciado na Transfiguração, não ocorre apenas por meio do ensino teórico, mas pela experiência concreta da presença de Deus, que ilumina e fortalece. A comunidade de fé é chamada a viver essa pedagogia do encontro com Jesus Cristo, permitindo que a luz da sua glória transfigure a vida e oriente os caminhos da missão.

4.2 Algumas orientações práticas

1) Cultivar e revigorar a oração em comunidade transcende a mera repetição de palavras; é um ato de profunda abertura e entrega, tanto a Deus quanto aos irmãos na fé. Essa é a dimensão própria da ação litúrgica.²³ A oração em comum nutre a fé, fortalece os laços fraternos e transforma a comunidade em um espaço de encontro genuíno com Deus e com o próximo.

Quando os fiéis se reúnem em oração, e bastam dois ou três (Mt 18,20), se reconhece o sentido da dependência de Deus e da necessidade uns dos outros. A oração comunitária nos lembra que não estamos sozinhos na caminhada de fé, mas que formamos o Corpo Místico de Jesus Cristo. Ao rezarmos juntos, compartilhamos nossas alegrias, nossas dores, nossas esperanças e nossos medos, criando um ambiente de empatia, compaixão e apoio mútuo.

A oração é um alimento essencial para a fé, pois nos conecta com a fonte da vida e da verdade que é Deus. Aurida da Sagrada Escritura, pela lectio divina, a oração amplia o conhecimento de Deus, do seu amor; fortalece a fé e nos capacita para enfrentar os desafios

²³ A oração é uma dimensão essencial da liturgia, porque através dela a Igreja invoca seu Senhor e presta culto a Deus em Espírito e em verdade (Jo 4,24). Jesus Cristo está presente na liturgia, não apenas nos Sacramentos e na Eucaristia, mas também na Palavra proclamada, na comunidade reunida em oração e na ação ministerial da Igreja. A oração, portanto, não é um elemento separado da liturgia, mas parte integrante de sua natureza, permitindo que os fiéis participem ativamente e se unam espiritualmente a Deus Uno e Trino (*Sacrosanctum Concilium*, 1963, n. 33.83-85).

da vida com coragem e esperança, discernindo a vontade de Deus de forma pessoal e comunitária, guiando-nos no caminho do bem, da justiça, da paz, da verdade e do amor.

Quando nos unimos em oração, abrimos os nossos corações uns aos outros, permitindo que a graça de Deus aja livremente entre nós, revigorando a fraternidade. A oração comum quebra as barreiras do preconceito, da indiferença e do individualismo, criam espaços de acolhimento, perdão e reconciliação. Ao rezarmos juntos, aprendemos a amar uns aos outros como Jesus Cristo nos amou, a servir uns aos outros com humildade e a construir uma comunidade onde todos se sintam valorizados e amados. Desse modo a Igreja se torna um sinal visível e eficaz do Reino de Deus no mundo em que vivemos.

2) Ler, estudar e partilhar a Palavra de Deus, contida na Sagrada Escritura, transcende a mera leitura ou audição dos seus textos.²⁴ Quando imergimos na Palavra e a interiorizamos, ela se torna a bússola que orienta cada aspecto da nossa existência. Assim se experimenta que a Palavra de Deus é luz que ilumina a vida, dissipa as trevas da ignorância, do egoísmo e da dúvida, revelando o caminho da verdade, da justiça e do amor. Este é o sentido que o orante afirma no Sl 119,105.

Ao estudarmos e partilharmos a Palavra de Deus, permitimos que ela penetre em nossos corações e mentes, transformando nossas intenções, opções, tomadas de decisões e ações. Em meio às incertezas e desafios da vida, a Palavra de Deus nos oferece sabedoria, discernimento e força para buscar e perseverar na prática do bem e na vivência da vida fraterna e comunitária.

Nesse sentido, a Palavra de Deus fundamenta a construção de relacionamentos autênticos, sólidos e transparentes, sem constran-

²⁴ A *Dei Verbum* (1965), n. 25, enfatiza a importância da leitura da Sagrada Escritura para todos os fiéis, especialmente para os clérigos e religiosos. A Bíblia, lida com frequência, favorece o encontro e o conhecimento de Deus plenamente revelado em Jesus Cristo. A leitura deve ser acompanhada de meditação, oração, contemplação e ação (passos da *lectio divina*), permitindo que se estabeleça um verdadeiro diálogo entre Deus e o ser humano. Além disso, os pastores da Igreja têm a responsabilidade de ensinar os fiéis a interpretar corretamente as Escrituras e incentivá-los a se aprofundar na Palavra de Deus. Na Exortação Apostólica *Verbum Domini* (2010), n. 86-87, o Papa Bento XVI abordou o tema da *lectio divina*, destacando que essa prática permite um encontro profundo e renovador com a Palavra de Deus, capaz de provocar uma transformação espiritual e ao comprometimento com a fé. Cabe aos clérigos e religiosos praticar assiduamente e promover essa prática entre os fiéis, ajudando-os a aprofundar a sua relação com Deus e a viver sua fé de maneira mais autêntica.

gimentos, condições ou fingimentos. A Palavra se encarna em nossas vidas e nos ensina a amar uns aos outros como Jesus Cristo nos amou, a perdoar as ofensas, a sermos pacientes e compreensivos, e a construirmos uma comunidade onde a verdade e a caridade são os pilares da fé.

A Palavra de Deus fortalece a fé diante dos desafios da missão. Ao meditarmos juntos os textos bíblicos, a fé é edificada e somos capacitados a testemunhar a Boa Nova do Senhor Jesus com a coragem e a convicção que acompanhavam os apóstolos repletos do Espírito Santo (At 4,1-22; 5,17-42; 6,8-7,60; 16,16-40; 24-26). A Palavra nos une em comunhão, cria vínculos de amor e solidariedade que transcendem as diferenças e nos inspira a partilhar os dons e aptidões com humildade e generosidade, colocando-os a serviço do bem comum pela edificação do Reino de Deus inaugurado por Jesus Cristo.

3) A prática do perdão emerge como um pilar fundamental na sustentação da vida fraterna e comunitária, pois nos permite reconhecer a nossa inerente fragilidade humana. Carregamos em nosso corpo mortal as marcas das nossas fraquezas, fruto da desobediência a Deus, razão pela qual somos constantemente confrontados com a necessidade de dar e receber perdão. Isto é um processo que vai além do mero esquecer a ofensa. Para ser um caminho de cura e reconciliação, o perdão deve ser concebido como libertação da mente e do coração, em relação à pessoa que ofendeu e à ofensa que foi recebida. O perdão não é sinal de fraqueza, mas de fortaleza, pois os fortes perdoam, enquanto os fracos se vingam.

O perdão não é um ato isolado, mas é exercício contínuo de humildade, constância e compaixão (Mt 18,21-22), que nos convida a olhar para o outro com os olhos da misericórdia divina (Lc 15,11-32; Jo 8,1-11). Ao reconhecermos que também somos passíveis de erro, tornamo-nos mais aptos a estender a mão a quem errou, oferecendo-lhe a oportunidade de se reerguer e recomeçar. A exortação de Lc 6,37 (“Deixai livres e sereis deixados livres”) revela que o ato de perdoar liberta do peso da culpa, das amarras do ressentimento e da amargura que invadem o nosso coração ofendido por palavras e ações injustas.

Quando nos dispomos a perdoar, damos a nós mesmos a oportunidade de que as feridas do passado e do presente sejam cicatrizadas.

O perdão impede que mágoas, rancores, ressentimentos e até ódios se instalem ou se acumulem em nosso íntimo, envenenando relacionamentos, impedindo de viver, como irmãos e irmãs em família, em comunidade e na sociedade. A opção pelo perdão rompe o ciclo vicioso da vingança e permite que a graça de Deus restaure a harmonia e a confiança em nossos corações.

Um olhar para Jesus Cristo crucificado e a audição de suas palavras dirigidas ao Pai deveriam ser suficientes para nos convencer de que ninguém deveria deixar esta vida sem pedir e sem dar perdão. Como Jesus não tinha que pedir perdão por algum erro cometido, pediu ao Pai o perdão não só por quem o escarneceu, mas para todos nós: “Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem!” (Lc 23,34).

A prática do perdão não se limita a cicatrizar as feridas do passado; ela também nos capacita a construir um futuro de paz e reconciliação. Ao perdoarmos-nos uns aos outros, renunciamos à tentação de reviver as ofensas e nos dispomos a trilhar um caminho evangélico, onde o respeito, a compreensão e o amor fraterno são assumidos como os valores que nos dignificam. O perdão nos liberta do fardo do passado e nos impulsiona, no presente, a construir um futuro onde a paz e a reconciliação sejam não apenas um ideal, mas uma realidade tangível em nossos relacionamentos e em nossa vida fraterna.

4) O serviço ao próximo, que transcende a execução de deveres ou o cumprimento de obrigações, revela-se diaconia quando se manifesta como expressão concreta e viva do amor, isto é, como doação incondicional de si mesmo em favor do bem-estar do próximo. No ato de servir, por amor, encontra-se a genuína imitação de Jesus Cristo, que, em sua infinita humildade, renunciou à glória divina para assumir a condição de servo (Fl 2,5b-11), e demonstrou que a verdadeira grandeza, nessa vida, reside na capacidade de se colocar a serviço do semelhante, a favor do qual se encarnou (Rm 8,3; Gl 4,4).

O amor é o que o amor faz e, em sua essência, é doação. Não admite ser um sentimento passivo ou a uma emoção efêmera, mas se traduz em ações concretas que visam o bem de toda a criação. É caridade, isto é, amor em ação. O serviço se torna o meio pelo qual o amor se faz tangível e rompe as barreiras do egoísmo e da indiferença. No serviço ao próximo, se renuncia aos próprios interesses e

prioridades, e o cristão, a exemplo de Jesus Cristo, se coloca disponível para as necessidades do outro (Lc 8,40-56).²⁵

Ao imitarmos Jesus no serviço, compreendemos que a verdadeira felicidade não se encontra na busca incessante por prazeres e bens materiais, mas na alegria de se doar em favor do semelhante. É dessa forma que se compreende que Jesus, o Filho de Deus, não veio ao mundo para ser servido, mas para servir e oferecer sua vida em resgate por muitos (Mt 20,28). Inspirados por seus exemplos, renuncia-se ao orgulho e à vaidade, e assume-se, com humildade e generosidade, o serviço à humanidade.

Se equivoca quem pensa que o serviço ao próximo exige grandes feitos ou ações heroicas; ele, na verdade, se manifesta nos pequenos gestos do cotidiano, no sorriso acolhedor, na palavra de consolo, na escuta, no auxílio prestado com prontidão a quem precisa. O serviço ao próximo constrói pontes de solidariedade e fraternidade, rompe as correntes da desigualdade e promove a dignidade humana. Pelo serviço somos transformados em instrumentos da paz, da justiça e do amor de Deus, irradiando a luz do Evangelho em um mundo sedento de esperança. Um mundo “peregrino de esperança”.

5) O acolhimento e a prática da correção fraterna vão muito além da mera identificação de falhas ou a imposição de normas; configuram-se como um ato de amor, um instrumento valioso e essencial para o crescimento da comunidade na fé que cultiva a virtude da humildade. Longe de ser um gesto de acusação ou de julgamento do próximo, pela correção fraterna o fiel revela o desejo sincero de edificar relacionamentos interpessoais mais profundos e autênticos, alicerçados na verdade, na compreensão e no respeito mútuo. Essa atitude cristã é uma grande aliada e forte expressão do perdão sem limites.

A correção fraterna, quando motivada pelo amor, busca o bem do outro, visando sua edificação espiritual e moral. Inspirada no

²⁵ Jesus Cristo é o “homem novo” que revela a verdadeira identidade do ser humano e a sua vocação essencial ao amor e ao serviço ao próximo. Na *Gaudium et Spes* (1965), n. 22, afirma que, pela Encarnação, o Verbo de Deus se uniu à humanidade, compartilhando suas dores e esperanças, e mostrando o caminho da autêntica realização: viver em comunhão com Deus e com os irmãos. O amor cristão não é abstrato, mas se manifesta concretamente na doação e no serviço. Jesus é o modelo perfeito desse amor. Seu sacrifício na cruz é a maior expressão do amor oblativo, que se entrega sem esperar nada em troca. Ao revelar o mistério do Pai e do seu amor, Jesus Cristo ensina que a dignidade humana se plenifica no serviço desinteressado ao próximo. A Igreja, seguindo esse ensinamento, compreende sua missão como serviço ao mundo, especialmente aos mais necessitados.

exemplo de Jesus Cristo, que corrigia com mansidão e sabedoria (Mt 18,1-4; Mc 9,33-37; Jo 8,1-11), a correção fraterna não humilha nem condena, mas oferece um caminho de arrependimento, conversão e crescimento. A verdade, dita na caridade e com respeito, demonstra que nos importamos com o bem-estar do próximo e que desejamos o seu crescimento na fé e no amor.²⁶

A correção fraterna, por certo, não é uma ação fácil de ser realizada, exige humildade e abertura de coração, reconhecimento das próprias limitações e fraquezas, a fim de que, quem busca corrigir não ofenda ou menospreze o próximo. Quando corrigidos, ao invés de nos defendermos ou nos justificarmos, deveríamos acolher a correção fraterna como uma oportunidade de aprendizado, buscando compreender e reconhecer que é a verdade que nos corrige e nos recoloca no caminho do bem e da justiça.

A prática da correção fraterna fortalece os laços comunitários, promove um ambiente de confiança e transparência entre os irmãos e irmãs.²⁷ Quando ela é praticada com amor, nos sentimos seguros para expressar nossas preocupações e oferecer conselhos uns aos outros (obra de misericórdia espiritual), criamos um espaço onde a verdade pode ser dita sem melindres e onde todos se sentem encorajados a crescer e a desenvolver os laços que nos unem. A correção fraterna, nesse sentido, se torna um catalisador para a transformação pessoal e para a construção de uma comunidade mais unida e solidária.

6) A vida fraterna na fé cristã é muito mais do que viver simplesmente em comunidade; ela é uma entrega total a Deus que se concretiza no amor e serviço ao próximo. Essa doação irrestrita exige um despojamento das seguranças que o mundo oferece e do egoísmo que

²⁶ Segundo o Papa Bento XVI (*Caritas in Veritate* [2009], n. 3-5), a caridade sem verdade pode cair no sentimentalismo vazio, onde o bem-estar do próximo não é realmente promovido, e a verdade sem caridade pode se tornar dura e insensível, afastando as pessoas em vez de aproximá-las.

²⁷ A dignidade ontológica da pessoa humana, esculpida à imagem e semelhança do Criador e redimida em Jesus Cristo, é o fundamento inabalável da ordem social e do bem comum. Esta prerrogativa intrínseca postula que a estrutura da convivência humana deve, em última instância, convergir para a plena realização do ser humano em sua sublime vocação transcendente (*Gaudium et Spes* [1965], n. 26). Nesse horizonte teológico, a correção fraterna, ainda que não explicitamente nominada, emerge como um imperativo da caridade teológica e da solidariedade eclesial. Ela se revela não como mero ajuste comportamental, mas como um ato de cuidado pastoral que visa à integridade moral e espiritual do próximo, tutelando sua reputação e favorecendo sua conformação progressiva à Jesus Cristo. A boa fama e a retidão de vida são percebidas como dons preciosos da vida na graça, e a ação caridosa torna-se um ministério que edifica o Corpo Místico de Jesus Cristo, salvaguardando a dignidade pessoal em sua dimensão mais profunda e orientada para a glória de Deus.

fecha a pessoa para o próximo, pois busca a Deus na profundidade do coração e permite que sua presença edifique a comunhão.

Em sua essência, a vida fraterna é um caminho de entrega a Deus que se manifesta no amor ao irmão. Inspirada na comunidade apostólica, guiada e orientada por Jesus Cristo, a Igreja primitiva tinha tudo em comum (At 2,44). Essa vida convida à doação de si sem reservas, onde cada fiel se oferece a Deus como um dom ao próximo. Para que essa entrega seja possível, é decisivo o desapego das “falsas seguranças” que frequentemente aprisionam o coração humano. Isso significa abandonar a busca por garantias terrenas e a tendência de reter algo para si, confiando plenamente na providência divina e na riqueza da comunhão fraterna. A noção do “coração como cela do encontro com Deus” (Mt 6,6) ressalta a importância da interioridade na vida espiritual; é no silêncio e na profundidade do nosso ser que encontramos Deus e permitimos que sua graça nos transforme e nos una e nos faça viver em comunhão.

A construção de uma comunidade fraterna é uma tarefa essencial impulsionada pelo amor que o Senhor Jesus derramou em nossos corações. Amarmos-nos uns aos outros como Jesus Cristo nos amou (Jo 13,34-35) é o elemento que distingue os seus discípulos, e a qualidade desse amor é o que testemunha a presença e a eficácia do Reino de Deus no mundo. Viver em unidade e em comunhão, não anula as diferenças, mas as relativiza, oferecendo um testemunho eloquente da possibilidade de comunhão, amor e um projeto de vida compartilhado.²⁸

Comunidades que vivem essa fraternidade revelam a face da Igreja como um sacramento da união da humanidade com Deus e entre si. É a concretização de Jo 17,19. Reconhecer que, através da vida fraterna, flui o testemunho da vida consagrada e religiosa é vital, mesmo diante de feridas passadas e desafios presentes, pois isso nos convida a renovar a fé no sentido teológico dessa vivência.

²⁸ A vida fraterna é um pilar essencial e um testemunho fulgurante da existência religiosa. A comunhão de vida entre os fiéis, em particular os consagrados e religiosos, não é um mero arranjo pragmático, mas um imperativo da caridade evangélica vivida e ensinada por Jesus Cristo que nele congrega a humanidade. A vida fraterna, nutrida pelo amor que é a plenitude da Lei e o sinal distintivo dos discípulos de Jesus Cristo, manifesta a sua incomparável presença, pois torna-se o sinal visível e eficaz da comunhão trinitária, um farol que irradia a unidade do amor de Deus no seio do mundo (*Perfectae Caritatis* [1965], n. 15).

Considerações finais

A formação de discípulos e líderes à luz da Sagrada Escritura revela um padrão divino de sucessão e aprendizado, essencial para a continuidade da missão salvífica de Deus. As relações entre Moisés e Josué, Elias e Eliseu, e de Jesus com seus discípulos demonstram que a pedagogia divina se fundamenta na convivência, no aprendizado pelo exemplo, na fidelidade à Palavra e na transmissão da missão.

Josué aprendeu com Moisés que a liderança exige não apenas coragem, mas discernimento e obediência irrestrita à vontade de Deus. Eliseu, por sua vez, absorveu de Elias a disponibilidade e a profundidade do compromisso profético e a importância da sucessão espiritual. Nos tempos do Novo Testamento, Jesus elevou e sublimou essa pedagogia, formando discípulos que não só aprenderam a falar e fazer, mas a estar com ele, capacitando-os para dar continuidade à sua obra de redenção.

Assim, a dinâmica da formação comunitária não se restringe a um simples aprendizado teórico, mas envolve, além da teoria, uma imersão prática na vida fraterna. A comunidade de fé é chamada a viver essa pedagogia, onde cada geração recebe e transmite às próximas a verdade e os valores fundamentais da aliança com Deus. Eis a Tradição! O verdadeiro discipulado, então, é um processo vivo e contínuo, onde o ensino não ocorre apenas por palavras, mas pelo testemunho concreto de vida doada.

A história da salvação nos ensina que a pedagogia dos mestres e o aprendizado dos discípulos são indispensáveis para a construção da comunidade de fé. Mais do que uma sucessão de líderes, trata-se da transmissão de um legado espiritual que mantém viva a missão de anunciar o Reino de Deus e de viver em comunhão, sob o reinado divino, segundo os ditames revelados na Sagrada Escritura.²⁹

²⁹ “Do ponto de vista semântico, as palavras, que nas línguas bíblicas expressam o reino, são o hebraico *malkût*, o aramaico *malkūtā* e o grego *basileía*. Esses substantivos significam, ‘em primeiro lugar, a dignidade, o poder e sobretudo o governo ativo de um rei, e, apenas em segundo lugar, o seu território’. Logo, indica muito mais o reinado, isto é, a forma de reinar e a vida dos súditos em relação ao rei: submissão reverente e obediente. Como a terminologia possui várias esfumaduras, devido aos contextos e aos conteúdos, pode ser traduzida por ‘reino’, ‘realeza’ e ‘reinado’.” (Leonardo A. F. Reino de Deus: Dom e esperança para a humanidade, 2024, p. 1-14).

A vida fraterna e comunitária é, concomitantemente, um dom divino e um desafio constante, exigindo compromisso, paciência e entrega. No entanto, longe de ser um fardo, é um caminho de crescimento espiritual e realização da missão da comunidade de fé. Ao longo da história da salvação, vimos exemplos marcantes de relações pedagógicas e fraternas que nos instruem sobre como a comunhão e a unidade moldam líderes, liderados e as comunidades a eles confiadas. Moisés e Josué, Elias e Eliseu, Jesus e seus discípulos: todos demonstram que a formação, atuação dos líderes e a sustentação das comunidades de fé dependem de relações fundamentadas no serviço mútuo e no amor.

Jesus Cristo é o ápice desse chamado fraterno. Ele não apenas ensinou seus discípulos com palavras, mas os formou por meio da convivência, do perdão e da doação total e irrestrita de si. Esse modelo nos convida a construir comunidades vivas e saudáveis, onde o amor, a paz e a justiça não são apenas aspirações, mas realidades concretas expressas na vida cotidiana.

Diante dessa missão, cada fiel deve perguntar a si mesmo: Como posso tornar a vida fraterna uma realidade concreta? A resposta está na abertura ao serviço, na disposição para o diálogo e no compromisso com a comunhão. Devemos ser animadores da fé e do amor e não apenas consumidores dos recursos espirituais oferecidos pelas nossas comunidades. A fraternidade exige conversão e renúncia, permitindo que a graça de Deus nos conduza além das barreiras do egoísmo.

Por fim, é essencial que nossas comunidades sejam sinais visíveis do Reino de Deus. A acolhida, a partilha e o compromisso com os necessitados são testemunhos vivos da ação de Deus no mundo. Que possamos, inspirados pela Sagrada Escritura e pelo exemplo dos homens e mulheres bíblicos, fortalecer nossos laços fraternos e tornar cada ambiente eclesial um reflexo autêntico do amor divino.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Carlos Alberto Mesquita de. **A rûah YHWH: análise exegetica de Nm 11,24-30** (Dissertação de Mestrado defendida no programa de Pós-graduação da PUC-Rio). Rio de Janeiro: 2020. Disponível on-line: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50897/50897.PDF>. Acesso em 27/05/2025.

BALTHASAR, Hans Urs von. De que tipo de testemunhas nós temos necessidade? **Communio**, Rio de Janeiro, vol. XXVII, n. 3, p. 609-614, jul./set. 2008.

BELEM, Doaldo Ferreira. **A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação com os limites de seus respectivos ciclos narrativos Estudo Exegético de 2Rs 1-2** (Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação da PUC-Rio). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2022. Disponível on-line: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/61689/61689.PDF>. Acesso em 28/05/2025.

BENTO XVI, PP. **Carta Encíclica Caritas in Veritate** (29 de junho de 2009). Disponível on-line: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em 28/05/2025.

BENTO XVI, PP. **Exortação Apostólica pós sinodal Verbum Domini** (30 de setembro de 2010). Disponível on-line https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em 27/05/2025.

COLETA, Karina Andre Pereira Garcia. Os profetas também temem: Análise narrativa da fuga de Elias – 1 Reis 19, 1-21. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 775-799, abr./jun. 2013.

DEIANA, Giovanni. **Levitico**. Milano: Paoline, 2005.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **A “Esperança não decepciona” (Rm 5,5) e é força que renova o mundo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **O Texto Bíblico, a ira de Deus e os milagres de Jesus**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **Palavra de Deus e Exercícios Espirituais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Reino de Deus: Dom e esperança para a humanidade. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 1-14, jul./dez. 2024.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. **Evangelho segundo Marcos. Eleição, partilha e amor**. São Paulo: Paulinas, 2012.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. **Êxodo 15,22-18,27**. São Paulo: Paulinas, 2011.

GONZAGA, W.; SCHUSTER, N. Gálatas 5,1-6: A vocação para a liberdade. **Teo-comunicação**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-12, jan.-dez. 2023.

REBIC, Adalbert. Jesus, a Lei e os Profetas: O papel de Moisés e de Elias na Transfiguração. **Communio**, Rio de Janeiro, vol. XXVII, n. 3, p. 615-623, jul./set. 2008.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium* (4 decembris 1963), Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 97-138.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei verbum* (18 nov 1965), Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 817-836.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21 nov 1964), Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 5-75.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis Gaudium et spes* (7 dec 1965), Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 1025-1120.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Decretum de Accommodata Renovatione Vitae Religiosae Perfectae caritatis* (28 oct 1965), Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 702-712.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. A careca de Eliseu, os moleques e as ursas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 39, n. 109, p. 379-386, set./dez., 2007.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*. Bologna: EDB, 1994.

VITÓRIO, Jaldemir. “Aquele que pecar, esse morrerá”: Liberdade e responsabilidade individual em Ez 18. In: SILVANO, Zuleica Aparecida (Org.). *Livro de Ezequiel. “Eu vos darei um coração novo” (Ez 36,26)*. São Paulo: Paulinas, 2024, p. 141-171.

Capítulo III

A (im)possibilidade de ver a Deus: dados relevantes do Antigo e do Novo Testamento

Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima¹

Introdução

A busca da visão de Deus é um tema que transparece em diversas tradições bíblicas, com grande alcance teológico. Chama a atenção, no entanto, o fato que isto ocorra exatamente na expressão religiosa hebraica – substrato da tradição do Novo Testamento –, que por princípio nega toda possibilidade de representar Deus numa imagem ou qualquer tipo de configuração. De outro lado, a proibição de se fazer alguma imagem de Deus convive, no Antigo Testamento, não só com textos que afirmam a impossibilidade de ver a Deus, mas também com passagens que demonstram a sua possibilidade, ao menos sob algum aspecto. Antes, o desejo de ver a Deus está presente em passagens de livros variados e redacionalmente independentes. Como, portanto, entender esta busca dentro deste quadro?

Em vista de se compreender algo desta aparente contradição, o presente trabalho desenvolverá o tema a partir da compreensão do significado das imagens no Antigo Oriente Próximo, para, assim, entender a concepção anicônica israelita. A consideração do sentido das imagens cülticas nas culturas do Antigo Oriente Próximo permitirá perceber o enfoque peculiar de Israel em relação ao meio em que estava inserido. Em seguida, tentará traçar aspectos principais da busca da visão de Deus expressa em alguns textos bíblicos. Considerado esse contexto, a análise dos testemunhos bíblicos consente uma aproximação mais clara do que significou, para o antigo Israel, ver a face de Deus. E, com isso, mais bem compreender a perspectiva do Novo Testamento.

¹ Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Professora de tempo integral do Departamento de Teologia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 22.451-900, Brasil. E-mail: mllima@puc-rio.br.

1. A rejeição das imagens de Deus em Israel

1.1. Dados culturais

Não é claro em que momento, no antigo Israel, se deu a proibição da representação de Deus numa imagem. Alguns autores a colocam somente no pós-exílio, com o desenvolvimento do monoteísmo estrito². O fato de se falar em “ver, contemplar” YHWH no santuário, presente em textos pré-exílicos (Sl 11,7; 17,15; 27,4; 42,3; 63,3), a concepção do trono de Deus sobre os querubins (1Sm 4,4; 6,2; Sl 80,2; 99,1) e de um carro-trono de Deus (Ez 1,4-15) atestariam a existência de uma representação sua no templo, em épocas antigas. Outros autores rejeitam tal interpretação, defendendo, em períodos remotos, somente a presença de símbolos evocativos de YHWH, como seria a arca da aliança. Não haveria, portanto, propriamente uma imagem no sentido que estas possuíam nos povos vizinhos³.

As inscrições de Kuntillet ‘Ajrud e Khirbet El-Qom, do final do século IX ou início do VIII a.C., não contradizem essa concepção. São mencionadas nesses lugares, respectivamente, as expressões “YHWH de Samaria e sua asherah”, “YHWH de Teman e sua asherah” e “YHWH ... e sua asherah”⁴. Como Aasherah é o nome da consorte de Baal em textos ugaríticos e também em textos bíblicos, tais expressões foram interpretadas como representações de YHWH e sua esposa⁵. Os dados da gramática hebraica, porém, dificilmente permitem tal interpretação. Pois aqui o nome “asherah” vem escrito com um pronome possessivo, o que seria insólito se fosse um nome próprio⁶. Nesse caso, melhor seria entendê-lo em referência ao poste sagrado, um marco simbólico, que indicaria a manifestação ou presença de YHWH naquele lugar⁷. Outra possibilidade seria que fosse realmente uma representação da deusa, mas, nesse caso, não há como comprovar ser ela considerada consorte de YHWH. De qual-

² LORETZ, O., Ugarit und die Bibel, p. 211-214.

³ “Ein eigentliches JHWHbild hat im Jerusalemer Tempel jedoch wohl niemals gestanden”: PREUSS, H.-D., *Theologie des Alten Testaments*, v. 1, p. 123.

⁴ LORETZ, O., Ugarit und die Bibel, p. 71-72.

⁵ GONÇALVES, F. *O Antigo Testamento e a sexualidade* (III).

⁶ PREUSS, H.-D., *Theologie des Alten Testaments*, v. 1, p. 124.

⁷ O termo é também usado para designar um objeto de culto e não a deusa (Dt 16,21; Jz 6,25-30; 2Cr 33,3; Is 27,9).

quer modo, tais inscrições, em lugares distantes do ensino oficial do javismo⁸, locais ligados à passagem de comerciantes e nômades⁹, não poderiam ser consideradas expressão da religião israelita ortodoxa.

Os mandamentos que proíbem a confecção de imagens (Ex 20,4-6.23; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 5,8-10; 27,15) não remontam, possivelmente, às épocas mais antigas de Israel, uma vez que o profeta Oseias, da segunda metade do século VIII a.C., que tanta importância deu ao culto, não os traz¹⁰. Contudo, a tendência ao culto anicônico pode ser percebida já em tempos antigos, pelo fato de faltar qualquer representação de YHWH no tempo de Jerusalém já em seus inícios. A ausência de qualquer vestígio arqueológico em outros locais falaria, igualmente, nessa direção. Por outro lado, tradições provavelmente muito antigas mencionam objetos de culto relacionados a YHWH, como estelas (Gn 28,18); Jz 8,22-28 menciona o símbolo do efod; e Jz 17 – 18 fala de imagens antropomórficas ou teriomórficas de Deus no santuário de Dan. Também em relação ao templo de Jerusalém aparece a imagem de uma serpente de bronze (2Rs 18,4). Além disso, o touro de Betel, que comprovadamente não era uma imagem de YHWH mas sim seu pedestal, poderia ser entendido pelo povo em geral, todavia, como representação de Deus (Ex 32,1-6; Os 8,6)¹¹.

O livro de Oseias é o que primeiro demonstra a rejeição formal de imagens cúlticas, no caso, existentes no culto cananeu (Os 4,17; 8,4-6; 10,5; 11,2; 13,2¹²). É a partir de sua época que poderiam ser localizados os textos que mencionam a proibição de imagens de Deus (Ex 20,4.23), de modo a se chegar, talvez em tempos exílicos, com o desenvolvimento do monoteísmo estrito, a um rechaço absoluto não só dessas representações, mas ainda de todo e qualquer símbolo cúltico relacionado a Deus. Isso significa que, na ortodoxia israelita, a proibição de imagens cúlticas de YHWH está estreitamente ligada ao mandamento da adoração exclusiva a Deus.

⁸ A primeira localidade se situa na península do Sinai, a cerca de 50 km de Cadesh; a segunda, no sul de Judá, a cerca de 12 km a oeste de Hebron.

⁹ Kuntillet 'Ajrud seria, provavelmente, uma fortaleza de fronteira: CURTIS, E.M., *Idol, Idolatry*, p. 380.

¹⁰ Os 4,2, que enuncia uma série de delitos próximos aos códigos legais conhecidos em outros livros, não os menciona.

¹¹ ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 123-125.

¹² O texto de Os 14,4.9 é de redação posterior. LIMA, M.L.C., *Escatologia profética*, p. 152-154.

O desenvolvimento desta concepção se manifesta, ainda, a partir do tempo exílico, no desprezo com que os textos bíblicos se referem às imagens dos deuses. Não somente são ironizadas (Sl 135, 15-17; Jr 10,3-5; 51,17; Is 42,17), mas referidas com terminologia fortemente depreciativa: são chamadas de *gillûlîm* (Jr 50,2; Ez 22,3-4), termo popularmente associado a gel ou *gālāl* (esterco); *'elîl* (fraco, desprezível); *šiqqûš* (coisa detestável; Ez 20,7-8); *tô 'ebāh* (abominação; Jr 16,18; Ez 5,11; Is 44,19); *hebel* (vazio, sem sentido; Jr 10,14-15); *šeqer* (mentira; Jr 10,14; 51,17); *šāw'* (vazio; Sl 31,7); *miplešet* (instável, vacilante; 1Rs 15,13).

1.2. Motivos da proibição

Não é clara a motivação para tal proibição. Elementos mais seguros podem ser apreendidos da consideração do valor e sentido das imagens nos povos vizinhos a Israel, de um lado, e à teologia desenvolvida em tempos pós-exílicos, de outro.

Em relação à cultura circunstante, para os povos do entorno de Israel, que possuíam abundantes imagens de divindades, estas não eram consideradas propriamente deuses vivos, mas um modo de trazer para um determinado lugar a atuação de um deus¹³. Nesse sentido, era particularmente importante o momento em que o artesão estava já concluindo a confecção de uma imagem: quando era desenhada a sua boca – pois, a partir daí, o deus em questão poderia estar presente na imagem: respirar, comer, beber, sentir o perfume dos sacrifícios¹⁴. Isso era garantido pelos cuidados que sobretudo os sacerdotes deveriam ter com as imagens: ela deveria receber regularmente alimentação, água¹⁵, suas vestes deveriam ser periodicamente renovadas. A imagem deveria ser mantida limpa, ser venerada com incenso e unguentos, assim como coroada¹⁶.

Uma mesma divindade poderia ser representada de diversas maneiras, o que era realizado a fim de indicar aspectos específicos de sua atuação. A deusa egípcia Hátor é disso um exemplo: por vezes era representada como uma vaca ou bela mulher que trazia, sobre a

¹³ PRITCHARD, J.B. (Org.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 5.

¹⁴ CURTIS, E.M., *Idol, Idolatry*, p. 377.

¹⁵ PRITCHARD, J.B. (Org.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 343-345.

¹⁶ PRITCHARD, J.B. (Org.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 325.

cabeça, chifres de animal, entre os quais se colocava o disco solar. Tal representação indicava sua função maternal, a deusa como origem e proteção da vida. Quando representada como uma leoa, enfatizava-se sua ira¹⁷. De modo semelhante, o deus cananeu Baal pode ser figurado como um guerreiro, com uma arma em forma de raio na mão, indicando sua força¹⁸.

Em outras palavras, as imagens dos deuses eram uma maneira de se falar concretamente do divino e de seu modo de ação. Ao serem colocadas num santuário ou levadas em certos eventos, garantiam sua presença, de modo que se poderia encontrá-lo, pedir seu auxílio e obter proteção.

Esse contexto explica em grande parte a proibição de imagens de Deus em Israel: é derivada sobretudo das concepções próprias de sua religião. Em primeiro lugar, YHWH não pode ser representado por nenhum ser da natureza, pois nada consegue expressar sua realidade. Nenhum ser criado pode significar quem ele é, quais seus atributos e qualidades, como atua, onde se deixa encontrar. Ele é totalmente diferente de tudo o que o ser humano conhece. Com isso, expressa-se sua absoluta transcendência. Um Deus que não pode ser levado para onde o homem quisesse, é livre para agir; um Deus que não pode ser manipulado por especiais cuidados dados à sua imagem, não se subordina aos desejos humanos. Em síntese, a proibição de imagens de Deus enquadra-se bem na mentalidade concreta e simbólica de Israel, que, com a imagem, uniria a divindade à sua representação. Com isso Israel significou a total rejeição de se reduzir Deus a categorias imanentes¹⁹.

Em segundo lugar, YHWH é um Deus que age de modo diferente dos outros deuses. Sua atuação não é limitada a um local. Ele age junto ao povo, entrando em sua história. É um Deus que não só pode ser encontrado em qualquer lugar (Gn 28,18; 1Sm 9,15-16), mas que se manifesta também para além do lugar sagrado. E, livremente, vem ao encontro do povo de Israel (Ex 3,1-10). O Deus de Israel tece junto com seu povo a história²⁰.

¹⁷ ZENGER, E., *O Deus da Bíblia*, p. 12-14.

¹⁸ PRITCHARD, J.B. (Org.), *Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament*, p. 166.168.

¹⁹ RAVASI, G., *Bibbia e cultura: I. Bibbia e arte*, p. 174.

²⁰ os “credos históricos”: Dt 26,5-9; Js 24,1-13; Sl 136. Ravasi, “Bibbia e cultura”, p. 174.

Em outras palavras, a transcendência de YHWH é fortemente explicitada em todo o conjunto dos textos bíblicos, de modo que restringir sua pessoa a um objeto ao dispor do homem seria dominar o próprio Deus. Isso é tematizado de modo peculiar quando, para enfrentar os filisteus, o povo leva consigo, à batalha, a arca da aliança, como se fosse um talismã que os preservaria da derrota (1Sm 4,1b-11). O fato de o texto bíblico mostrar que Israel foi vencido indica a absoluta liberdade de Deus frente a qualquer tentativa de domínio por parte do homem.

Albertz resume essa visão da seguinte forma:

A partir de suas próprias origens, YHWH não é um Deus que se deixe enquadrar numa simples imagem, como garante da ordem social estabelecida, mas é um Deus que, com sua promessa de libertação, transcende as estruturas deste mundo e promove uma transformação radical de seus fundamentos²¹.

Conexa a essa concepção anicônica de Deus está a ideia bíblica do ser humano como imagem de Deus (Gn 1,26-28). O termo aqui empregado, *şelem* (imagem), ocorre na Bíblia Hebraica ainda por doze vezes, sobretudo em referência a imagens de deuses estrangeiros²². Nas culturas vizinhas a Israel também se encontra a ideia de uma “imagem” humana de Deus, mas isso ocorre muito raramente e só em relação aos reis. Na Mesopotâmia, parece ter havido cinco casos em épocas antigas, sempre em referência ao monarca; no Egito, somente faraós eram indicados como imagem de uma divindade²³. Em Israel há como que uma “democratização” dessa ideia, com a conseqüente igualdade, nesse ponto, entre todos os seres humanos²⁴.

Afirmar o homem como imagem de Deus significa, de um lado, dizer que YHWH só pode ser representado, de certa maneira, por algo vivo, animado: Ele é o Deus da vida²⁵. De outro lado, demonstra a alta concepção da humanidade que demonstra a revelação bíblica,

²¹ ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel*, v. 1, p. 126.

²² Nm 33,52; 1Sm 6,5.11; 2Rs 11,18; 2Cr 23,17; Ez 7,20; 16,17; 23,14; Am 5,26.

²³ CURTIS, E.M., *Image of God (OT)*, p. 390-391.

²⁴ Em Gn 1,26-28, o termo *d'mût* (semelhança) contrabalança-se com o termo “imagem”, de modo a evitar a equiparação do ser humano com Deus. CURTIS, E.M., *Image of God (OT)*, p. 398.

²⁵ ZENGER, E., *O Deus da Bíblia*, p. 15; RAVASI, G. *Bibbia e cultura*, p. 174.

uma vez que a esta humanidade é dada a possibilidade e a tarefa de ser, de algum modo, presença de Deus e de atuar de modo semelhante a Ele (Gn 1,28: expresso no “domínio”, verbo šbk).

Isso significa que as imagens visuais são substituídas por outra forma de contato: o agir divino. Mas a este está ligada, nos textos bíblicos, a palavra, que acompanha o agir de Deus, antecedendo-o ou seguindo-o, mas que sempre se faz presente, orientando o significado da ação. Este é o modo de contato privilegiado com Deus. Assim se chega à segunda motivação da proibição de imagens de Deus: a teologia da Palavra.

Tal concepção expressa-se de modo claro em Dt 4,9-20²⁶, talvez o único texto que oferece uma clara interpretação teológica para a ausência de imagens de YHWH. Esta baseia-se na releitura do evento da teofania do Sinai, segundo a qual a ênfase cai na palavra de Deus. No texto do Deuteronomio, diferente de Ex 19,11-20, no Sinai Deus se manifestou por sua voz, falando a Moisés e ao povo, e não através de manifestações visuais. Por isso, em lugar da imagem se deve valorizar a palavra como lugar da presença de Deus. Ex 19,21 diz que o povo não se deve aproximar do Sinai para ver a Deus, pois isso acarretaria a sua morte. Implícito está que o povo poderia ver a Deus, mesmo que isso implicasse sua eliminação. Já Dt 4,36, que reflete a mesma teofania, não enfatiza os elementos visivos (fogo, relâmpagos, nuvem), mas sim o “ouvir”. Diz o texto: “do céu ele fez com que ouvisses a sua voz, para te instruir; ele te fez ver o seu grande fogo sobre a terra e ouviste suas palavras no meio do fogo”: o ouvir, não a experiência visual, é o ponto central – e, com isso, a relativização da experiência visual e o relevo posto na abertura para a palavra de Deus.

Também outros textos ilustram bem esse aspecto. Em 2Sm 7,13 e 1Rs 6,1-2; 8,13, a construção do templo por Davi não é a construção de uma casa onde Deus habitará, mas o templo é uma “casa para o meu nome”, expressão que cria uma distância entre o santuário de Deus. A oração de Salomão na inauguração do templo o mostra como lugar de culto e não como habitação de Deus, pois YHWH “mora nos

²⁶ BRAULIK, G., *Testament des Mose*, p. 32; MANN, T.W., *Deuteronomy*, p. 6.

céus” (1Rs 8,14-69, especialmente vv.27.39)²⁷. Ou seja, não se tem acesso direto, visual, a Deus – acesso que é substituído pela palavra que se ouve, mesmo estando o Senhor invisível.

2. A visão de Deus

2.1. Antigo Testamento

Capítulo
III

Mas, sem imagens, como é possível ver Deus? Três tradições podem ser encontradas na Escritura. No Antigo Testamento, diversos textos demonstram a impossibilidade da visão: ninguém pode ver a Deus e permanecer vivo (Ex 19,21). Outros mostram que é de certo modo possível ver a Deus, mas jamais ver a sua “face”. Por fim, textos há que falam da visão (Jó 42,5).

A compreensão do termo “face” e da expressão “ver a face” ajuda a entender essas posições. Pelo fato de a “face” (pānîm), mais do que qualquer outro elemento do corpo humano, identificar alguém, esse termo foi muito utilizado para indicar a pessoa (Is 63,9; Lm 4,16) como alguém capaz de ser conhecido e de se relacionar com outros. Nesse sentido, a “face de Deus” é um modo de dizer que, embora transcendente, Deus pode entrar em relação com o ser humano. “Ver a face de Deus” significa, nessa linha, entrar em comunicação com Ele. Entende-se, a partir daí, as diferentes perspectivas: ver ou não ver, ver de certo modo. São expressão da possibilidade ou não de uma experiência profunda de Deus, de uma estreita comunhão com Ele.

2.1.1. A experiência de Moisés

Enquanto em Ex 19,21 é proibida a aproximação do povo ao Sinai, pela possibilidade de “ver” o Senhor que ali se manifesta, Moisés tem a possibilidade de um encontro pessoal com Deus. Um dos textos mais significativos nessa matéria é Ex 33,18-23. A confecção do bezerro de ouro por Aarão, a pedido do povo, é motivada pela ausência prolongada de Moisés, que fica um longo período no Sinai (Ex 32,1). O povo precisa de um sinal visível da presença de Deus, presença esta mediada por Moisés. Não existindo mais esta presença,

²⁷ WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomistic School, p. 191-209.

surge a necessidade de um artefato que a expresse. É reconhecido hoje, pelos estudiosos, que o bezerro de ouro não era a representação do Senhor, mas sim sinal de sua presença, similar à arca da aliança²⁸. No entanto, tal evento foi relido como verdadeira apostasia, de modo que Moisés o destrói ao descer da montanha (Ex 32,20). A presença de Deus junto ao povo continuará, mas de outra maneira, qual seja, a de um “mensageiro” por Ele enviado (Ex 32,24; 33,1).

Moisés, no entanto, tem acesso imediato a Deus: com Ele fala “face a face” (Ex 33,11). O pedido, porém, de ver a “glória” de Deus (Ex 33,18) reafirma a comunhão. O verbo r’h no hifil indica, aqui, a liberdade de Deus em se mostrar, fazer-se ver; isso explica por que Moisés deve dirigir a Deus um pedido. Ao mesmo tempo, a própria raiz verbal carrega o sentido de conhecimento e, assim, de comunhão²⁹. É o desejo de Moisés, o qual é satisfeito a seguir com três elementos: o Senhor fará passar diante de Moisés sua bondade, pronunciará seu Nome e mostrará sua disposição a ter misericórdia (Ex 33,19). Nestes três elementos, Moisés experimentará a glória de Deus. A frase que segue – “minha face não poderás ver” (Ex 33,20) – mostra, porém, que o mais próprio de Deus, sua face, não poderá ser alcançada. Moisés só poderá ver a Deus de costas (Ex 33,23), ou seja, poderá ter somente uma certa aproximação de Deus. O fato de Deus colocar Moisés na fenda de um rochedo e de cobri-lo com a mão expressa a incomparabilidade entre Deus e o ser humano, o qual precisa ser protegido para não sucumbir mesmo diante de uma “visão” parcial de Deus.

2.1.2. A experiência de Isaías

A experiência fundante da vocação de Isaías se dá na visão de Deus em seu trono (Is 6,1). A forma antropomorfizada da visão demonstra já de início o quanto é difícil expressar a Pessoa mesma de Deus e como dele se pode ter somente uma experiência aproximada. Deus é santo (Is 6,2-3) e sua glória é perceptível na criação e nos seus feitos salvíficos para com Israel (Sl 8,6-7; 19,1-2; 97,6)³⁰. A reação

²⁸ DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 396; LORETZ, O., *Ugarit und die Bibel*, p. 211-212.

²⁹ MAIA, T.M.C., *Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18*, p. 42-43.

³⁰ ODASSO, G., *Santità*, p. 1420.

do profeta é a de quem, sabendo-se pecador, se considera indigno diante da majestade divina e, por isso, fadado a sucumbir. À semelhança de Ex 20,19, em que o povo não pode ter acesso direto a Deus, aqui Isaías compreende sua impureza estrutural como ser humano e que, por esse contato com próximo com a divindade, teria como destino a morte (Is 6,5). A reação do profeta pode ser entendida também de outra forma. Com efeito, o verbo hebraico *dmm*, aqui utilizado, tanto pode significar destruição como ficar em silêncio. De acordo com esta segunda acepção, Isaías perceberia que, diante de Deus, sua única atitude poderia ser a de calar-se (“Ai de mim! Devo estar em silêncio!”³¹). A purificação que então lhe acontece (Is 6,6-7) o torna capaz de, ouvindo a palavra divina, responder a ela, assumindo sua missão de profeta (Is 6,8).

Em síntese, Isaías “vê” a Deus não diretamente, mas sob o véu da imagem de alguém sentado num trono. Mesmo assim é demasiadamente grande sua experiência. Seu contato mais próximo de Deus se dá através, então, da palavra, que, fazendo silêncio, ele ouve, e à qual responde.

2.1.3. A experiência de Jó

Ganha relevo, nesse contexto, a passagem de Jó 42,5, compreensível a partir do contexto do livro. Após suas palavras de resignação, nos capítulos 1 e 2 do livro, o diálogo com os amigos que o vêm visitar (capítulos 3 – 37) apresenta não só lamentos do próprio protagonista, mas ainda seus questionamentos. Os amigos procuram explicar a situação de perda da saúde, de bens, e mesmo dos filhos, situação de extrema penúria, sobretudo enfatizando o pecado como sua causa (Jó 4,7-9. 17; 15,7-13; 18,5. 21). Seguindo o pensamento muito presente nos tempos remotos, em diversas culturas (também a israelita), todo infortúnio é explicado fundamentalmente como punição divina pelos pecados cometidos. No diálogo que Jó tem com seus amigos no decorrer do livro, contudo, o protagonista defende-se disso, afirmando sua inocência (Jó 6,25-30; 13,6.18). Não chega, porém, a explicar sua situação. É para

³¹ WILDBERGER, H., Jesaja, v. 1, p. 231-232 (“ich muss schweigen”).

ele um paradoxo, já que ele em tudo se portou como um justo (Jó 1,1.8.22; 2,3.10). Seus questionamentos são expressão de sua busca de entendimento e muitas vezes dirigem-se explicitamente a Deus (Jó 9,1.14-24.25-35). Ficam, contudo, sem resposta. O drama de Jó só é solucionado quando Deus entra em cena e lhe fala (Jó 38,1 – 40,2; 40,6 – 41,26). Jó se deixa interpelar, reconhece estar diante de uma realidade maior do que ele mesmo (Jó 40,3-5) e, por fim, reconhece a grandeza de Deus (Jó 42,4-6).

Nesse contexto entende-se bem a palavra final de Jó: “Eu tinha ouvido falar de ti, mas agora meus olhos te viram” (Jó 42,5). O Deus conhecido pelo ouvido era, na perspectiva do livro, o Deus da doutrina de retribuição, teoria que se encontrava na base das tradições sapienciais israelitas até então e que é indiretamente questionada pela obra. A doutrina da retribuição, que ligava estreitamente causa e efeito, agir e consequência, aplicada ao sofrimento humano, significava que o sofrimento de Jó deveria ser causado pelo seu próprio agir; portanto, por seu próprio pecado. Após o contato com Deus, Jó passa por uma transformação: não mais se defende das acusações, mas expressa sua profunda relação com Deus. A contraposição ouvir – ver explicita-a: ouvir significa um conhecimento menos imediato que ver; ver implica uma relação próxima, profunda³².

Jó chegou a essa relação mais íntima por sua abertura aos discursos de Deus, pela abertura a uma palavra que não mais repetia os postulados tradicionais, mas que demonstrava a Jó sua incapacidade de decifrar o sentido de sua situação. Se ele não era capaz de compreender os mistérios da natureza (Jó 38,2 – 39,30; 40,7 – 41,26), como poderia perscrutar o mistério do sofrimento humano?

Ao mesmo tempo, os discursos divinos deixam entrever o poder e a sabedoria de Deus: Ele conhece os segredos do universo e os governa³³. Manifestam implicitamente, desse modo, como também o sofrimento de Jó deve ser considerado a partir de uma visão mais alta: é um mistério para Jó, mas não se encontra fora do poder e da providência divina. Tudo tem sentido para Deus, mesmo o que parece sem sentido para o homem. Se o homem não consegue atinar com

³² TERRIEN, S., Jó, p. 300, nota 4.

³³ ANDERSEN, F.I., Jó, p. 290.

o significado, isso não implica que não tenha uma lógica e não esteja dentro de uma harmonia que supera os critérios humanos imediatos³⁴. A partir do prólogo do livro, o sofrimento de Jó serviria para demonstrar sua justiça (Jó 1,8; 2,3: “homem justo e reto, que teme a Deus e se afasta do mal”); a partir do epílogo, mostra-se como Deus tem poder sobre o sofrimento humano e pode, assim, fazer retornar a Jó a saúde, os bens, a família (Jó 42,10-17). Desse modo, a permissão do sofrimento de Jó e a sabedoria de Deus são dois aspectos que se entrelaçam na concepção do livro acerca de Deus³⁵. Com isso, sem resolver a questão da origem e do sentido do sofrimento, o protagonista entende que tudo está dentro de uma imensa providência divina. O sofrimento é para ele, ainda, um mistério – pois Deus mesmo é mistério –, mas encontra lugar dentro do desígnio providente de Deus.

Em outras palavras, é pela palavra divina que Jó “vê” a Deus, que tem Dele uma experiência única.

2.2. A expectativa aberta pelo Novo Testamento

Dentre as muitas passagens do Novo Testamento que tocam o tema de ver a Deus, decerto é especialmente significativo o texto de 1Jo 3,2.

O texto de 1Jo 3,2 localiza-se na segunda parte da carta (1Jo 2,18 – 3,24)³⁶, que tematiza a situação da comunidade à qual é dirigido o escrito. Trata-se de uma comunidade de fé já enraizada, mas de uma geração mais distante das origens (1Jo 2,24; 3,11) e que sofre com opositores, chamados de “anticristo”, que negam o conceito cristão de redenção ao questionar a messianidade de Jesus (1Jo 2,22) e, assim, sua identidade de salvador, numa forma de docetismo provavelmente de linha gnóstica (1Jo 4,2; 5,6)³⁷. Em tais circunstâncias, é urgente fortalecer a fé e a esperança e por isso afirma-se insistentemente que os fiéis são vitoriosos sobre todas essas ameaças: “vencestes o maligno” (1Jo 2,14); “esta é a vitória que venceu o mundo: a nossa fé” (1Jo 5,4). Esse acento no presente não elimina a expecta-

³⁴ COX, D., *Man's Anger & God's Silence*, p. 106.

³⁵ COX, D., *Man's Anger & God's Silence*, p. 139.

³⁶ SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, p. 52-54.

³⁷ SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, p. 58.60-62.

tiva da parusia (1Jo 2,28), mas serve para afirmar o poder de Deus já atuante nos cristãos: “tendes a vida eterna” (1Jo 5,13); “quem tem o Filho tem a vida” (1Jo 5,12).

É nesse contexto que se compreende bem a passagem de 1Jo 3,2, com a afirmação da filiação divina do cristão, a qual se consumará no futuro escatológico³⁸. O versículo deve ser compreendido dentro do contexto imediato em que ocorre (vv.1-3). Após a afirmação do amor de Deus e de suas consequências (v.1), é completado pela ideia da esperança daquilo que é prometido (v.3).

O v.1 apresenta a filiação divina do fiel como um dom do extremamente grande (ποταπήν) amor de Deus. O Quarto Evangelho fala de amor do Pai pela humanidade (Jo 3,16) e, mais ainda, de seu amor pelos fiéis, seja em relação aos discípulos mais próximos (Jo 16,27), seja em relação a todos os que guardam os seus mandamentos (Jo 14,21). Em 1Jo 3,1, referindo-se a “vós” (ἡμῖν), o amor diz respeito a todos os que pertencem à comunidade dos fiéis. Este dom consiste na filiação divina, que não está reservada somente para a salvação final, mas, segundo a forma verbal utilizada (no perfeito: δέδωκεν), é condição já presente, de posse do cristão.

O versículo continua reafirmando esta realidade: “e o somos!”. “Ser chamado” filho de Deus não significa um título externo à pessoa, mas é um modo de expressar o que a pessoa é. Ressoa aqui o Batismo, o nascimento da água e do Espírito, que confere uma nova forma de existência (Jo 3,5-6). A consequência é a disparidade entre o “mundo” e o cristão. O “mundo” (κόσμος) não “conhece” os fiéis: eles não lhe pertencem (Jo 15,19; 1Jo 3,13). Conhecer implica profunda comunhão e por isso, no evangelho joanino, é primeiramente reservado só a Deus, à relação entre o Pai e o Filho (Jo 10,15; 17,25). Este conhecimento, porém, existe também entre Jesus e os “seus” (Jo 10,27) como conhecimento mútuo³⁹. A distância entre os fiéis e o mundo caminha na mesma linha da distância entre o mundo e Deus: o mundo não conhece o Pai (Jo 17,25) e, assim, não conhece os fiéis, pois estes são “filhos de Deus”.

³⁸ O artigo de mostra como o texto de 1Jo 3,2 apresenta as bases sobre as quais se estabelece a esperança de comunhão com Deus para além da morte: BAUR, J., Die christliche Hoffnung über den Tod hinaus, p. 269-275.

³⁹ De modo oposto à revelação do Filho, a 1Jo fala da proximidade entre o mundo e os falsos profetas (1Jo 4,5).

O v.2 apresenta, a um tempo, a continuidade e a tensão entre o presente (νῦν) e o futuro (οὐπω: ainda não) quanto à realidade da filiação divina do cristão. Há uma continuidade enquanto o que “somos” continuará no que “seremos”; a tensão se dá porque haverá uma “manifestação” que implicará a transformação do que somos. Tal manifestação conferirá aos fiéis a semelhança com Deus.

O termo “semelhante” (ὅμοιος) pode significar também “igual”; pelo contexto, porém, essa acepção é afastada, pois não só os escritos joaninos mas todo o Novo Testamento desconhece absolutamente a igualdade do fiel a Deus. Mesmo se o Quarto Evangelho fala da íntima união com Deus (Jo 14,23), somente Jesus é igual a Ele. Com efeito, a acusação de Jesus se ter feito igual (ἴσος) a Deus (Jo 5,18) é exatamente o motivo de ele ser reprovado pelos judeus.

Poder-se-ia perguntar se a semelhança é devida à contemplação ou se a contemplação é derivada da semelhança. Certamente as duas realidades estão interligadas; contudo, o texto coloca a visão como base, de sorte que é-se semelhante porque se contempla a Deus. Por Deus revelar sua santíssima essência – “como Ele é” –, o fiel será transformado.

A tensão entre o “já somos” e o “ainda não se manifestou o que seremos” se dá numa proporção, segundo a qual o futuro levará a um “mais”. A distinção se dá entre o ser já agora filho e o ser semelhante. A literatura joanina distingue claramente entre a filiação dos fiéis e a filiação única de Jesus. Somente para Jesus é usado o termo υἱός; para os cristãos, o termo usado é τέκνον. Essa distinção talvez permita mais bem compreender a “semelhança” de que fala 1Jo 3,2. Em que sentido?

Em 1Jo 2,28, menciona-se a parusia do Filho – o agente, desde o v.25, é claramente Jesus (Jo 5,24; 6,40.68; 17,2) – com o mesmo verbo usado em 3,2 (φανερόω). Neste último, o futuro escatológico é marcado pela manifestação do Pai. De fato, como no v.1 a referência é ao Pai, parece mais adequado reconhecer na expressão “quando (ele) se manifestar” uma referência também a Ele⁴⁰. Se tudo é posto em relação ao Pai, mas, na concepção do Quarto Evangelho, há uma íntima comunhão entre o Filho e o Pai (Jo 14,23; 14,20: “Eu estou no Pai”) e, ainda,

⁴⁰ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 199.

na história, o Filho é a mediação para a visão do Pai (“Quem me viu, viu o Pai”: Jo 14,9; “quem me vê, vê aquele que me enviou: Jo 12,45), entende-se que a parusia abrirá um acesso novo e pleno, em Cristo, ao Pai. Ou seja, enquanto o Quarto Evangelho não admite a contemplação direta do Pai nesta vida (Jo 1,18; 5,37; 6,46; 14,8-9), a 1Jo mostra que, na vida eterna, os fiéis terão acesso à visão de Deus.

Daí a progressão da filiação como τέκνον para a semelhança ao Pai. Se é sempre através de Jesus que se tem acesso ao Pai (Jo 14,6: “ninguém vai ao Pai a não ser por mim”), então, na escatologia final, a visão de Deus se dará também através dele, de modo que a contemplação de Deus implica uma assimilação à filiação do Filho único: seremos semelhantes porque mais intimamente e de modo definitivo assimilados, na nossa proporção humana e pela graça, ao Filho (υἱός). Seremos semelhantes a Deus porque participantes, de forma então plena, da filiação do Filho Unigênito. Só através dele é possível entrar na comunhão divina: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18).

O fiel não deixará de ser τέκνον, pois a filiação de Jesus continuará única, mas a “semelhança”, que sugere um novo estado ainda não realizado na história, implica uma mais estreita relação com Deus e, com isso, com o Filho, que dá acesso ao Pai.

Este pensamento respalda-se no motivo desta semelhança, que é a visão de Deus. Isto se evidencia se é considerado o cenário do Antigo Testamento, em que “ver” a Deus é um modo de expressar a íntima relação com ele. Em 1Jo, portanto, trata-se de uma estreita comunhão, a qual, pelo seu próprio conceito, implica sempre um assemelhar-se, pois é sair de si para dar espaço, em si, ao outro; com isso, constitui-se numa certa assimilação, sem perda, todavia, da própria identidade⁴¹. Comunhão implica tornar-se um sem deixar de ser si próprio; assemelhar-se ao outro permanecendo o que se é. Em outras palavras, ver a Deus significa permitir a Deus penetrar em quem o contempla, deixar sua face, sua luz, penetrar em seus olhos e, com isso, em seu eu, em sua consciência. E, recebendo a Deus, permanecer em comunhão com Ele.

⁴¹ A mesma ideia central em Gl 2,19: “Eu vivo, mas já não eu: o Cristo vive em mim”.

1Jo 3,2, colocando “como Ele é”, indica para o futuro a comunhão mais profunda, “sem véus” (1Cor 13,12)⁴². Com a união escatológica com Deus, será revelado o segredo da filiação divina dos fiéis, já presente nesta vida: sua filiação é um assemelhar-se a Deus, em Cristo, e será plena na eternidade. Patenteia-se, assim, que o futuro não é totalmente heterogêneo ao presente, mas uma continuidade, todavia com aspectos absolutamente novos, do que Deus já começa a realizar agora no fiel.

Por outro lado, contemplação e glória se correspondem. De fato, Jo 17,24 une os dois ao afirmar: “para que contemplem a minha glória” (ainda Jo 1,14). E se a glória é dom do Pai a Jesus, que a participa aos fiéis (“Eu lhes dei a glória que tu me deste”: Jo17,22), então a contemplação do Pai significa a glorificação dos fiéis, de modo que, na escatologia final, a proximidade a Deus (visão) corresponde à transfiguração, à glorificação do cristão. Contemplar a Deus “como Ele é” (καθώς ἐστίν) supõe, assim, participar da sua “glória”.

O v.3 apresenta a semelhança a Deus e a visão face a face como objeto da esperança. É um dom de Deus, de seu amor (v.1), mas exige agir, já neste mundo, em conformidade a esta meta. E por isso o texto pode dizer que o fiel “purifica-se a si mesmo” (ἀγνίζει ἑαυτόν). “Purificar” é um conceito cômico, que significa consagrar a Deus. O caminho desta vida é o de uma purificação, uma consagração da pessoa a Deus, que implica assemelhar-se a Deus, que é puro (καθώς ἐκεῖνος ἄγνός ἐστιν). O caminho para a transformação final se dá emoldurado pela esperança, pois ela é fundamentalmente orientação para o futuro. E como Jesus é o protótipo da pureza, pois nele não há pecado (1Jo 3,5), a purificação do fiel é começar a assemelhar-se a Jesus já aqui.

Conclusão

O contexto cultural e religioso do entorno de Israel oferece elementos para se compreender a rejeição, na ortodoxia israelita, das imagens de YHWH. A religião israelita, porém, desenvolveu elemen-

⁴² Esta comunhão é, ademais, um elemento fundamental da esperança escatológica cristã (Mt 5,8; 1Cor 13,12; 2Cor 5,7; Ap 22,4).

tos próprios para fundamentar tal opção: o conceito mesmo de Deus como absolutamente transcendente, de modo que nada neste mundo pode representá-lo; a ideia de sua total liberdade, que não aceita ser manipulada; a noção de sua atuação independentemente de um local ou de um objeto. Finalmente, a declaração de que YHWH é um Deus vivo e, por isso, somente o ser humano pode, de certo modo, sob certa perspectiva, ser uma representação sua.

Tais afirmações, todavia, não excluem a possibilidade de uma íntima relação de Israel com o seu Deus: esta se dá sobretudo pela palavra. Com isso, salvaguarda-se quer a proximidade de Deus – que vem ao encontro de seu povo, orienta-o e responde a seus anseios –, quer sua transcendência, pela qual Ele é Deus e não um homem (Os 11,9). A novidade da Bíblia Hebraica, nesse sentido, consiste em afirmar a possibilidade de “ver” a Deus, de entrar em comunhão com ele, sem vê-lo, isto é, por uma aproximação em que Deus permanece plenamente Deus e o homem, permanecendo plenamente homem, se torna capaz, por ser imagem de Deus, de relacionar-se com Ele.

O Novo Testamento empregará também a metáfora da “visão” para expressar a íntima comunhão com Deus e, nesse aspecto, o texto de 1Jo 3,2 ocupa lugar relevante. Sua análise evidenciou que é por livre manifestação de Deus, na consumação escatológica, que, por meio de Jesus, seu Filho Unigênito, o fiel, sendo já filho de Deus, terá sua identidade como imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26) levada ao máximo. Pelo contato com a íntima Pessoa do Pai, através de Jesus, o cristão será assimilado de forma nova à Sua filiação divina. Dessa maneira, o plano original de Deus ao criar o homem à sua imagem, como sua semelhança, chegará ao ponto para o qual tendia desde sempre. A glorificação dos fiéis, pela visão de Deus – que já agora é interpelação para uma sempre maior correspondência ao dom de amor do Pai –, não só se revelará como o cume de toda esperança cristã, mas a ultrapassará infinitamente: “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isto Deus preparou para aqueles que o amam” (1Cor 2,9).

Referências bibliográficas

ALBERTZ, Rainer. **Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos. Madrid: Trotta, 1999, v. 1.

ANDERSEN, Francis I. **Jó**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BAUR, Jörg, Die christliche Hoffnung über den Tod hinaus. **Kerygma und Dogma**, v. 66, p. 262-275, 2020.

BRAULIK, Georg. **Testament des Mose**: Das Buch Deuteronomium. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976.

COX, Dermot. **Man's Anger & God's Silence**: The Book of Job. Middlegreen: St. Paul, 1990.

CURTIS, Edward M. Idol, Idolatry. In: FREEDMAN, D.N. (Org.). **The Anchor Bibel Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 376-381, v. 3.

CURTIS, Edward M. Image of God (OT). In: FREEDMAN, D.N. (Org.). **The Anchor Bibel Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 389-39. v. 3.

GONÇALVES, Francolino. O Antigo Testamento e a sexualidade (III): trabalho apresentado na Semana de Teologia em Fátima, Portugal, no ano de 2003. Disponível em: www.triplov.com/ista/fatima_2003/francolino/francol_03.html. Acesso em: 27 de novembro de 2024.

LIMA, Maria de L. C., **Escatologia profética**: A perspectiva escatológica de Os 14,2-9. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

LORETZ, Oswald. **Ugarit und die Bibel**: Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. 2ª ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

MAIA, Tânia M.C. **Ex 33, 18-23 e Jo 1, 14-18**: um estudo intertextual na perspectiva de um diálogo semântico - teológico. Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, 2009.

MANN, Thomas W. **Deuteronomy**. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.

ODASSO, Giovanni. Santità. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (Orgs.). **Nuovo Dizionario di Teologia Biblica**. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1988, p. 119-1427.

PREUSS, Horst-Dietrich. **Theologie des Alten Testaments**. Stuttgart: Kohlhammer, 1991, v. 1.

PRITCHARD, James B. (Org.). **Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament**. Princeton: Princeton University Press, 1969.

PRITCHARD, James B. (Org.). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. 3ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RAVASI, Gianfranco. Bibbia e cultura: I. Bibbia e arte. In: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; GIRLANDA, Antonio (Orgs.). **Nuovo Dizionario di Teologia Biblica**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1988, p. 169-192.

SCHNACKENBURG, Rudolph. **Cartas de San Juan**: Versión, introducción y comentario. Barcelona: Herder, 1980.

TERRIEN, Samuel. **Jó**. São Paulo: Paulus, 1994.

De VAUX, R. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1992.

WEINFELD, Moshe. **Deuteronomy and the Deuteronomic School**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.

WILDBERGER, Hans. **Jesaja**: 1 Teilband Jesaja 1—12. 2ª ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980.

ZENGER, E. **O Deus da Bíblia**: Estudo sobre os inícios da fé em Deus no Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1989.

Capítulo IV

“YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!”: o louvor como finalidade da existência humana segundo o Sl 30 (29)

Prof. Fabio da Silveira Siqueira¹

Introdução

O Saltério é o livro por excelência da oração tanto judaica quanto cristã. Seja outrora no Templo ou atualmente no culto sinagoga, cada vez que a comunidade judaica se reúne para a oração comum, esta é permeada pelo canto dos Salmos. Imitando o Cristo que também os rezava com afinco, como fica patente no NT (Mt 26,30; Mc 15,34), o cristianismo desde a sua origem adotou como sua tal práxis de dar aos Salmos um lugar de excelência na sua oração comum. Não somente na Liturgia da Palavra eles ganham lugar de destaque, enquanto resposta da assembleia à Palavra proclamada, mas, sobretudo na Liturgia das Horas, a poesia orante de Israel emana dos lábios de todos aqueles que, não sabendo orar como convém (Rm 8,26), aceitam o doce convite de cumprir a tarefa da oração incessante (1Ts 5,17) com as palavras que o Espírito Santo inspirou para serem socorro à fraqueza do ser humano que não sabe o que dizer a Deus.

O Sl 30, considerado um cântico de ação de graças individual, apresenta a prece de alguém gravemente enfermo, que já se considera no Sheol. Diante do drama da enfermidade que o consome e dos inimigos que riem de sua sorte, considerando-o, talvez, abandonado por Deus, o salmista sente-se perturbado (v. 8). Contudo, do profundo da sua dor ele se recorda de clamar o auxílio divino. Ele grita e suplica

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>. Membro dos seguintes grupos de pesquisas: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e literatura bíblica. Projeto de pesquisa na PUC-Rio: Sacerdócio, Culto e temas correlatos no AT: aspectos históricos e teológicos.

(v. 9) questionando qual seria a vantagem que o Senhor teria com sua morte (v. 10). É nesse grito angustiante que ele exprime sua compreensão de que a finalidade última do existir humano é louvar a Deus. Segundo sua concepção, Deus não teria lucro nenhum com sua morte, uma vez que cessaria de seus lábios o louvor. Uma vez resgatado das profundezas do Sheol e alçado do abismo da sua dor, ele cumpre a finalidade do seu existir, expressa tanto nas palavras de abertura quanto de encerramento do Salmo: *Eu te exalto, ó YHWH, porque me alçaste* (Sl 30,2ab); *YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!* (Sl 30,13c).

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o Sl 30 enfocando a temática do louvor como finalidade última da existência humana. Para isto, será proposta em primeiro lugar a tradução do Salmo, com algumas notas de crítica textual e breves comentários à tradução oferecida. Em seguida, será apresentada sua estrutura e seu gênero literário, estabelecidos a partir da crítica da forma. Por fim, nas duas últimas partes do trabalho, apresenta-se o comentário ao Salmo, dando especial enfoque aos vv. 9-10 que deixam subentender a compreensão de que é louvando a Deus que o ser humano cumpre o propósito do seu existir.

1. Tradução, notas à tradução e de crítica textual

Por razões de brevidade, não serão apresentados todos os problemas de crítica textual do Salmo. O objetivo é destacar os aspectos mais discutidos pelos autores no que tange à escolha da forma textual do Sl 30 (29) usada neste trabalho. Para tal, segue-se o aparato crítico da BHS.²

1.1 Tradução

מְזֹמֵר	1a	Salmo.
שִׁיר־הַגְּבֹת הַבַּיִת	1b	Canto para a dedicação da Casa.
לְדָוִד:	1c	De Davi.
אֲרוּמְמֶךָ יְהוָה	2a	Eu te exalto, ó YHWH,
כִּי דָלִיתָנִי	2b	porque me alçaste,

² Biblia Hebraica Stuttgartensia – ora em diante referenciada apenas pela sigla BHS.

וְלֹא־שִׂמְחָתָּ אִיבֵי לִי:	2c	e não alegraste os meus inimigos às minhas custas.
יְהוָה אֱלֹהָי ³	3a	YHWH, meu Deus,
שׁוּעֵתִי אֵלֶיךָ	3b	clamei a ti,
וַתִּרְפָּאֵנִי:	3c	e me curaste.
יְהוָה הֶעֱלִיתָ מִן־שְׁאוֹל נַפְשִׁי	4a	YHWH, elevaste do Sheol minha vida,
חַיִּיתֵנִי מִיּוֹרְדֵי כּוֹר:	4b	fizeste-me reviver dentre os que descem à cova.
זַמְּרוּ לִיהוָה חֲסִידָיו	5a	Tocai para YHWH, piedosos seus,
וְהוֹדוּ לְזִכְרֵךְ קְדוֹשׁ:	5b	e louvai a memória de sua santidade.
כִּי רָגַעַו בְּאַפּוֹ	6a	Porque [ele permanece] um instante em sua ira,
חַיִּים בְּרָצוֹנִו	6b	[mas] uma vida em seu favor.
בְּעֶרֶב יְלִין זָכִי	6c	À tarde se hospeda o pranto,
וּלְבֹקֵר רָגַעַ:	6d	porém, pela manhã (há) júbilo.
וְאַנִּי אֲמַרְתִּי בְּשִׁלְוִי	7a	Mas eu havia dito em meu bem-estar:
בְּלִ־אֲמוֹט לְעוֹלָם:	7b	“Não vacilarei jamais!”
יְהוָה בְּרָצוֹנֶךָ הִעֲמַדְתָּ לְהַרְרִי עָו	8a	YHWH, em teu favor, estabeleceste para minha montanha uma força;
הִסְתַּרְתָּ פָּנֶיךָ	8b	ocultaste tua face,
הִנִּיתִי נִבְהָל:	8c	fiquei perturbado.
אֵלֶיךָ יְהוָה אֶקְרָא	9a	A ti, YHWH, grito,
וְאֶל־אֲדֹנָי אֶתְחַנֵּן:	9b	e, ao meu Senhor, suplico.
מִה־בְּצַע בְּדַמִּי	10a	Que proveito em meu sangue,
בְּרִדְתִּי אֶל־שַׁחַת	10b	em meu descer à sepultura?
הֵיזְדַּגְּ עֲפָר	10c	Louva-te o pó?
הֵנִיד אֲמַתְּךָ:	10d	Proclama [o pó] tua verdade?
שָׁמַע־יְהוָה	11a	Ouve, YHWH,

³ A segmentação aqui se deu em virtude do *'atnāh*. Nos demais segmentos, os vocativos foram deixados junto às suas respectivas formas verbais. Note-se que é a mesma exclamação que se encontra no final do v. 13c.

וְהִצַּנֵּנִי	11b	e tem piedade de mim.
יְהוָה הִגִּיד-עֲנֹר לִי:	11c	YHWH, sê um auxílio para mim.
הִפַּכְתָּ מִסִּפְדִּי לְמִקְהוֹל	12a	Converteste meu luto em dança;
לִי פִתְחַת שָׂקִי	12b	quanto a mim, tiraste minha veste de luto,
וְתִאֲזַנְנִי שִׂמְחָה:	12c	e me cingiste de alegria.
לְמַעַן וְזַמְרַתְךָ כְּבוֹד	13a	Por isso, [se] tocará para ti: Glória!
וְלֹא יִלָּם	13b	E não se calará.
יְהוָה אֱלֹהֵי לְעוֹלָם אֲדַבֵּר:	13c	YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!

1.2 Notas à tradução e de crítica textual

V. 4b: A BHS apresenta na Massorah o Qerê - מִרְדִּי - preposição מן + participio presente da raiz ירד. O *ketib* deve ter influenciado a forma do texto encontrada, segundo o aparato da BHS, em muitos manuscritos hebraicos (com *holem* pleno) e que é a testemunhada na LXX, no Targum e na Síriaca: מִיִּרְדִּי.

V. 6: Versículo de tradução bastante discutida. Literalmente, poderia ser assim traduzido: “Porque um instante em sua ira; uma vida em seu favor”. A LXX leu o texto hebraico da seguinte forma: ὅτι ὀργὴ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ καὶ ζωὴ ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ. Como se pode notar, a LXX leu o termo “instante” como “cólera, ira”. Faz mais sentido entender os termos “instante” e “vida” como referenciais temporais para indicar a brevidade da ira divina em relação à duração eterna do seu favor. Foram acrescentadas à tradução do texto, ainda que entre colchetes, tanto a expressão “ele permanece”, quanto a conjunção adversativa “mas”, esta última com a finalidade de se demarcar o paradoxo estabelecido entre os segmentos 6a e 6b.⁵ Há quem sugira a tradução: “Porque sua ira é por um instante, a sua bondade uma vida”. Contudo, tal forma de traduzir o versículo parece não considerar a preposição כּ que se encontra tanto diante da

⁴Note-se a invocação idêntica constante em 3a.

⁵MONTI, L., I Salmi, p. 365.

expressão “sua ira” como diante da expressão “seu favor”.⁶ A tradução aqui adotada aproxima-se da proposta por Zenger e Weiser.⁷

V. 8a: Frase de difícil compreensão e que gera múltiplas traduções. Há quem sugira que se emende o verbo מָצַד , lendo-o na primeira pessoa do singular: *me estabeleceste sobre uma sólida montanha*.⁸ Contudo, tal tradução não encontra apoio no texto hebraico. O uso da expressão τῷ κάλλει μου na LXX faz pensar, conforme indica a BHS, por meio da técnica da retroversão, que, ao invés de ler a expressão להררי o tradutor tenha lido להדררי , confundindo o primeiro ר com um ד e compreendendo que se trataria não termo “montanha” (הַר), mas sim do termo “honra, dignidade, majestade” (הַדָּר).

V. 9b: A Siríaca e o Targum, por assimilação ao contexto, acrescentam o sufixo de 2ms à preposição לָ , em analogia com o que ocorre no v. 9a. Pelo princípio da *lectio brevior*, admite-se o Texto Leningradense.⁹ A LXX, por sua vez, traduz como τὸν θεόν μου a expressão נְדָןִי . Pode ser influência de 3a. Ainda sobre este segmento, a BHS faz notar que os fragmentos da Guenizá do Cairo, bem como muitos manuscritos hebraicos (+ de 20), trazem o tetragrama sagrado em lugar de נְדָןִי . Essa última variante também é uma assimilação ao contexto, tentando harmonizar o versículo e mantendo o tetragrama em seus dois membros, 9a e 9b. O princípio da *lectio difficilior* nos leva a concordar com o TL.

V. 10c: A raiz יָדָה em 10c e a raiz נָדַד costumam aparecer no Hiphil. O sentido básico da raiz יָדָה é “reconhecer”. Em se tratando de uma pessoa, implica em reconhecer suas qualidades, os benefícios que fez a alguém ou suas culpas. Quando se trata de reconhecer as qualidades ou boas ações de alguém pode ter

⁶ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 545.

⁷ ZENGER, E., *I Salmi*, p. 79; WEISER, A., *I Salmi*: 1 – 60, p. 277.

⁸ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 842; KRAUS, H.-J., *Los Salmos*: Sal 1-59, p. 539-540: “*Por tu favor fui posto sobre sólidas montañas*”.

⁹ Ora em diante, a expressão “Texto Leningradense” será abreviada apenas como TL.

sentido de “louvar, exaltar, elogiar”.¹⁰ Isso implica, obviamente, nesse último caso, o campo da fala, por meio da qual se “exalta” ou “elogia” alguém. Tal uso, aproxima o sentido da raiz הלל de 10c ao sentido da raiz גלל de 10d, verbo propriamente de linguagem e com uma ampla gama de significados. Dentre estes, destaca-se o sentido de “proclamar”.¹¹

V. 13a: Esse versículo é de difícil tradução. A BHS aponta a tradução feita pela siríaca, a qual considera o verbo na primeira pessoa do singular: “*Tocarei para ti...*”. Tal alteração deve ter sido feita para se tornar o texto mais fácil de ser compreendido, uma vez que o salmo se articula normalmente em primeira pessoa e a aclamação final constante no Texto Leningradense, em terceira pessoa, destoa de todo restante. Contudo, não há testemunhos textuais hebraicos que confirmem tal opção, e a LXX, com a forma $\psi\acute{\alpha}\lambda\eta$, confirma, ao menos no que tange à pessoa verbal, a forma impessoal¹². A mesma LXX, contudo, parece ter tentado explicar o sentido do termo “glória” constante no final do segmento, traduzindo-o como se tivesse o sufixo de primeira pessoa singular: “*Salmodie para ti a minha glória!*” Transformando o termo “glória” em sujeito e indicando que se trata da “glória” do orante, a LXX se esforça por explicitar o sentido ao texto.

Monti conserva o verbo na forma como se encontra no texto hebraico e, como faz a LXX, compreende o termo “glória” como sujeito: *perché la gloria inneggi a te*.¹³ Contudo, a solução apresentada na recente versão de Paulinas é muito plausível.¹⁴ O termo “Glória” seria propriamente o que “se canta, toca ou salmodia” para YHWH. Por isso, seguiu-se essa tradução. A tradução proposta por Monti não explica o que seria essa “glória” que canta a YHWH. Em nota, o autor esclarece que o termo קָבוֹד poderia ser entendido como “íntimo”. A confirmação desse sentido, todavia, demandaria um estudo mais aprofundado do termo na BH, o que foge ao propósito deste estudo. Pode ser, contudo,

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 268.

¹¹ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 417.

¹² Terceira pessoa masculino singular do subjuntivo aoristo do verbo $\psi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$.

¹³ MONTI, L., I Salmi, p. 366.

¹⁴ Bíblia, português, p. 70.

que tal compreensão seja plausível, uma vez que a LXX traduz o segmento como “*Salmodie para ti a minha glória!*”: é possível que a LXX tenha entendido o termo como se referindo ao íntimo do orante. Mas, reafirma-se que a compreensão adotada por Paulinas em sua recente edição parece mais plausível, uma vez que, no conjunto dos Salmos, o termo כָּבוֹד refere-se normalmente a YHWH: note-se, por exemplo, o Sl 29,9 que afirma que, no Templo, tudo grita “Glória” (וַיִּבְהַקְלוּ כָּלֹּ אֲמַר כָּבוֹד).

Capítulo
IV

2. O texto e sua organização: crítica da forma, estrutura e gênero literário

Depois do v. 1 que lhe serve de introdução, o Sl 30 possui, no v. 2, um conjunto de orações verbais. Enquanto em 2a encontra-se a forma Yiqtol do verbo רָוַם, em 2b e 2c encontram-se formas verbais em Qatal. Em 2a, a tradução pelo presente encaixa-se bem, pois o Yiqtol está em relação com o Qatal, que é utilizado para descrever o motivo pelo qual o salmista está a exaltar YHWH no presente.

As duas primeiras raízes verbais evocam a ideia de exaltação, soerguimento (2a: 2 ; דָּלָה : בָּרוּם; דָּלָה). Observa-se um paralelismo entre estes dois segmentos: de um lado, a exaltação de YHWH; de outro, o soerguimento do salmista pelo poder de YHWH. O v. 2 é concluído com um verbo de júbilo, o verbo “alegrar/alegrar-se” (שָׂמַח), também no Qatal, mas numa oração introduzida por uma partícula negativa.

Os vv. 3 e 4 aparecem unidos tanto do ponto de vista temático quanto linguístico. Depois de uma oração nominal, destacada do restante do versículo pelo uso do *'atnāh* (3a), segue-se uma série de orações predominantemente verbais (3b; 3c; 4b), com alternância entre as formas Qatal e Wayyiqtol. O uso de tais formas se justifica porque o salmista vai detalhar o que ele já acenou em 2b como tendo sido a experiência de ser “alçado” por Deus. O v. 3b expressa a ação do salmista e, em 3c, indica-se a ação de YHWH – “me curaste”. Outro verbo com ideia de elevação, soerguimento, é utilizado em 4a – עָלָה – mantendo-se assim tanto uma diversificação de termos, quanto uma unidade de significado nos vv. 2-5. A afirmação de 4a é, de certo modo, repetida em 4b: *elevaste do Sheol minha vida /*

fizeste-me reviver dentre os que descem à cova. Os termos “Sheol” e “cova” remetem à ideia de morte. “Elevar”, “reviver”, por sua vez, estão em sintonia com o verbo “alçar” de 2b. A grandiosidade da ação de YHWH em relação ao drama sofrido pelo salmista é marcada pelo uso das raízes verbais antônimas “subir/elevar” (4a: עלה) e “descer” (4b: ירד). Nota-se a assonância produzida pelos sufixos de primeira pessoa singular aglutinados quer aos verbos em 3c e 4b, quer ao substantivo נפש em 4a. O paralelismo entre os vv. 4a e 4b é reforçado pelo uso da preposição מן utilizada tanto junto ao termo מְיֹרְדֵי בֹרַשׁ quanto junto à expressão מְיֹרְדֵי בֹרַשׁ.

O v. 5 destaca-se do conjunto anterior pelo uso do imperativo. O orante que até então dirigia suas palavras a YHWH, agora se dirige a um grupo classificado como os “piedosos”. Os verbos “tocar” (זמר) e “louvar” (ידה) também aparecem na conclusão do Salmo (13a.13c). Estas duas raízes utilizadas no v. 5 conectam-se, por assim dizer, com o v. 2 e a raiz do verbo “exaltar” (רום). O sentido próprio de רום é fazer crescer alguma coisa, ou colocá-la no alto. O sentido figurado, por sua vez, pode ser exaltar, louvar, e costuma ser usado em paralelo com a raiz ידה: Sl 118,28; Is 25,1.

A preposição כִּי conecta o v. 6 ao v. 5, explicitando o motivo pelo qual os “piedosos” devem louvar a Deus junto com o salmista. São quatro segmentos, com três orações nominais (6a.6b.6d) e uma oração nominal complexa (6c). O motivo pelo qual YHWH deve ser louvado vem apresentado por dois binômios: “ira” (אף) e “favor” (6 – רצון).6b; “pranto” (בכי) e “júbilo” (6 – רנה).6d. Em 6a e 6b o uso dos termos “instante” (רגע) e “vida” (חי) ao lado de “ira” (אף) e “favor” (רצון) tornam mais evidente o motivo da ação de graças: a “ira” divina dura quase nada, um instante; o “favor” divino, por sua vez, uma vida inteira. Os termos “tarde” (ערב) e “manhã”, por sua vez, ao lado de “pranto” (בכי) e “júbilo” (רנה) em 6c e 6d demonstram que a dor é sempre passageira e que ela é sucedida pela alegria, pelo júbilo, assim como a tarde/noite é sucedida pelo alvorecer. Note-se o recurso à aliteração pelo uso repetido – cinco vezes – da letra ב no versículo.

Os vv. 2-6 constituem, pois, a primeira parte do Salmo. O v. 2 apresenta a ação de graças inicial e pessoal do orante. Em seguida, nos vv. 3-4, o salmista desenvolve, ainda que muito brevemente, o

motivo da ação de graças já acenado em 2d. Depois de apresentar sua ação, ele apresenta a ação de YHWH em três etapas:

3b: Clamei a ti

3c: e me curaste

4a: elevaste do Sheol minha vida

4b: fizeste-me reviver dentre os que descem à cova

Por fim, os vv. 5-6 concluem a primeira parte do salmo com o duplo imperativo dos verbos “tocar” (זמר) e “celebrar” (הדה), no v. 5, e com a motivação para o louvor no v. 6, esta introduzida pela partícula וּ. Assim, o salmista convida os presentes a se unirem à sua ação de graças individual, que torna-se “memória” (5b) da santidade de YHWH.

Capítulo
IV

O v. 7 abre a segunda parte do salmo.¹⁵ O pronome pessoal de 1ps precedido do *waw adversativum* marca uma contraposição: o salmista vai narrar a sua situação favorável, seguida do drama que viveu e da salvação que experimentou. Os vv. 7 e 8 trazem uma sucessão de verbos no Qatal, com o Yiqtol de 7b traduzido pelo futuro, porque é a indicação do que afirmava o salmista em tempos de bonança: “*Não vacilarei jamais!*” Depois de narrar o que era, por assim dizer, sua postura confiante em tempos de bonança (7b), o salmista descreve no v. 8 a sua passagem da ventura (8a) para a desventura (8b.8c). O termo “favor” de 6b é retomado, indicando o tempo em que tudo ia bem para o orante. Em seguida, o tema da provação é introduzido pela ideia de que YHWH “ocultou” sua face.

Os vv. 9-10 exprimem qual foi a atitude do salmista diante do sofrimento. As formas verbais, contudo, são predominantemente em Yiqtol (9a.9b.10c.10d). Do ponto de vista da forma, o Yiqtol confere uma moldura aos vv. 9-10, pois se repete em 9a.9b e 10c.10d – as orações constantes em 10a e 10b são orações nominais. O uso do Yiqtol em 10c e 10d se justifica porque são afirmações de validade geral com finalidade retórica. Segundo Niccacci, é possível que se use tal forma verbal neste tipo de oração.¹⁶ Weiser, por sua vez, justifica o uso do duplo Yiqtol em 9a.9b como sendo

¹⁵ ZENGER, E., I Salmi, p. 80.

¹⁶ NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 105-107; SIQUEIRA, F. S., A crítica profética ao culto do Segundo Templo, p. 43.

indicativo de uma oração que se repete continuamente.¹⁷ É possível, também, que o Yiqtol se justifique pelo fato de que sua oração foi posterior à experiência de sentir-se perturbado, apresentada no v. 8 com o Qatal. A tradução pelo presente, todavia, parece oportuna em função tanto do imperativo constante no v. 11, quanto da função comunicativa dos vv. 9-11, que é transmitir qual fora a oração do salmista em sua angústia.

O vocabulário do v. 9 pertence ao campo semântico da súplica: “gritar” (vide o “clamar” de 3b); “suplicar”. O drama da morte próxima, já acenado em 2b e claramente expresso em 4a (Sheol) e 4b (cova), é retomado em 10a e 10b pelos termos “sangue” e “sepultura”. A pergunta do salmista é pelo “proveito” que haveria em sua morte. O sentido desta pergunta de 10a e 10b é elucidado pelas duas outras perguntas de 10c e 10d, iniciadas respectivamente com o verbo “louvar” (הַלֵּל), retomado de 5a, e o verbo “proclamar” (נִגַּן). A repetição da raiz הָלַל corrobora que o tema do louvor confere unidade ao salmo (5b; 10c; 13c). O argumento por assim dizer do salmista para que Deus o cure está posto aqui: morto, ninguém louva a Deus e nem proclama a sua verdade. O v. 11, com uma sucessão de três imperativos, encerra o quadro dos vv. 9-11 onde o salmista reporta quais foram as palavras do seu “grito” (v. 9a). Sucedem-se os verbos “ouvir”, “ter piedade”, “ser auxílio”. O tetragrama sagrado se destaca no v. 11, estando no final de 11a e no início de 11c.

Depois de explicitar as palavras de sua oração, o salmista canta de forma jubilosa a salvação recebida, retomando o que já antes fora expresso em 2b.4a.4b. A forma Qatal domina todo o v.12, tendo em vista que se trata de uma descrição de algo passado, como ocorre em outras partes do salmo. Os binômios “luto” (מִלּוּט) e “dança” (מִחֻלָּה); “veste de luto” (בִּשְׂמֹנֶת) e “[veste de] alegria” (בִּשְׂמֵחָה) marcam o versículo. Assim como em 3b-4b, são descritas três ações de YHWH em resposta à tríplice súplica do salmista (11a-11c):

- 12a: Converteste meu luto em dança
- 12b: Descingiste minha veste de luto
- 12c: Me cingiste de alegria

¹⁷ WEISER, A., I Salmi: 1 – 60, p. 283.

A conjunção לְמַעַן une o v. 13 ao v. 12, concluindo o salmo. Há uma sucessão de três frases em Yiqtol, descrevendo o louvor que deverá ser tributado a YHWH. São retomadas as raízes verbais dos verbos “tocar” (זמר) e “celebrar” (דה) constantes no v. 5.

A partir da crítica da forma, pode-se estabelecer a seguinte estrutura para o Salmo:¹⁸

v. 1: Título

vv. 2-6: primeira parte – Louvor a Deus que ergue o homem do Sheol

v. 2: Louvor inicial do salmista

vv. 3-4: Cura como resgate do Sheol

v. 3: A experiência da cura

v. 4: Cura como resgate do Sheol

vv. 5-6: Convite para o louvor comunitário

v. 5: Convite aos piedosos para o louvor

v. 6: Motivação para o louvor

vv. 7-13: segunda parte – Passagem do bem-estar para a desventura e nova proclamação do louvor divino

vv. 7-8: Passagem do bem-estar para a desventura

v. 7a-8a: A confiança em tempo de bem-estar

v. 8b-8c: A situação de desventura

vv. 9-11: A súplica na desventura

v. 9: A descrição da súplica: *grito* (9a); *suplico* (9b)

v. 10: O louvor como finalidade da existência humana

v. 10a-10b: Pergunta retórica sobre o “proveito” na morte

v. 10c-10d: O pó não louva e nem proclama a verdade de Deus

v. 11: Súplica do salmista: o grito descrito no v. 9 é explicitado

vv. 12-13: A situação nova e a proclamação do louvor divino

v. 12: O luto transformado em alegria

v. 13: A proclamação do louvor divino

O gênero literário é o da “ação de graças individual”,¹⁹ que comporta normalmente os seguintes elementos: convite ao louvor; relato da infelicidade passada e da salvação experimentada; louvor; fór-

¹⁸ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 547.

¹⁹ KRAUS, H.-J., *Los Salmos*, p. 541; RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 547; MONTI, L., *I Salmi*, p. 367; ZENGER, E., *I Salmi*, p. 80; WEISER, A., *I Salmi*: 1 – 60, p. 278.

mula de ofertório – anúncio de um sacrifício; pedido de bênção; elementos hínicos.²⁰ Os mais importantes desses elementos podem ser encontrados no Salmo 30: na primeira parte do salmo consta tanto o louvor pessoal do salmista (v. 2), quando o convite ao louvor comunitário (vv. 5-6); no final do salmo, particularmente no v. 13, há uma nova proclamação do louvor divino; o relato da infelicidade passada e da salvação prometida ocupa toda a segunda parte do salmo onde, nos vv. 7-13, o salmista fala primeiro de sua situação de bem-estar (v. 7a-8a), passando depois para o relato tanto de sua desventura (8b-8c) quanto da transformação da situação aflitiva em situação de alegria (v. 12), como resposta de Deus ao seu grito por socorro (vv. 3.9-11). A crítica da forma também manifestou a unidade do Salmo. A retomada de termos, expressões e, sobretudo, a permanência do mesmo tema, demonstram que se trata de uma unidade literária e, ao que tudo indica, também redacional. Tal unidade aparece também em nível estilístico, tendo em vista que o texto é marcado por antíteses desde seu início até sua conclusão: v. 4 – descer à cova / ser elevado do Sheol; v. 6ab – ira por um instante / favor por toda a vida; v. 6cd – tarde e pranto / manhã e júbilo; vv. 4.8 – Sheol e cova / montanha; vv. 8.10 – confiança em não vacilar / descida à sepultura; v. 12 – luto e dança / veste de luto e ‘veste’ de alegria.²¹

3. Louvor a Deus que ergue o homem do Sheol: o horizonte dos vv. 1-6

O v. 1 é o título do Salmo. Normalmente entende-se que a dedicação à qual o título faz referência é aquela ocorrida na época dos Macabeus.²² Chama atenção dos estudiosos do Salmo como um canto de ação de graças individual tornou-se uma peça litúrgica a ser utilizada na celebração da dedicação do Templo. Tal questão será abordada mais adiante, quando for tratada a segunda parte do Salmo.

²⁰ ASENSIO, V. M., *Sapienciais*, p. 283-314.

²¹ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 549; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 452-453.

²² KRAUS, H.-J., *Los Salmos*, p. 541-542; RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 548; SALESKA, T. E., *Psalms 1 – 50*, p. 492; GILLINGHAM, S., *Psalms Through the Centuries*, p. 187.

Na primeira parte deste “canto” predomina o tema do louvor a Deus que ergue o homem do Sheol. Antes de tratar mais detidamente da situação calamitosa que experimentou, o orante por detrás do Salmo prorrompe num louvor pessoal (v. 2) que se torna convite ao louvor comunitário (v. 5). O v. 2a abre-se com a raiz רום, que possui o sentido básico (Qal) de “ser alto”, “ser excelso”, “ser elevado”. No Polel,²³ conforme ocorre no salmo, possui o sentido de “exaltar”, “enaltecer”. No Saltério, essa raiz costuma ter como objeto tanto Deus quanto o ser humano. Deus “exalta” o homem frente seus inimigos (Sl 18,49) e o homem, por sua vez, “exalta” a Deus, reconhece que Ele é excelso, soberano e único, ao experimentar sua ação salvadora (Sl 18,47).²⁴ Neste segmento ocorre pela primeira vez o tetragrama sagrado (YHWH). Ele aparece nove vezes no decorrer do Salmo, sempre no discurso direto, exprimindo o diálogo vívido que se estabelece entre Deus e o orante. Somente uma vez ele é utilizado de forma indireta – v. 5a.

O motivo da exaltação é indicado em 2b, introduzido pela partícula כִּי. Neste segmento é utilizada a raiz verbal להל. Seu sentido primeiro é “tirar água” e é assim utilizada em Ex 2,16.19.²⁵ No contexto do salmo indica a ação de “erguer”, “alçar” alguém ou alguma coisa. Como um balde é erguido do fundo do poço, assim também o orante reconhece que foi erguido de sua situação de sofrimento.²⁶ Com essa primeira metáfora, tem início um imaginário de descida e soerguimento que vai prevalecer no decorrer do Salmo. A metáfora do poço é tão forte, que Alberto Mello afirma: “*Quanto più profonda è la fossa in cui siamo intrapollati, tanto più è profondo il rendimento di razie per la liberazione, sempre inattesa e miracolosa.*”²⁷ O salmista exalta a Deus, reconhece que Deus é excelso, o “coloca no alto” por assim dizer, porque antes Deus o “alçou”, o “colocou

²³ STÄHLI, H.-P., רום, p. 957: No polel, tendo Deus como sujeito, a raiz encontra-se sobretudo nas formas hínicas.

²⁴ STÄHLI, H.-P., רום, p. 956.

²⁵ RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 552. Comentando esta passagem do Êxodo, Dozeman afirma que, ainda que a expressão “tirar água” não seja a mesma utilizada em Ex 2,10, pois lá se utilizou a raiz מָשַׁח, assonante com o nome de מִשְׁחָה, o imaginário da cena descrita em Ex 2,16ss faria aceno à experiência de salvação, de livramento da morte experimentada por Moisés. Ao retirar água do poço para as filhas de Ragüel e livrá-las do perigo de morte, ele estaria repetindo em favor delas o que lhe fora feito pela filha do Faraó. DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 90.

²⁶ KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 542.

²⁷ MELLO, A., I Salmi: un libro per pregare, p. 83.

no alto”, a salvo. A justificativa do louvor em 2b demonstra que a ação de graças é reconhecimento da ação prévia de Deus. O louvor é, pois, fruto da memória, tema que será retomado em 5b.

A proclamação do louvor antes que seja anunciada de modo mais detalhado a situação de sofrimento da qual foi liberto o orante, corresponde, segundo Monti, à reação natural do ser humano. De fato, depois da libertação experimentada, o louvor que é fruto da sensação de ter sido colocado em segurança outra vez, precede a narrativa detalhada do que se viveu. Só depois de expressar sua gratidão a Deus, é que alguém se põe a refletir e a falar em detalhes a respeito da salvação experimentada e do drama que a antecedeu.²⁸

A menção aos inimigos encerra o v. 2, deixando patente a dupla experiência de dor que faz o salmista.²⁹ De um lado, uma ameaça mortal, provavelmente uma grave enfermidade que o faz sentir-se como quem desce ao Sheol. De outro lado, os inimigos que se alegram com sua sorte. Atribuindo, talvez, seu sofrimento a uma culpa pessoal, estes se regozijam diante do seu iminente fim e do rompimento da sua relação com o Senhor.³⁰ Deus realiza, pois, em prol do orante, um bem que redundará em outro: o cura e, assim, o exalta diante daqueles que o humilhavam.

O v. 3 inicia com uma invocação que demonstra a estreita relação que existe entre Deus e o orante, pois ele o chama “YHWH, meu Deus”. Logo em seguida, esclarece-se que a ação salvífica é resposta à oração do salmista. Em 3b se afirma que o salmista “clamou” a YHWH e Ele, então, o curou. Utiliza-se a raiz שׁוּע que ocorre 9x dentro do saltério,³¹ indicando sempre a ação de clamar ou gritar a YHWH diante de experiências negativas, buscando seu auxílio e salvação.³² Apenas uma vez se diz que alguém grita a YHWH e ele não escuta – Sl 18,42 – mas trata-se aqui dos inimigos do orante. Na perspectiva do livro dos salmos, YHWH sempre ouve os que clamam por Ele em seu sofrimento.

²⁸ MONTI, L., I Salmi, p. 367-368.

²⁹ ZENGER, E., I Salmi, p. 82.

³⁰ KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 542.

³¹ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1417.

³² HAUSMANN, J., שׁוּע, p. 533.

O uso da raiz רפא, em 3c, indica que a situação dramática enfrentada pelo orante é uma enfermidade, com certeza grave, que o faz sentir-se já no Sheol e na cova, como vem indicado no v. 4. Neste versículo continua o paralelo entre rebaixamento e soerguimento através do uso dos termos “Sheol” (שְׁאוֹל); “descer” (יָרַד); “cova/sepultura” (בְּוֹר); “elevar” (עָלָה); “fazer reviver” (חִיָּה). Das cinco diferentes designações de morte³³ que o Salmo contém, duas estão no v. 4: Sheol e cova; as outras três estão no v. 10: sangue, sepultura e pó. Esse rico e doloroso imaginário metafórico que o orante utiliza para descrever seu sofrimento indica qual seja sua condição psíquica, ou seja, o quanto o sofrimento o fazia sentir-se sem saída e distante da salvação.³⁴ Diante deste quadro, o destaque, nos dois segmentos do v. 4, está posto na ação de YHWH que “eleva do Sheol” (4a) e “faz reviver” (4b) aquele que a Ele suplica, tendo em vista que os verbos são colocados sempre no início dos segmentos. A ideia de se estar no Sheol, lugar subterrâneo e profundo, ou mesmo na sepultura, esclarece também o sentido da raiz לָלַחַם de 2b. É como se, do fundo do povo, do Sheol ou da sepultura, o orante conseguisse erguer seu rosto e contemplar seu Salvador que o alça em direção à vida e, sobretudo, em direção a Ele.³⁵

O imaginário é tão contundente, que cria uma metáfora capaz de ser aplicada a qualquer situação de sofrimento que o ser humano possa experimentar. Assim se exprime Kraus:

“habrá que tener en cuenta que el salmo no describe la suerte de un individuo, sino que sirvió de formulario para quienes experimentaron una salvación correspondiente a estas amplias expresiones de oración y de acción de gracias, y ahora dan gracias a Yahvé en el recinto del santuario. En este formulario podían tener cabida no pocos infortunios de la vida. Y en él se reconocía y describía la profundidad de la desgracia y se confesaba la gratitud por la salvación experimentada.”³⁶

³³ Note-se que o salmista nunca utiliza o substantivo “morte” (מָוֶת) que ocorre mais de 20x no Salterio. Contudo, as metáforas das quais se utiliza exprimem ainda de modo mais vivo esse doloroso mistério com o qual o ser humano tem que se defrontar.

³⁴ MONTI, L., I Salmi, p. 368-369.

³⁵ Ainda que a palavra “poço” não apareça no Salmo, o verbo לָלַחַם e seu uso na BH a deixam subentendida. Cria-se, assim, um imaginário formado por uma tríade: poço, Sheol, sepultura.

³⁶ KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 543.

A primeira parte do Salmo é encerrada com o convite para o louvor comunitário (v. 5) e sua justificativa, introduzida pela partícula כִּי (v. 6). No v. 5 aparecem as raízes זמר e ידה que reaparecerão juntas no v. 13. Enquanto no Qal a raiz זמר significa “podar”, e com esse sentido é utilizada nas poucas vezes em que ocorre fora do saltério (Lv 25,4), no Piel pode significar “dedilhar cordas, fazer música, tocar” e é esse o seu sentido dentro do Saltério, onde se registra sua maior ocorrência.³⁷ Dela provém o termo מְזַמֵּר que serve de título não somente para o Sl 30, mas também para tantos outros dentro do Saltério. Do ponto de vista semântico-teológico, o termo põe ênfase na alegria que deve ser transmitida por meio do canto. Alegria esta que é fruto tanto do reconhecimento das ações salvíficas de YHWH (Sl 9,12) quanto da glória que emana dele (Sl 66,2).³⁸

A raiz ידה hiphil significa “louvar, confessar, celebrar”. Segundo Westermann, tal raiz indica “a participação do indivíduo no louvor a Deus motivada por uma experiência própria”.³⁹ Tal parece ser o sentido do seu uso em 5b, onde a situação pessoal de salvação experimentada pelo orante o motiva a louvar e se torna convite a uma assembleia que deve se unir a ele, a fim de que o ato salvífico pontual de YHWH se torne “memória” de sua santidade e recordação perene do seu amor sem reservas por seu povo. Quem se percebe abençoado por Deus, deve responder bendizendo-o⁴⁰ e tal experiência não pode ser reservada somente para o indivíduo, mas deve alcançar a comunidade e é isso que o salmista pretende realizar e, de fato, realiza com o convite ao louvor comunitário. Sua experiência particular torna-se memória da “aliança” que Deus fez com seu povo.⁴¹ Segundo Weiser, *“Non è vera fede l’egoistico e individualistico tenere per sé quanto Dio dona, e persistere in un godimento personale; poiché alla fede importa in fondo sempre la causa di Dio e non quella dell’uomo.”*⁴²

Assim como explicou o motivo do seu louvor em 2b em uma oração introduzida pela partícula כִּי, no v. 6 o salmista também explica o porquê do seu convite ao louvor comunitário em um versículo

³⁷ BARTH, C., זמר, p. 91-92.

³⁸ BARTH, C., זמר, p. 98.

³⁹ WESTERMANN, C., ידה, p. 935-936.

⁴⁰ FERNANDES, L. A., A bênção e seu duplo movimento no Sl 134, p. 227.

⁴¹ RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 554.

⁴² WEISER, A., I Salmi: 1 – 60, p. 280.

bimembre introduzido pela mesma partícula. O versículo é marcado pelo recurso ao quiasmo e ao paralelismo antitético:⁴³

	בְּאֶפֶס	רָגַע	כִּי	6a
	בְּרִצּוֹנוֹ	חַיִּים		6b
בְּכִי	יְלִין	עָרַב	בְּ	6c
רִנָּה		בִּקְרָר	וְל	6d

Em 6a, o termo רָגַע indica a fugacidade do instante; em 6b, por sua vez, o termo חַיִּים indica a vida, termo aqui tomado em sentido temporal, indicando um tempo longo, o tempo de uma vida inteira.⁴⁴ Ao âmbito do “instante”, ou seja, do período de tempo que “chega repentinamente” e “que se esvai instantaneamente”,⁴⁵ está relacionada a ira de YHWH. De outro lado, ao âmbito do que é duradouro e permanente, está conectado o “favor de YHWH”. O que é duro para o ser humano enfrentar, a ira divina, isto é passageiro. Seu favor, contudo, é experimentado durante todos os instantes da vida. O termo רִצּוֹן, que pode ser traduzido como “favor, bondade, prazer” e, também, como “desejo”, significa, em suma, “aquilo o que é agradável, prazeroso”.⁴⁶ A ira de YHWH pode ser necessária e é justa, afinal ela tem caráter pedagógico e visa fazer com que o homem retorne do seu mau caminho.⁴⁷ Contudo, o que lhe agrada é manifestar seu amor. A Deus agrada sobretudo manifestar sua face, e não ocultá-la. O lamento por tal ocultamento, que é uma outra forma de referir-se à ira divina, aparece no v. 8bc.

Os segmentos 6b e 6c também iniciam com referências temporais, agora aos momentos do dia: tarde e manhã. O pranto (בְּכִי) tem seu lugar à tarde (עָרַב), mas pela manhã (בִּקְרָר) há júbilo (רִנָּה). O termo רִנָּה pode ser traduzido como “júbilo” ou “gritos de júbilo”. Segundo Kraus, na perspectiva do Sl 30 é a obra divina que determina

⁴³ Os termos que normalmente são aglutinados aos substantivos (preposições, conjunções) aqui foram separados para que se possa melhor visualizar as referências temporais.

⁴⁴ KRAUS, H.-J., *Los Salmos*, p. 543; RINGGREN, Helmer, חַיִּים, p. 332.

⁴⁵ KRONHOLM, T., רָגַע, p. 327. (TDOT XIII).

⁴⁶ BARSTAD, H. M., רִצּוֹן, p. 625.

⁴⁷ WEISER, A., *I Salmi*: 1 – 60, p. 281: A ira de Deus não é como a humana. Ela tem uma finalidade específica. Deus não se ira para destruir, mas para educar. Por isso, uma vez tendo o homem retornado do mau caminho, ele experimenta a bondade de Deus e esta sim, dura para sempre. Note-se o que afirma sobre o tema do juízo divino nos livros proféticos em: LIMA, M. L. C., *Mensageiros de Deus*, p. 122-130.

a compreensão do tempo. Ainda que o sofrimento possa ter durado um longo tempo, diante da ação salvífica de Deus ele se converte em coisa passageira, fugaz.⁴⁸ Relendo o texto à luz do NT, Ravasi o compara com Rm 8,18, onde os sofrimentos inerentes à vida nesse mundo são considerados algo pequeno, diante da glória que será manifestada em nós.⁴⁹

Ravasi aponta para o destaque que é colocado pelo salmista na ação salvífica de YHWH. A justiça divina exige que Deus haja de modo a corrigir o homem, e esse seria o sentido da “ira divina”. Contudo, nele domina a lei do amor e do perdão. Depois de corrigir o homem, agrada-lhe manifestar de modo grandioso a sua benevolência:

“Dio è giusto e come tale deve intervenire punendo; ma in lui domina la legge dell’amore e del perdono (v. 6), una legge che, secondo la rigida norma retributiva, sembra irrazionale: ‘Io sono un Dio che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione... ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni’ (Es 20,5-6). Come l’uomo è irrazionale nell’odio (Gn 5,23-24), così Dio è irrazionale nell’amore.”⁵⁰

Com o convite ao louvor comunitário e sua justificativa encerra-se a primeira parte do Sl 30 e abre-se, assim, sua segunda parte, onde o salmista detalhará melhor o seu sofrimento e quais foram as palavras de sua oração.

4. O louvor como finalidade da existência humana: o v. 10 no contexto dos vv. 7-13 e do Sl 30

A segunda parte do Salmo abre-se com uma adversativa seguida de um pronome, marcando uma contraposição. Se nos segmentos 6c e 6d o salmista manifesta uma visão madura da vida, marcada por contrastes, sabendo que dor e alegria se conjugam no existir humano⁵¹, no v. 7 ele faz referência à contraposta situação passada, onde ele se ancorava em seu bem-estar, julgando que nada de mal

⁴⁸ KRAUS, H.-J., *Los Salmos*, p. 543.

⁴⁹ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 554-555.

⁵⁰ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 548.

⁵¹ ZENGER, E., *I Salmi*, p. 83.

lhe aconteceria. É interessante que a frase que ele afirma haver dito como síntese do seu pensamento - בל־אָמוֹט לְעוֹלָם - é colocada no Sl 10,6 na boca do ímpio: בל־אָמוֹט לְדֶר נָדָר. O uso do Yiqtol em 7b parece ser devido ao desejo de expressar que esse era seu pensamento e afirmação recorrentes. Segundo Zenger, a recordação de tais palavras evoca o modo superficial com o qual o salmista conduzia sua vida em tempos de bonança, sem se dar conta de que a existência humana está sujeita a múltiplas contingências.⁵² Antes mesmo de descrever a situação de sofrimento, o salmista olha para a sua atitude diante da vida. Esta foi modificada diante da experiência da dor, como se pode perceber no v. 6.⁵³

Logo em seguida, no v. 8, utilizando a forma Qatal retomada de 7a, o autor sagrado entra em diálogo com YHWH reconhecendo que o tempo de bonança era fruto da sua bondade, do seu “favor”, termo retomado de 6b. A imagem da montanha, evocada em 8a, contrasta com a do poço, do Sheol e da cova evocadas na primeira parte do salmo. Diante do ocultamento da face de Deus, que é uma outra forma de referir-se à sua ira, o orante afirma que ficou “perturbado”. O termo assim traduzido é o particípio Niphal da raiz בהל. A “perturbação” ou “terror” indicados pelo uso desta raiz normalmente dizem respeito ao que ocorre inesperadamente, irrompendo dentro da realidade humana de modo ameaçador.⁵⁴ No caso do Sl 30, a realidade que perturba/aterroiza o orante é a proximidade da morte, devido a alguma grave enfermidade. Quando se lê esse versículo à luz do v. 6, percebe-se que não será a realidade ameaçadora que terá a última palavra. Contudo, isso o orante só pode perceber depois de sair da situação de angústia. Nesse sentido, a oração deste salmo pode servir de fortalecimento para quem passa situação semelhante. É um modo de se tentar, na oração, transcender uma visão trágica da vida, percebendo que o favor divino é muito mais duradouro que sua ira, e que o “escondimento de sua face” é sempre momentâneo.

⁵² ZENGER, E., I Salmi, p. 83: “egli reinvoca la superficialità di cui aveva dato prova quando con sicurezza affermava di aver vissuto i tempo della salute, del successo e della fortuna come qualcosa di ovvio, anzi persino come proprio merito – finché la sheol non aveva allungato le sue grinfie su di lui.

⁵³ WEISER, A., I Salmi: 1 – 60, p. 281-282.

⁵⁴ OTZEN, B., בהל, p. 4.

Retomando o Yiqtol, o salmista no v. 9 apresenta uma sua atitude constante: grito, suplico. É interessante que ele não apresenta tais atitudes no passado, valendo-se da forma Qatal, como fez no v. 8 para relatar tanto sua experiência do favor divino, quanto da sua fragilidade. Os comentários em geral não dão grande atenção a esse aspecto linguístico, mas Pode ser que o sentido se explique à luz do uso do Yiqtol em 7b: assim como o salmista ali utiliza esta forma verbal para afirmar qual era seu pensamento e fala recorrentes em tempo de bonança, agora ele se utiliza da mesma forma para indicar qual foi sua atitude constante no tempo do sofrimento. Por isso optou-se pela tradução pelo presente do indicativo.⁵⁵

Quando se olha a forma dos dois segmentos do v. 9 percebe-se que a ênfase está em YHWH. A preposição לִּאֲבֹרֶיךָ abre os dois segmentos, indicando a direção do clamor. Em 9a o orante dirige-se diretamente a YHWH – “a ti” – e, em 9b, o chama de “meu Senhor” –, expressão que recorda 3a, onde o salmista reconhece que YHWH é “seu Deus”. Os verbos “gritar” e “suplicar” estão no final dos segmentos. A raiz קרא é bastante recorrente nos Salmos. Em geral, o que grita para YHWH tem confiança de que será ouvido (Sl 17,6). A raiz חנן, por sua vez, pode significar “ter piedade, ter misericórdia”, quando é utilizada no Qal. Em 9b ela é utilizada no Hitpael com sentido de “suplicar”.

O conteúdo da súplica é descrito no v. 10. Se, por um lado, o salmista apresenta diante de Deus uma espécie de “motivo” para livrá-lo da morte, por outro tal fica patente qual seja a finalidade da vida humana na perspectiva do Salmo: o ser humano existe para louvar a Deus. Três termos no v. 10 indicam a realidade da morte: “sangue” (דָּם), “sepultura” (שְׁחַת), “pó” (עֶפֶר). Em 10b a imagem do “descer” remete ao v. 4, bem como a menção da sepultura: no v. 4 aparece o termo בֹּרַי (cova), enquanto no v. 10 aparece o termo “sepultura” (שְׁחַת). Os dois podem ser usados em paralelo, como acontece no Sl 7,16. Contudo, ao menos no saltério, percebe-se o sentido algumas vezes metafórico do termo “sepultura” (שְׁחַת): Sl 9,16. O paralelismo criado entre os termos בֹּרַי e נְשָׂאוֹל no v. 4 e entre os termos שְׁחַת e עֶפֶר

⁵⁵ WEISER, A., I salmi 1 – 60, p. 283. Weiser afirma que o uso do Yiqtol serve para indicar uma oração constante, que se repete sempre.

no v. 10 reforça a ideia da descida, da morte, do fim da existência. Tal não parece fazer sentido para o salmista e ele evoca qual seria o propósito divino nas perguntas que se encontram em 10a.10b: *Que proveito...?* Se Deus tirou o homem do pó (רֶפֶף – Gn 2,7) a fim de que ele seja o anunciador de suas maravilhas, qual seria o sentido de fazê-lo retornar precocemente ao pó? Como afirma o Sl 6,6 não há vida lúcida no Sheol. Lá o homem não se “recorda” de Deus e, por isso, não pode louvá-lo. É a mesma ideia evocada na oração do rei Ezequias (Is 38,18).

Capítulo
IV

A expressão מַה־בְּרֵכָהּ (Que proveito?) aparece somente três vezes na Bíblia Hebraica. A primeira ocorrência é em Gn 37,26, onde Judá pergunta a seus irmãos qual seria o proveito de se matar José. A segunda ocorrência é no Sl 30,10 e, a terceira, é em Ml 3,14, onde se pergunta qual seria o proveito de servir a YHWH. Os textos de Gn 37,26 e do Sl 30,10 estão mais próximos, pois em ambos se pergunta a respeito do proveito/lucro que a morte de alguém poderia trazer. No Sl 30,10, contudo, é uma pergunta dirigida diretamente a Deus, com valor retórico. Os segmentos 10c e 10d vão demonstrar que a resposta é negativa, ou seja, se o homem existe para louvar a Deus e proclamar sua verdade, Deus então não lucraria nada com a sua morte. Bem pelo contrário! Se descendo ao Sheol o homem não pode “recordar” os benefícios divinos e, em virtude disso, não pode também louvá-lo, é melhor inclusive para Deus manter o indivíduo na existência, cumprindo a finalidade para a qual fora criado. Como afirma Ravasi, “*Se l’uomo scompare prima di aver sviluppato tutte le sua potenzialità, Dio resta quase privato di qualcosa*”.⁵⁶

O paralelismo entre “proclamar a verdade de Deus” e “louvá-lo”, presente nos vv. 10c e 10d, demonstra “proclamar a verdade” de Deus é mais que reproduzir uma doutrina. É anunciar seu agir maravilhoso na criação e na história. É reconhecer que a criação ao redor do ser humano e o seu auxílio nas adversidades da vida já proclamam, por si só, seu louvor. O louvor que se lhe presta cada ser humano é mostra de sua capacidade de enxergar seu agir no mundo, é um modo eficaz de proclamar tal verdade.

⁵⁶ RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 556.

Não se quer afirmar que Deus depende do louvor humano. Contudo, o salmista parte de uma lógica: se Deus criou o homem para o louvor e este só pode ser feito pelo homem vivo, o melhor seria deixar que a criatura cumprisse durante uma vida longa a sua finalidade nesse mundo. Na perspectiva do salmo ainda não se tem consciência de uma vida lúcida após a morte, logo é a vida nesse plano que permite ao homem conhecer quem é Deus e bendizê-lo por ser Deus e, também, pelas maravilhas que Ele realiza. Em consequência, o salmista quer viver para louvar. Se ele louva pela recuperação da saúde, por ser salvo da morte, é antes porque isso lhe possibilita continuar louvando “sempre”, como ele diz na conclusão do salmo. Afinal, o louvor é a única coisa que o homem pode dar a Deus:

O único que o homem pode dar a Deus são as graças; mas essa capacidade humana de transcender-se é negada aos que descem à cova. Eles ficam sem voz singular e coral, e Deus fica sem seu louvor.⁵⁷

Mais do que demonstrar que se deve louvar pela recuperação da saúde, o salmo afirma que a saúde, a vida, está em função do louvor. O salmista não agradece simplesmente porque ficou curado, mas antes, na doença, o motivo para querer a sua cura é poder continuar louvando a Deus. Fica patente não somente seu amor pela vida, mas também pelo culto e pelo Templo, ou seja, por uma vida cujo sentido está em reconhecer quem é Deus, as maravilhas que Ele realiza e bendizê-lo por isso.⁵⁸

Pode-se afirmar, ainda, que é no louvor que o homem pode exprimir a sua experiência de ter sentido Deus próximo a ele. Ravasi recorda em seu comentário uma interpretação rabínica do Sl 30, onde se afirma que a experiência de cura foi, de certo modo, secundária. O orante clamou, em primeiro lugar, para sentir-se próximo de Deus:

“Rabbi Baruch recitava il versetto del Sal 30: O tu, Dio mio, io ho gridato a te. E lo interrompeva: Io ho solo gridato: A te! non

⁵⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 453-454.

⁵⁸ RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 556.

perché tu mi sani, ma perché io venga a te. E proseguiva: E tu mi hai sanato, ma tu hai voluto sanarmi. E di nuovo recitava il versetto: A te, Signore, io grido.”⁵⁹

Ainda que se possa afirmar que o louvor é sempre fruto da memória da ação salvífica de Deus, pode-se dizer que esse Salmo exprime mais do que o louvor por algo de específico que o crente tenha experimentado. Ele demonstra que o homem foi feito para o louvor, porque o louvor o aproxima de Deus. A memória das ações divinas é a base do louvor sim, mas não necessariamente a ação divina individual, como uma cura pessoal. O texto acima demonstra que, na interpretação posterior do Salmo, o orante entende que clama a Deus não para que Ele o cure, necessariamente, mas para que ele se sinta próximo de Deus. Se Deus também quiser curá-lo, isso é recebido como dádiva e com alegria, mas o louvor não se sustém somente se Deus age fazendo aquilo o que se quer aqui e agora. Tal visão seria uma instrumentalização de Deus e da religião. O motivo principal do louvor é a ação salvífica geral de Deus que, para um cristão, é a Páscoa de Cristo. Tendo isso diante dos olhos, ele clama e suplica, louva e bendiz, para que se sinta próximo do Deus que realiza maravilhas. Tal leitura do salmo poderia ajudar na superação de uma religião interesseira e instrumentalizadora do sagrado, onde o foco é a saúde, a prosperidade, e se louva para se receber mais. Aqui o salmista quer ficar bom sim, mas somente para poder continuar por mais tempo aquilo o que ele compreende ser a finalidade por excelência da vida humana: bendizer a Deus. Só o ser humano que louva continuamente a Deus, quer com as palavras, quer com a vida, descobre o verdadeiro significado do seu ser no mundo.⁶⁰

A partir de toda a reflexão anteriormente exposta, particularmente o que tange aos vv. 9 e 10, parece que se esclarece o título do Salmo – 1b: *Canto para a dedicação da casa* [Templo]. Assim como o Templo existe para cumprir uma finalidade específica, ser o local onde se processa o louvor divino⁶¹, assim também o ser humano

⁵⁹ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 553.

⁶⁰ A respeito do sentido do “louvor” (berakah) e de seu amplo significado na espiritualidade hebraica, destaca-se a seguinte obra: DI SANTE, C., *Liturgia Judaica*, p. 19-44.

⁶¹ Note-se a indignação de Jesus quando por haverem transformado o Templo, “casa de oração”, num “covil de ladrões” – Mt 21,13.

“existe” para louvar. A alegria pela recuperação da saúde a fim de que se possa continuar louvando a Deus e, inclusive, indo ao Templo, é a mesma que a comunidade sente diante do Templo purificado e novamente dedicado, lugar onde pública e comunitariamente o louvor divino pode se processar por meio do culto.

O v. 11, concluindo esta parte do Salmo, traz um tríplice imperativo. Depois de suplicar, o orante pede para ser ouvido e, utilizando a mesma raiz עָזַר de 9b, agora no Qal, o salmista suplica a piedade divina. Sua súplica é concluída com a invocação de Deus como seu “auxílio”. Embora funcione como um substantivo, o termo aqui encontrado é o particípio presente da raiz verbal עָזַר “ajudar”. Tal particípio é quase tão frequente na BH quanto o substantivo עֲזָרָה . A forma participial ocorre nos Salmos (10,14; 22,12; 30,11).⁶² Contudo, somente as ocorrências em 10,14; 30,11; 54,6 e 118,7 se referem diretamente a YHWH. No Sl 22,12, o salmista clama a Deus porque não tem um עָזָר . Algo semelhante se dá no Sl 72,12, onde o autor sagrado afirma que Deus liberta aqueles que não tem um עָזָר . Indiretamente acabam por também referir-se a Deus estas duas ocorrências, pois é como se no Sl 22, o orante suplicasse a Deus para que se tornasse seu עָזָר e, no Sl 72, o salmista está quase que indiretamente declarando que Deus é o עָזָר daqueles que não possuem um. No Sl 107,12 o termo também não se aplica a Deus, pois claramente trata-se da angústia que o povo sofre e da ausência de um עָזָר . Contudo, ao afirmar versículos depois (vv.13-14) que o Senhor ouviu o clamor deles e os libertou, se pode subentender que também YHWH tornou-se um עָזָר para eles. Em suma, das sete ocorrências do termo no Saltério, quatro se referem diretamente a Deus e três o apontam indiretamente como o verdadeiro *Deo Auxiliante / Adjuvante de Israel*. O termo עָזָר , por sua vez, ocorre 11x no Saltério e, nessas 11 ocorrências, sempre refere-se a Deus.⁶³

A segunda parte do Salmo é encerrada nos vv. 12-13 com a descrição da nova situação e o anúncio do louvor perene a ser tributado a YHWH. A experiência de morte se converte em momento festivo e a dor do luto é suplantada pela alegria da salvação. Diante disso, o

⁶² LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1043.

⁶³ Sl 20,3; 33,20; 70,6; 89,20; 115,9.10.11; 121,1.1; 124,8; 146,5.

ser humano pode “dançar”. Derivado do verbo דָּנָה (dançar), o termo דָּנָה de 12a ocorre 6x na BH⁶⁴ e evoca sempre a ideia de alegria e júbilo (Sl 149,3; 150,4). Em Lm 5,15, ainda que com uma terminologia diferente para indicar o luto, ocorre uma afirmação contrária à do Sl 30,12. A tragédia [exílio] significou, na perspectiva de Lm, a conversão da dança em luto. Aqui o salmista experimenta o oposto, a conversão da tragédia em ocasião de grande alegria e ação de graças. Deus despe o orante das vestes de luto e o reveste de alegria. A simbologia do vestir é bastante marcante na Escritura. Ainda que alguns autores estabeleçam um elo com o Novo Testamento, particularmente com a passagem de Lc 15,11-32⁶⁵, percebe-se que tal imaginário é significativo mesmo no AT. No âmbito do saltério, a raiz אָזַר aparece no Sl 18,33.40, indicando a ação divina que cinge/ veste de força o ser humano. No Sl 65,7 e 93,1 o termo refere-se a Deus, que está vestido de poder e de majestade. Por fim, no v. 13, de difícil tradução como já se comentou acima, o salmista sintetiza o agir de Deus na expressão לָמַעַן. Por conta de tudo o que Deus fez em seu favor e que já fora tão bem detalhado no corpo do Salmo, usando a raiz זָמַר já utilizada em 5a, ele anuncia que a Glória de Deus será “proclamada/tocada”. Com invocação idêntica à de 3a - יְהוָה אֱלֹהֵי - o Salmo é concluído, retomando a raiz יָדָה (tríplice ocorrência) e anunciando seu compromisso de louvar a Deus para sempre. Tendo recebido de novo a vida, o salmista assume com Deus o pacto de fazer com que esta cumpra sua finalidade: louvar a Deus até o fim.

Considerações Finais

A partir do estudo feito, foram apresentadas alternativas abalizadas para a tradução dos vv. 8 e 13, cujo sentido é causa de dissenso entre os estudiosos. O texto do Sl 30 apresenta-se como uma unidade, tanto do ponto de vista literário quanto redacional. Ainda que não tenha sido apresentada no texto a crítica da redação, a crítica da forma deixa patente que não há tensões aparentes que possam apontar, em princípio, para sucessivas camadas redacionais.

⁶⁴ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 777.

⁶⁵ ZENGER, E., I Salmi, p. 84.

Pertencente ao gênero literário “ação de graças individual”, o Salmo pode ser dividido em duas grandes partes que, por sua vez, apresentam uma estrutura tripartida. Na sua primeira parte, ainda que a situação pela qual se faz a ação de graças seja evocada, ela não é apresentada mais detalhadamente. Nesses primeiros versículos (vv. 2-6) predomina o tema do louvor e o rico imaginário evocado para explicitar a situação de dor que atravessava o orante ([poço]⁶⁶, Sheol, cova). É na segunda parte do texto (vv. 7-13) que o autor sagrado explicita melhor a experiência de sofrimento e, relatando quais foram as palavras da sua oração, ele deixa explícita sua compreensão acerca do sentido da vida humana: o ser humano vive para louvar a Deus (vv. 9-10). Deus não lucra com sua descida ao Sheol, porque lá ninguém O louva. Este é seu argumento, no meio de sua dor, enquanto suplica que o Senhor lhe devolva a vida. Tal modo de sentir e de exprimir-se encontra-se, também, em outros textos do AT, como a oração do rei Ezequias (Is 38,18) e o Sl 6.

Chama atenção o título que o Salmo recebe, com sua referência à dedicação do Templo. Como uma ação de graças individual pela recuperação da saúde, proferida numa celebração comunitária (v. 5), se torna um salmo utilizado na liturgia da dedicação do Templo? O NT apresenta a analogia entre Templo e corpo, uma vez que afirma que o cristão é Templo do Espírito Santo (2Cor 6,16). Contudo, como pensar isso no contexto do AT? Parece verossímil afirmar que o conteúdo do Salmo possa ter permitido certa analogia entre o Templo e o corpo humano. Fica patente no Salmo que a ideia teológica central aponta para o louvor divino como sendo a finalidade do existir humano. Como visto acima, o salmista, na oração que precede sua cura, clama a Deus pela saúde para que possa continuar louvando-o e proclamando a sua verdade (vv. 9-10). O propósito da sua existência é o louvor e esse louvor se expressa no seu corpo: sua fala, seus gestos, toda a sua corporeidade está envolvida na ação de bendizer a Deus. Basta ver como tantos Salmos evocam gestos físicos como estando ligados ao louvor (Sl 95,6; 141,2 etc).⁶⁷ Neste sentido, o Templo é análogo ao corpo humano: ele existe em função do louvor divino. O Templo

⁶⁶ Vide nota 35.

⁶⁷ GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F. S., “Vinde, Exultemos em YHWH!”, p. 201-231.

não tem valor em si, enquanto simples edificação. Seu valor espiritual se exprime através da liturgia que nele se processa. Recuperar a saúde do corpo é estar apto para, de novo, louvar a Deus; reconsagrar o Templo é, analogamente, devolver a este edifício sua “saúde”, no sentido de que ele estará de novo apto a cumprir sua função no cosmos: ser o lugar onde, por meio do culto, o ser humano bendiz a Deus cumprindo a finalidade do seu existir.

A partir da perspectiva cristológica este Salmo ganha, ainda, nova luz. Não é só ação de graças por cada cura física recebida, ou por cada experiência de livramento, mas hino de esperança na Ressurreição e na vida eterna. Não é à toa que ele tem seu lugar na liturgia da Vigília Pascal, logo depois da leitura de Is 54,5-14. A cura física de um enfermo que suplica é, sem dúvida, desejada, mas também relativizada diante do mistério da Ressurreição. Em Cristo, ainda que o ser humano desça ao sepulcro, ele sabe que, de lá, já foi “alçado” (v. 2b) e que sua vida não está fadada ao Sheol (v. 4a), porque Ele faz “reviver” os que descem à cova (v. 4b). Se cada experiência da ação divina que vem em socorro do ser humano aflito é já motivo de ação de graças, quanto maior não será o louvor eterno proclamado quando se entrar na Vida. Para o ser humano que vive para louvar a Deus, a vida futura será a plenitude do que já se começou a ensaiar aqui, pois lá será vivido de modo pleno o que Salmo proclama no seu último segmento: *YHWH, meu Deus, para sempre te louvarei!*

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecilia. **Salmos**. Vols. I-II. São Paulo: Paulus, 1998.

ASENSIO, Victor M. **Livros Sapienciais e outros Escritos**. São Paulo: Ave Maria, 2008.

BARSTAD, Hans M. קָצַף. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIII. p. 618-629.

BARTH, Christoph. זָמַר. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. IV, p. 91-98.

Bíblia. Português. São Paulo: Paulinas, 2023.

DI SANTE, Carmine. **Liturgia Judaica**: fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004.

DOZEMAN, Thomas B. **Exodus**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2009.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FERNANDES, Leonardo A. A bênção e seu duplo movimento no Sl 134. **Encontros Teológicos**. v. 40, n. 1, p. 221-234, 2025.

GILLINGHAM, Susan. **Psalms Through the Centuries: a Reception History Commentary on Psalms 1 – 72**. Oxfor: Wiley Blackweel, 2018.

GONZAGA, Waldecir; SIQUEIRA, Fabio da Silveira. “Vinde, Exultemos em YHWH!”: o Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir et alii. **Salmos na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022, v. 1, pp. 201-231.

Capítulo
IV

HAUSMANN, Jutta. שׁוּעַ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIV, p. 532-536.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

KRAUS, Hans-Joachim. **Los Salmos**. Vols. I-II. Salamanca: Sígueme, 1995.

KRONHOLM, Tryggve. רָגַעַ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIII, p. 532-536.

LIMA, Maria de Lourdes C. **Mensageiros de Deus**: profetas e profecias no Antigo Israel. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Editora Reflexão, 2012.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

MELLO, Alberto. **I Salmi**: un libro per pregare. Magnano: Qiqajon, 2007.

MONTI, Ludwig. **I Salmi**: preghiera e vita. Magnano: Qiqajon, 2018.

NICCACCI, Alviero. Poetic Syntax and Interpretation of Malachi. **Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum**, n. 51, pp. 55-107, 2001.

OTZEN, Benedikt. בָּהֵל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. II, p. 3-5.

RAVASI, Gianfranco. **Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione**. Vols. I-III. 3.ed. Bologna: Dehoniana, 1986.

RINGGREN, Helmer. הָקַעַ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1980. v. IV, p. 324-343.

SALESKA, Timothy E. **Psalms 1 – 50**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2020.

SIQUEIRA, Fabio S. **A crítica profética ao culto do Segundo Templo: análise exegética de Ml 1,6-14**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2021.

STÄHLI, Hans-Peter. רום. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. p. 948-957.

WEISER, Artur. **I Salmi**. Vols. I-II. Brescia: Paideia, 1984.

WESTERMANN, Claus. ידה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1978. v. I. p. 931-942.

ZENGER, Erich. **I Salmi**. v. 1. Brescia: Paideia, 2013.

Capítulo V

O tema do bom Pastor em Jo 10,1-21 e sua relação com a festa de Sukkot

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini¹

Introdução

É inegável a importância que a festa ocupa na vida das sociedades e dos indivíduos. Para além de serem simples momentos de diversão e da ordem cotidiana, as celebrações festivas desempenham ainda um importante papel de cultural e social. Durkheim chega mesmo a dizer que “é nas reuniões, nas assembleias, nas festas, que a sociedade se conhece e se sente viva”²; e ainda: “as cerimônias, longe de serem simples divertimentos, são deveres cuja prática é indispensável. Elas não servem apenas para honrar os deuses, mas também para consolidar o grupo social”³.

Um dos aspectos mais marcantes da vida religiosa de Israel é a compreensão da sacralidade do tempo. Através das festas que anualmente são celebradas pelo povo eleito, a comunidade não apenas se alegra, mas recebe a oportunidade de reviver seus grandes acontecimentos fundantes. Por meio do rito os laços são estreitados, a fé é fortalecida, o sentimento de pertença a uma mesma nação se renova e certas barreiras – criadas pela classe, idade ou função social – são quebradas, de modo que a comunhão ganha força. “Na Bíblia, as festas estão enraizadas em um fato da História da Salvação, mesmo quando sua origem se relaciona frequentemente com os ciclos da Natureza”⁴.

As festas recebem um lugar de bastante destaque no Evangelho de João, pois elas eram uma espécie de prefiguração do mistério da

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade S. Tomás de Aquino (Roma, Itália). Docente de Sagrada Escritura da PUC-Rio. Coordenador da Graduação em Teologia e Editor-chefe de ReBíblica.

² DURKHEIM, E., *As formas elementares da vida religiosa*, p. 311.

³ DURKHEIM, E., *As formas elementares da vida religiosa*, p. 335.

⁴ GARCIA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio*, p. 257.

salvação realizado em Cristo⁵. Em linhas gerais, pode-se dividir o texto joanino em dois grandes blocos, a saber, 1) o Livro dos Sinais (cap. 1–12) e 2) o Livro da Glória (cap. 13–21). Enquanto que a segunda grande parte está praticamente ambientada no contexto da Páscoa, a primeira é cadenciada por inúmeras referências a outras festividades religiosas. Tais referências servem não apenas para dar uma sequência cronológica na história narrada, mas ainda têm a finalidade de, a partir das celebrações, oferecer ao leitor a autorrevelação de Jesus nos sinais e discursos que acontecem nesses contextos⁶.

Além da alusão a determinadas festas do calendário litúrgico, o evangelista insere também tema da “hora” que perpassará toda a sua trama narrativa (2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,2.4.25; 17,1; 19,27). O tema da “hora” indica a suprema manifestação do amor do Pai que se manifesta no mistério da cruz. Essas alusões, para além de meras referências de tipo cronológico, têm valor “kairológico”⁷.

Alguns autores quiseram dividir o Evangelho numa estrutura setenária baseando-se em fatores temáticos e cronológicos, daí a importância das festas ali mencionadas. Um desses autores é G. Ghiberti⁸ a propor o seguinte esquema:

Jo 1,1-18: Prólogo

Jo 1,19–4,54: Primeiro ciclo de revelações (primeira semana e dois sinais em Caná [2,1-12; 4,43-54]; aqui se celebra também a primeira Páscoa [2,13-25])

Jo 5: Segundo ciclo (celebração de uma festa [Pentecostes?])

Jo 6: Terceiro ciclo (segunda Páscoa)

Jo 7,1–10,21: Quarto ciclo (Festa de Sukkôt)

Jo 10,22–11,54: Quinto ciclo (Festa da Dedicção do Templo)

Jo 11,55–12,50: Sexto ciclo (Estava próxima a Páscoa dos judeus)

Jo 13,1–20,30: Sétimo ciclo (a Páscoa dos judeus coincide com a Páscoa de Jesus)

Jo 21: Epílogo

⁵ GARCIA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio*, p. 258.

⁶ THOMPSON, M. M., *Gospel of John*, p. 373.

⁷ INFANTE, R., *Il Quarto Vangelo e le feste d'Israele*, p. 58.

⁸ Ghiberti, G., *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, p. 40-42.

Este estudo pretende refletir sobre o quarto ciclo de revelações, especificamente sobre a alegoria do bom Pastor e sua vinculação com a festa de Sukkôt. Apesar de alguns autores⁹ estarem de acordo que o quarto ciclo de revelações compreenda os cap. 7,1–10,21, tem-se a impressão de que o discurso sobre o bom pastor esteja meio fora do contexto da festa. Há mesmo quem sustente que não esteja em relação com uma das grandes festas anuais nem se desenrole em um lugar determinado¹⁰. Dessa forma, o capítulo estará estruturado em três momentos distintos. Primeiramente, será feita a contextualização da festa de Sukkôt, com todos os seus elementos celebrativos característicos. A seguir, serão evidenciados os pontos de contato dessa festa com o quarto ciclo de revelações do IV Evangelho. Por fim, será apresentado o modo como o tema do bom Pastor se insere no contexto da festa de Sukkôt.

1. A Festa de Sukkôt: origens e características¹¹

Nas traduções para as línguas latinas, a festa é chamada de nomes diversos: festa das cabanas, festa das tendas ou festa dos tabernáculos. Roland de Vaux afirma que o termo “cabanas” seria aquele que traduz de maneira mais exata o nome hebraico da festa¹². Com efeito, a palavra *sukkôt* deriva do substantivo *sukkâ*, cujo significado elementar é o de “cabana” feita de galhos e esteiras¹³. Embora seja a terceira festa de peregrinação ao santuário de Jerusalém, era a mais importante e mais frequentada de todas, sendo por isso chamada simplesmente de “a festa” (Ez 45,25; 1Rs 8,2.65).

⁹ Esse é o caso de BROWN, R., *El Evangelio y las Cartas de Juan*, p. 28. Este mesmo autor, em seu monumental comentário ao Evangelho, intitula Jo 10,1-21 como “Consequência da festa dos Tabernáculos. Jesus, porta do redil e pastor (BROWN, R., *El Evangelio según Juan I–XII*, p. 691); MOLONEY, F. J., *El Evangelio de Juan*, p. 46; ZUMSTEIN, J., *Il Vangelo secondo Giovanni*, vol. 1, p. 34; GARCIA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio*, p. 260.

¹⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 420.

¹¹ Neste tópico serão apresentados os principais elementos da festa de maneira sumária. Para ulteriores aprofundamentos, consultar o interessante excurso sobre o tema em STRACK, H. L.; BILLERBECK, P., *A Commentary of the New Testament from the Talmud and Midrash*, vol. II, p. 889-931. Ainda GARCIA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio*, p. 281-286.

¹² DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 531.

¹³ KOELER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 753.

Ela recebe esse nome porque, dentre as várias partes que a compõem, existe o preceito de se construir uma “cabana” ao ar livre. Seu teto devia ser de folhas de palmeira, de modo a se poder contemplar o céu e ver as estrelas. Esse simbolismo acrescenta um sentido teológico à festa, o de se recordar a peregrinação pelo deserto, de modo que a celebração lembra que cada judeu é sempre um peregrino sobre a terra.

Além disso, a construção das cabanas recorda ao povo eleito uma outra tenda ainda mais importante: a Tenda da Reunião. Nela estava abrigada a arca da aliança e era o lugar no qual Moisés falava face a face com Deus. Na medida que o povo prosseguia seu caminho rumo à terra prometida, a tenda era desarmada e novamente construída em cada lugar de repouso. Dessa forma, ela se tornou também um símbolo da presença e companhia de Deus no dia-a-dia de Israel.

Capítulo
V

Tratava-se originariamente de uma festa agrícola, como tantas outras no calendário de Israel, celebrada no fim do verão, quando se encerravam as colheitas e se recolhiam os frutos da terra. Em Dt 16,13 se fala do “produto de tua eira e do teu lagar” (em hebraico, *miggārnekā ûmîyiqbēkā*) e Lv 23,39 fala de “produtos da terra” (*ṯḥû’at hā’āreṣ*). No que diz respeito aos cereais, a festa assinalava o limite dentro do qual deviam ser recolhidos os grãos do campo antes de caírem as chuvas que poderiam arruinar a colheita¹⁴.

A festa tinha a duração de uma semana (Dt 16,15; Lv 23,41), mas, por se tratar de uma festa agrícola, estabelecer uma data fixa para a sua celebração devia trazer certos embaraços, já que ela dependia do curso das estações do ano. É provável que em suas origens ele fosse celebrada simplesmente no término da colheita e da vindima. Além de ser mencionada em diversos textos do AT, há inúmeras alusões a ela em abundantes passagens do NT. Somado a isso, todo um tratado da Mishná é dedicado ao tema.

A Escritura relata que Moisés subiu duas vezes ao Sinai: na primeira ocasião, esteve diante do Senhor durante quarenta dias e quarenta noites (Ex 24,18). Mas ao descer da montanha, ele quebrou as tábuas da Lei (Ex 32,15-24) porque o povo tinha caído no pecado da idolatria ao bezerro de ouro (Ex 32). Assim, ele sobiu uma segunda

¹⁴ SOGGIN, J. A., *Israele in Epoca Biblica*, p. 108.

vez para implorar o perdão em favor dos filhos de Israel (Ex 34,28). Segundo a tradição judaica, a segunda descida de Moisés coincide com o Dia da Expição (*Yôm Kippur*), no qual as segundas tábuas da Lei são apresentadas ao povo como sinal do perdão divino.

No dia seguinte a essa descida, Moisés dá instruções para a construção da *miškan*, a tenda que será sinal da presença de Deus no meio do povo (Ex 35,4–36,38). Essa é a razão pela qual a festa de Sukkôt é celebrada poucos dias após o Dia da Expição e está vinculada à segunda descida de Moisés. É uma nova chance que Deus concede ao seu povo¹⁵.

Dessa forma, terminado o *Yôm Kippur*, a celebração penitencial, dá-se início a uma festa cuja marca principal é a alegria.

Celebrarás a festa das tendas durante sete dias, após ter recolhido o produto da tua eira e do teu lagar. E ficarás alegre com a tua festa, teu filho e tua filha, teu servo e tua serva, o levita e o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades. Durante sete dias festejarás em honra de YHWH teu Deus, no lugar que YHWH houver escolhido; pois YHWH teu Deus vai te abençoar em todas as tuas colheitas e em todo trabalho da tua mão, para que fiques cheio de alegria. (Dt 16,13-15)

A razão fundamental da alegria é o êxito das colheitas. Além disso, a alegria se reveste de um caráter de ordem divina. “Este imperativo equivale a não fazer ‘aliança’ com a própria tristeza, mas a entrar em um tempo novo e redimido”¹⁶. Flávio Josefo traz uma interessante observação sobre o tema da alegria da festa de Sukkôt:

No sétimo mês, ao se celebrar a festa dos Tabernáculos, e quando estava presente quase todo o povo, subiram a esplanada do Templo do lado da porta oriental e pediram a Esdras que lhes recitasse a lei de Moisés. Colocando-se este no meio da multidão, leu desde a manhã até ao meio-dia. Ao escutar a leitura da lei, não apenas aprenderam o que era justo no presente e para o futuro, bem como se lamentaram do passado e choraram, pensando que não teriam sofrido tantos males se tivessem observado a lei. Quando Esdras viu isso, ordenou-lhes que se retirassem para seus lugares e parassem

¹⁵ VOLTAGGIO, F. G., Las Fiestas Judías y el Mesías, p. 65.

¹⁶ VOLTAGGIO, F. G., Las Fiestas Judías y el Mesías, p. 68.

de chorar, pois era festa e não era conveniente derramar lágrimas; aconselhou-lhes que se banquetearassem alegremente por causa da festividade; que seu arrependimento e dor pelos pecados passados seria para eles uma segurança de que no futuro não recairiam. De modo que, por conselho de Esdras começaram a se alegrar. Alegraram-se durante oito dias nas tendas e, cantando hinos a Deus, se retiraram para seus lugares, dando graças a Esdras por lhes ter corrigido em tudo aquilo que estava fora das leis do estado¹⁷.

Durante os dias de festa, a Mishná determina que o fiel israelita deveria viver de certa forma em uma cabana especialmente construída para essa ocasião. As refeições seriam consumidas ali e, caso as condições climáticas permitissem, deveria também passar a noite em seu interior. Todos os homens estavam obrigados ao cumprimento desse preceito, estando dispensados os enfermos, os escravos e as mulheres. O tratado *Sukká* prevê uma série de indicações para a construção das tendas, suas medidas e materiais, o modo de se servir das cabanas, dentre outras coisas. Uma tradição medieval na Zohar afirma que durante os dias da festa, o fiel pode acolher em sua casa um hóspede ilustre a cada dia: Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés, Aarão e Davi (103b).

Capítulo
V

A festa de Sukkôt celebra alguns dons concedidos por Deus durante a travessia no deserto. Um dos elementos fundamentais é a água. Por essa razão, na época do Segundo Templo, ao longo dos sete dias de festa, era realizada uma procissão festiva que começava junto da fonte de Gîhôn, situada na cidade de Davi, cujas águas eram recolhidas na piscina de Siloé. As águas da fonte eram tiradas com a ajuda de recipientes de ouro e, através da “porta das águas”, o cortejo entrava no santuário. No final da procissão era realizada a libação de água e vinho no altar do Templo. “Costumava-se dizer que quem não tinha visto a alegria da retirada da água (da fonte), jamais tinha visto a alegria” (mSuk 5,1).

Esse ritual tinha por objetivo implorar as chuvas para a próxima colheita. Assim como Deus tinha fornecido água durante os quarenta anos de travessia pelo deserto, da mesma forma se invoca a compaixão de Deus para que não falte o dom do céu. Para um povo acos-

¹⁷ FLÁVIO JOSEFO, *Antigüedades de los Judíos*, XI, 5,5.

tumado com paisagens desérticas, a água é um dos elementos mais preciosos e valorizados, sobretudo nas sociedades agrárias.

Outro elemento que caracteriza a festa de Sukkôt é a luz. Com efeito, o texto de Ex 13,21 diz que o Senhor acompanhava Israel “de dia numa coluna de nuvem para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo para alumiar, a fim de que pudessem caminhar de dia e de noite”. Por ser uma festa agrária, Sukkôt também marcava a colheita das azeitonas. No mundo antigo, o azeite, além de importante alimento, fornecia a luz, já que era usado como combustível para as lâmpadas.

No primeiro dia de festa se fazia um rito relacionado com a luz e o fogo. Todos os sacerdotes e levitas saíam do Templo e, no pátio das mulheres, sobre as quatro torres que o ladeavam, colocavam quatro enormes braseiros. Esses braseiros iluminavam toda a esplanada do Templo e toda a cidade ficava iluminada. A cerimônia da luz era acompanhada de cânticos festivos e danças.

Por fim, um último elemento que compunha a festa eram as quatro espécies de plantas que cada judeu devia levar nas mãos durante a oração. Em primeiro lugar, um fruto cítrico parecido com um limão (*etrog*)¹⁸, e ainda um ramalhete composto por um galho de murta, um ramo de palmeira e um galho de salgueiro. Durante as procissões solenes esse ramalhete era agitado em todas as direções e no último dia, os fiéis cantavam Hosanas. Ainda hoje, durante a festa, os judeus costumam levar um buquê com essas quatro espécies e o movem para os quatro pontos cardeais, indicando a universalidade do pedido de salvação¹⁹.

2. A festa de Sukkôt nos Evangelhos canônicos

Diferentemente da Páscoa e de Pentecostes que foram assimiladas pelos cristãos (evidentemente, com um significado e conteúdo completamente novos), é curioso que a festa de Sukkôt não tenha

¹⁸ Josefo relata um incidente ocorrido quando Alexandre Janeu, o sacerdote e rei odiado, oferecia o sacrifício por ocasião da festa dos tabernáculos: “Enquanto celebrava uma festa e estava no altar para oferecer sacrifícios, atacaram-no com limões. Era costume dos judeus na festa dos Tabernáculos que cada um trouxesse ramos de palmeira e limões, como declaramos em outro lugar” (FLÁVIO JOSEFO, *Antigüedades de los Judíos*, XIII, 13,5).

¹⁹ VOLTAGGIO, F. G., *Las Fiestas Judías y el Mesías*, p. 72.

sobrevivido no calendário da igreja primitiva. A única referência explícita à sua celebração encontra-se apenas no Evangelho de João, exatamente no bloco que é objeto deste estudo. Não obstante isso, Daniélou considera que haja outras referências a ela em alguns textos significativos dos evangelhos. Esse é o caso do texto da Transfiguração, presente apenas nos evangelhos sinóticos (Mc 9,2-8; Mt 17,1-8; Lc 9,28-36).

Segundo o autor, trata-se de um texto repleto de simbolismos veterotestamentários – a montanha, a nuvem, a voz do céu, Moisés e Elias. Quando Moisés desceu do monte pela segunda, o povo recebeu a instrução de construir a Tenda da Reunião. Dessa forma, o cenário da transfiguração é exatamente um monte (“um alto monte”, *óros hypsélón*, em Mt 17,1 e Mc 9,2; “o monte”, *tò óros*, Lc 9,28). A indicação cronológica também é relevante, pois Mt 17,1 e Mc 9,2 falam de “depois de seis dias” (*kai metà hēméras heks*), ao passo que Lc 9,28 fala de “cerca de oito dias” (*hōsei hēmerai oktō*).

Capítulo
V

A variação de datas indica que se tratava de uma circunstância do ano na qual o intervalo de seis a oito dias tinha um significado especial. Isso é particularmente apropriado para a festa dos Tabernáculos, que durava sete dias e na qual o oitavo dia tinha um significado especial²⁰.

O tema da luz, importante na liturgia de Sukkôt, está aqui representado por meio da glória que resplandece no rosto de Cristo. Além disso, os evangelistas notam a presença de uma nuvem (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34) que nas narrativas veterotestamentárias era o sinal da presença de Deus na Tenda da Reunião (Ex 40,34). Mas o elemento mais significativo está nas palavras de Pedro a Jesus: “Rabi, é bom estar aqui; e faremos três tendas (*treis skēnas*), uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias” (Mc 9,5). Talvez a alusão a Moisés e Elias (Mt 17,3; Mc 9,4; Lc 9,30) se refira à crença de que durante a festa era possível acolher em casa alguns hóspedes espirituais e santos²¹.

Apesar de haver diversos elementos que insinuem a celebração da festa das Cabanas nos sinóticos, a referência explícita se encontra

²⁰ DANIÉLOU, J., Bible et Liturgie, p. 458.

²¹ VOLTAGGIO, F. G., Las Fiestas Judías y el Mesías, p. 79.

no IV Evangelho. Como já foi precedentemente apresentado, o evangelista divide o seu evangelho em blocos que são dominados seja por temas, seja por festas que têm por finalidade oferecer o pano de fundo para a manifestação da identidade de Jesus. Dessa forma, em Jo 7,2 o evangelista observa que “se aproximava a festa judaica das Tendões”. Esse quadro temporal perdurará até Jo 10,22 quando ele nota que “houve então a festa da Dedicção, em Jerusalém. Era inverno”.

Ao longo dos capítulos 7,1–10,21 o evangelista apresentará inúmeros elementos que evocam os símbolos utilizados na celebração da festa das Cabanas. Dessa forma, em 7,37-38 lê-se que “no último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: ‘Se alguém tem sede, venha a mim e beba. O que crê em mim, conforme diz a Escritura, rios de água viva jorrarão do seu seio’”. Nesse ponto o evangelista faz uma clara referência à procissão que levava a água da piscina de Siloé para a libação no Templo. Entretanto, essa água é lida como um símbolo do Espírito que será derramado sobre os crentes quando o Cristo fosse glorificado. Essa é a razão pela qual o mesmo evangelista faz questão de observar que por ocasião da crucificação de Jesus, um soldado lhe traspassou o lado e ele viu sair sangue e água (Jo 19,34). Um pouco antes, o autor descreve a sua morte diz que ele, “inclinando a cabeça, entregou o espírito (parédōken tò pneuma)” (19,30). Aquilo que fora anunciado simbolicamente na festa de Sukkôt se efetua no momento da exaltação de Jesus.

Ainda em relação ao tema da água, todo o capítulo 9 se desenrola ao redor de um sinal acontecido na piscina de Siloé. O cego de nascença recebe a ordem de se lavar nessa piscina e volta enxergando (Jo 9,7). Ao longo do capítulo o evangelista apresenta a evolução gradual da fé daquele que fora cego: inicialmente para o cego Jesus é apenas um homem (Jo 9,11), depois é um profeta (Jo 9,17), mais adiante ele afirma que ele vem de Deus (Jo 9,33), por fim, ele é o Filho do homem (Jo 9,35) e o Senhor (Jo 9,38). Todo o capítulo está impregnado de temática messiânica, da mesma forma como essa atmosfera impregnava a festa judaica de Sukkôt.

Outro tema que figura neste bloco é o da luz. Em Jo 8,12 Jesus afirma: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”. Os braseiros que ardiam nas quatro

torres que cercavam o Templo e iluminavam a esplanada do Santuário e toda a cidade serve de pano de fundo para a compreensão do dito de Jesus.

Por fim, o evangelista destaca que o preceito da alegria da festa de Sukkôt recebe um novo significado com Jesus. No final de sua alteração com os judeus a respeito de sua origem, surge o tema da alegria nos lábios do próprio Jesus: “Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia. Ele o viu e encheu-se de alegria” (Jo 8,56). Diante do anúncio do Senhor de que seria pai, apesar de sua idade avançada, Abraão riu (Gn 17,17). Da mesma forma Sara pôs-se a sorrir ao saber da promessa (Gn 18,12). Essas são alusões ao significado do nome Isaac, a saber “que Deus sorria” ou “Deus sorriu, mostrou-se favorável”. Na verdade, o evangelista indica que aquela alegria era uma sombra de uma realidade infinitamente maior. Em Jesus, um descendente de Abraão, manifesta-se o sorriso ou o favor de Deus para toda a humanidade.

Capítulo
V

Como se percebeu, os cap. 7–9 estão diretamente relacionados ao ambiente da festa de Sukkôt e são inúmeros os símbolos da festa que encontram correspondência com o tema. Entretanto, o bloco possui ainda o início do cap. 10 que trata do tema do bom Pastor. Qual seria a sua relação com a temática?

3. A relação entre a festa de Sukkôt e a temática do Pastor

Por mais que alguns autores estejam de acordo acerca da divisão do IV Evangelho colocando num só bloco Jo 7,1–10,21, todo ele dominado pela festa de Sukkôt, normalmente nos comentários a relação entre essa celebração e Jo 10,1-21 não é sequer mencionada²². Mas, além de oferecer uma resposta polêmica às acusações dos fariseus na conclusão do cap. 9, será – ainda que de modo incidental – que não se pode afirmar a existência de umnexo entre a festa das Cabanas e o tema do pastor?

²² Mateos e Barreto fazem uma divisão diversa dos capítulos. Para eles, Jo 7,1–8,59 têm relação com a festa de Sukkôt, ao passo que Jo 9,1–10,21 “não está em relação com uma das festas anuais nem se desenvolve em lugar determinado” (MATEOS, J; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 420). Mesmo aqueles autores que sustentam a ligação da alegoria do bom pastor com a festa de Sukkôt, na prática o simbolismo não é levado em conta. Insiste-se apenas no aspecto da polêmica com os fariseus na continuação do cap. 9. Tal é o caso de Garcia-Moreno que, depois de evidenciar inúmeros pontos de contato entre os símbolos da festa com os cap. 7–9, não se detém nesse tipo de análise ao tratar de Jo 10,1-21 (GARCIA-MORENO, A., El Cuarto Evangelio, p. 293).

Inicialmente, os versículos que interessam ao presente estudo e que estão dentro da temática da festa de Sukkôt são Jo 10,1-21. Em Jo 10,22 existe uma mudança cronológica que marca uma divisão no capítulo (“Celebrava-se a festa da Dedicção, em Jerusalém”) e ela acompanhará até o final do cap. 10. Entretanto, Jo 10,1-21 se subdivide em duas unidades literárias²³.

Jo 10,1-6: parábola sobre a porta e o bom pastor, em oposição aos maus pastores

Jo 10,7-21: desenvolvimento dos temas da porta e do bom pastor

É verdade que o próprio evangelista estabelece no texto uma espécie de costura narrativa ao entrelaçar o discurso com o episódio do cego de nascença (Jo 9), pois em Jo 10,21 diz o texto: “Não são de endemoninhado essas palavras; porventura o demônio pode abrir os olhos de um cego?”. Ademais, o duplo “Amém” de Jo 10,1 com o qual começa o discurso poderia confirmar a continuidade do texto anterior²⁴.

Contudo, o foco do presente estudo é evidenciar as relações do símbolo do pastor com a festa das Cabanas. Ora, como já foi mencionado precedentemente, algumas festas de Israel, embora possuam uma componente agrícola ou pastoril, receberam com o passar dos tempos uma motivação histórica. Ao celebrar as festas, o povo era instado a recordar os grandes feitos da história da salvação, a manifestar a gratidão a Deus por suas inúmeras intervenções e a tomar consciência de que tais benefícios divinos comportavam o desempenho de suas responsabilidades na aliança com Deus.

A imagem do pastor perpassa praticamente toda a Sagrada Escritura. A importância do símbolo certamente deriva da experiência de Israel peregrino no deserto. Dessa forma, são inúmeros os personagens retratados a desempenharem essa atividade: Abel (Gn 4,2), Abraão (Gn 24,35), Jacó (Gn 30,40), Moisés (Ex 3,1) e Davi (1Sm 16,11-12). É certamente devido ao ambiente pastoril que essa imagem passou logo cedo a ser aplicada ao próprio Deus.

²³ MANNS, F., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, p. 218; Léon-Dufour também divide o texto em dois blocos de tamanho desigual. O primeiro em tom mais impessoal (*ele*); no segundo, ele recolhe os temas do bloco anterior, mas com uma característica mais pessoal (*eu*) (LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, p. 282).

²⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, vol. II, p. 259.

É curioso, entretanto, que o título de “pastor” seja bastante raro nos textos mais antigos do AT. É provável que isso se deva ao fato de que as divindades pagãs recebessem essa denominação²⁵, de modo que em Israel houvesse uma certa reticência na aplicação da imagem a YHWH para não confundi-lo com essas divindades estrangeiras.

No entanto, apesar de o título ser raro²⁶, por outro o cuidado de Deus em relação ao seu povo é constantemente representado ao modo de um pastor. Isso se percebe mesmo em textos mais primitivos, como é o caso do cântico de Moisés e de Maria no qual se diz: “Guiaste em tua bondade o povo que resgataste, com poder o conduziste à tua santa morada” (Ex 15,13). O vocabulário pastoral (conduzir, guiar, preceder) encontra abundante espaço nos textos do AT²⁷.

É durante o exílio e no pós-exílio que o título passa a ser mais abundantemente atestado, certamente porque não mais havia o perigo de se confundir YHWH com as divindades pagãs. Jeremias compara o regresso dos deportados para a terra de Israel como a condução de um rebanho: “Eu mesmo reunirei o resto de minhas ovelhas, de todas as terras para onde as expulsei” (Jr 23,3). O mesmo se verifica no oráculo de abertura do II-Is: “Como pastor ele apascenta seu rebanho, reúne com seus braços os cordeiros e os leva ao colo, e ele mesmo tange as ovelhas mães” (Is 40,11).

Mas é no saltério que essa imagem é abundantemente explorada. “Por causa do teu nome me guiarás e me apascentarás” (Sl 31,4). Todo o Sl 121 é uma profissão de fé em Deus enquanto protetor de Israel, que o guarda do sol escaldante e da lua, protegendo seu povo na partida e na chegada. O êxodo é lido à luz dessa imagem no Sl 78,52: “Retirou como ovelhas o seu povo, guiando-os como um rebanho no deserto”. Ainda, durante a calamidade, o povo lamenta a sua sorte dizendo “Entregaste-nos como ovelhas para o matadouro e entre as nações nos dispersaste” (Sl 44,12).

²⁵ A divindade suméria Enlil era chamado de “pastor fiel”. O deus sol Utu era conhecido como “pastor e rei compassivo”. Na Babilônia, Marduk também era assim invocado. O deus sol Shamash era chamado de “partor do mundo inferior e guardião do mundo superior”. O mesmo se verifica no Egito: Osiris era conhecido a partir desse título (VANCIL, J. W., Sheep, Shepherd, 1188-1189). Vide ainda JEREMIAS, J., ποιμήν κτλ., col. 1195-1197.

²⁶ Um exemplo é a bênção de Jacó a José: “o Deus que foi meu pastor desde que existo até hoje, o anjo que me livrou de todo mal, abençoe estes meninos” (Gn 48,15). Mais adiante, ele continua a abençoar José em nome do Pastor, a Rocha de Israel (Gn 49,24).

²⁷ JEREMIAS, J., ποιμήν κτλ., col. 1198.

Sem dúvidas, o Salmo que melhor retrata a atividade pastoril de Deus em relação ao seu povo é o Sl 23. É graças ao pastor que o rebanho encontra água e alimento (v. 2). Ainda que o rebanho deva passar por paisagens inóspitas, a condução segura do pastor o livra dos perigos (v. 4). Essa peregrinação do rebanho culmina num banquete: a mesa está preparada, o cálice está cheio, a cabeça é unguida com óleo (v. 5). O interessante é o local da refeição: “habitarei na casa do Senhor por dias sem fim” (v. 6).

Como facilmente se percebe, os autores sagrados constantemente se servem da imagem do pastor para retratar o zelo e a companhia de Deus a serviço do povo eleito. Por outro lado, quando o título de pastor é aplicado a seres humanos, normalmente o sentido é negativo. Os reis de Israel nunca são explicitamente designados dessa forma, mas apenas os juízes (2Sm 7,7), os líderes do povo (Jr 2,8) e os príncipes das nações (Jr 25,34-38; Na 3,18; Is 44,28).

Os pastores de Israel são representados sob uma luz assaz negativa: eles apascentam a si mesmos (Ez 34,2), destroem e dispersam o rebanho (Jr 23,1). Diante dessa liderança perversa, o Senhor mesmo haverá de pastorear o seu povo (Jr 23,3; Ez 34,11-16). É isso que deseja o profeta e pede em seu oráculo (Mq 7,14). Os pastores infieis serão substituídos por outros que apascentem o rebanho conforme o coração de Deus (Jr 3,15).²⁸

O tema do pastor se relaciona com a festa de Sukkôt de duas maneiras. Em primeiro lugar, como já foi mencionado precedentemente, a cabala hebraica acredita que a cada dia da festa o fiel seja visitado por um hóspede espiritual: Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés, Aarão e Davi. Todos esses personagens foram pastores em Israel. Quando se trabalha com esse tipo de literatura, é importante destacar que são textos tardios, escritos posteriormente à redação dos evangelhos canônicos (no caso do livro de Zohar, a redação é ainda mais tardia).

²⁸ Um interessante testemunho extraído da literatura apócrifa é encontrado nos fragmentos aramaicos de Henoc, no assim chamado Livro dos Sonhos (séc. II a.C.). Ali o povo é comparado a um rebanho que é conduzido por um pastor que, dentre outras coisas, abre os olhos das ovelhas: “Mas [o] reb[an]ho... .. e marchar[am] para um deserto, um lugar [em] que [não há água nem erv] a, e se abrir[am] seus olhos [... ..] e os [apascentava] e lhe[s] deu água [para be]b[er... ..]” (Hen 89,28. Tradução de DIEZ MACHO, A., Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. IV, p. 320). Simonis considera que esse seja o pano de fundo capaz de explicar a aparente quebra temática entre a cura do cego de nascença e a alegoria do bom pastor (SIMONIS, A. J., Die Hirtenrede im Johannes Evangelium, p. 161-168).

Entretanto, como é comum acontecer com certas religiões, embora a forma escrita seja posterior, não se pode precisar a antiguidade das tradições ali fixadas. Pode ser que, ainda que de forma embrionária, essa crença circulasse nos primórdios do cristianismo.

De qualquer forma, ainda que não se possa garantir a existência dessa tradição em períodos tão remotos, por outro lado em Israel havia a expectativa de que Deus despertasse um pastor fiel que haveria de conduzir o povo conforme a vontade do Senhor. Essa expectativa se cumpre em Cristo ao se declarar não apenas um pastor dentre tantos outros, mas o bom pastor (Jo 10,11). Os outros não passam de ladrões, assaltantes (Jo 10,1) e mercenários (Jo 10,12). Dessa maneira, o hóspede acolhido na festa não é simplesmente mais um, mas sim aquele que é capaz de trazer verdadeira segurança e paz para o rebanho.

Capítulo
V

Ademais, existe ainda um outro motivo que une o tema do pastor àquele da festa de Sukkôt. A imagem do pastor está diretamente vinculada ao tema da autoridade sobre o rebanho. Todavia, essa autoridade não se fundamenta na coação das ovelhas. O pastor é aquele que partilha a sorte de seu rebanho: quando as ovelhas são afligidas pelo sol escaldante do deserto, ali está o pastor sofrendo com o calor. À noite, quando sopra o vento frio sobre o rebanho, o pastor também treme ao relento. Se uma tempestade desaba repentinamente encharcando as ovelhas, também o pastor se molha. Dessa forma, a autoridade do pastor se baseia no fato de que ele se compromete com o rebanho, pois ele vive com suas ovelhas.

A festa das Cabanas, embora seja uma festa das colheitas, recebeu posteriormente um significado histórico relevante para Israel. Era uma festa na qual o povo celebrava a companhia de Deus durante os quarenta anos de travessia pelo deserto. A Tenda da Reunião, sinal da presença de Deus no meio do seu povo, era constantemente armada e desarmada, conforme a jornada pelo deserto se desenvolvia. Assim como um pastor conduz seu rebanho deserto adentro em busca de comida e água, da mesma forma Deus providenciou o sustento para o seu povo durante o êxodo. A autoridade de Deus não era exercida na base da coação e do medo, mas da entrega e do comprometimento. Deus deu provas de que caminhava com seu povo e partilhava a sua sorte. Dessa forma, a festa de Sukkôt rememora a constante presença de Deus na história de Israel.

Essa mesma consciência parece permear o IV Evangelho. Desde os versículos iniciais do evangelho, em seu Prólogo, o evangelista descreve a vinda de Jesus ao mundo servindo-se da imagem da tenda, sinal da presença de Deus no meio do povo. Ao dizer que “o Logos se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), a tradução portuguesa não faz justiça ao que está escrito em grego. Aquilo que comumente se traduz por “habitar” é o verbo *skēnóō*. O verbo deriva do substantivo *skēnē*, “tenda”, de sorte que a ideia que o evangelista deseja comunicar é que o “Logos divino armou a sua tenda entre nós”. Assim como a Tenda da Reunião era o lugar privilegiado do encontro com Deus, habitado pela *š^ekînâ*, agora é o corpo de Cristo a verdadeira Tenda da Reunião. Por isso mesmo, no mesmo versículo, o evangelista completa dizendo “e nós vimos a sua glória, glória como Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”. A *š^ekînâ*, sinal da presença divina no santuário, habita plenamente no corpo de Jesus.

Ora, se Jesus é o Logos divino que armou a sua tenda entre nós, isso está em estreita relação com a temática da companhia divina na festa das Cabanas. Como foi dito, a autoridade do pastor não se exerce mediante a opressão do rebanho, mas sim porque o pastor partilha a sorte das ovelhas. Da mesma forma, ao vir ao mundo, o Senhor não assumiu uma natureza humana diferente da nossa. Assim como as ovelhas enfrentam alegrias e tristezas, esperanças e angústias, medos e incertezas, da mesma forma o Divino Pastor assumiu integralmente a condição humana. Por isso ele é o bom Pastor, porque apenas Ele “dá a vida pelas ovelhas” (Jo 10,11). Sua autoridade se baseia no comprometimento com o rebanho. Ele conhece as ovelhas (Jo 10,14) e chama cada uma pelo nome (Jo 10,3). Cada uma delas é particularmente especial aos olhos do Pastor.

Conclusão

A festa de Sukkôt era uma das mais importantes na piedade judaica, pois ela recordava um acontecimento fundamental na história do povo eleito, a saber, a constante assistência divina durante os quarenta anos de caminhada pelo deserto. A presença divina se fazia sentir por inúmeros sinais, mas o mais marcante de todos é o sinal

da Tenda da Reunião, lugar tomado pela *š'kînâ*, considerado como o posto privilegiado do encontro com o Senhor.

Além disso, o cuidado de Deus se manifestou ao longo do tempo por meio de incontáveis provas: ele fez jorrar água da rocha e alimentou com o maná o povo peregrino. Ademais, a glória do Senhor protegia o povo eleito do sol escaldante durante o dia e o guiava como coluna luminosa durante a noite. Todos esses símbolos são invocados na festa das Cabanas.

O evangelista João, ao ambientar os cap. 7,1–10,21 no contexto da festa de Sukkôt, oferece a seus leitores a possibilidade de descobrirem em Jesus o verdadeiro sentido da celebração. Não se trata de substituição, mas de plenitude: aquilo que fora anunciado por meio dos símbolos, finalmente encontra seu verdadeiro cumprimento em Jesus. É ele a luz, que vencendo as trevas do pecado e da morte, conduz os homens para a terra do descanso definitivo junto de Deus. É ele quem oferece não apenas a água material, mas o dom do Espírito que flui em seu mistério pascal. É ele o lugar do encontro do homem com Deus. Nele Deus e homem se encontram, sendo sua encarnação a ponte que de modo irrevogável foi erigida por Deus, a fim de que os homens encontrem segurança e alegria. Por fim, é ele – e apenas ele – o bom Pastor que, ao oferecer sua vida pelo rebanho, conquistou para si um povo redimido.

Este texto é minha singela homenagem ao cardeal Dom Orani João Tempesta por seu pastoreio à frente do povo de Deus. Dar a vida pelo rebanho sempre foi sua motivação primeira. Que o Cristo, Pastor supremo, lhe conceda nesta vida e na outra a coroa incorruptível da glória (1Pd 5,4).

Referências Bibliográficas

BROWN, Raymond. **El Evangelio y las Cartas de Juan**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010.

BRONW, Raymond. **Evangelio según Juan I–XII**. Introducción, traducción y notas. Madrid: Cristiandad, 1999.

DANIÉOU, Jean. **Bible et Liturgie**: La théologie des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.

DIEZ MACHO, Alejandro. **Apócrifos del Antiguo Testamento**, vol. IV (Ciclo de Henoc). Madrid: Cristiandad, 1984.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FLÁVIO JOSEFO. **Antigüedades de los Judíos**. Barcelona: Editorial Clie, 2013.

GARCIA-MORENO, Antonio. **El Cuarto Evangelio**: Aspectos teológicos. Pamplona: Ediciones Eunat, 1996.

GHIBERTI, Giuseppe. Introduzione al Vangelo secondo Giovanni. In: GHIBERTI, Giuseppe (ed.). **Logos Corso di Studi Biblici**, vol. 7 (Opera Giovane). Torino: Elledici, 2003, p. 33-93.

INFANTE, Renzo. Il Quarto Vangelo e le feste d'Israele. In: GARRIBBA, Dario; GUIDA, Annalisa (org.) **Giovanni e il Giudaismo**: Luoghi, tempi, protagonisti. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2010, p. 57-73.

JEREMIAS, Joachim. ποιμήν κτλ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. X. Brescia: Paideia, 1975, col. 1193-1236.

KOELER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994.

La Misná. Edición de Carlos del Valle. Salamanca: Sígueme, 2003.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del Evangelio de Juan**, vol. II (Jn 5–12). Salamanca: Sígueme, 1992.

MANNS, F. **L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme**. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João**: Análise linguística e comentário exegético, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.

MOLONEY, Francis J. **El Evangelio de Juan**. Estella: Verbo Divino, 2005.

SIMONIS, Adrian John. Die Hirtenrede im Johannes Evangelium. New York: St. Martin's Press, 1967.

SOGGIN, J. Alberto. **Israele in Epoca Biblica**: Istituzioni – feste – cerimonie – rituali. Torino: Claudiana, 2000.

STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. **A Commentary of the New Testament from the Talmud and Midrash**, vol. II. Billingham: LexhamPress, 2022.

THOMPSON, Marianne Meye. Gospel of John. In: GREEN, Joel, B; McKNIGHT, Scot; MARSHALL, Howard (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove; Leicester: InterVarsity Press, 1992, p. 368-383.

VANCIL, Jack W. Sheep, Shepherd. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**, vol. V. New York: Doubleday, 1992.

VOLTAGGIO, Francesco Giosuè. **Las Fiestas Judías y el Mesías**. Madrid: BAC, 2018.

ZUMSTEIN, Jean. **Il Vangelo secondo Giovanni**, vol. 1 (1,1–12,50). Torino: Claudiana, 2017.

SEGUNDA PARTE:
ÁREA SISTEMÁTICO-PASTORAL

Capítulo VI

O modelo PUC-Rio e as humanidades. Entre o passado, o presente e o futuro

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade¹

O Modelo PUC-Rio. Talvez para os mais novos a expressão Modelo PUC-Rio não seja muito conhecida e possa causar até certa estranheza. Este conceito foi muito debatido ao longo dos anos 80 e 90. Nossa Universidade foi criada e consolidou-se sendo essencialmente uma Universidade Comunitária, Católica, cuja construção é Coletiva. É hora de voltarmos a refletir sobre ele, recordando inicialmente algumas notas de nossa história institucional.

O Cardeal Dom Sebastião Leme, que mesmo antes de assumir a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro já acalentava a ideia da constituição de uma Universidade Católica, em 1940 designa uma comissão composta pelo Pe. Leonel Franca S.J., Assessor Eclesiástico do Centro Dom Vital, e por Alceu Amoroso Lima (Diretor do Centro Dom Vital e Presidente da Ação Católica Brasileira) para o planejar e organizar a Universidade Católica do Brasil que se tornaria a futura PUC-Rio. Após os primeiros estudos da comissão, D Sebastião Leme convida a Companhia de Jesus para integrar a Mantenedora da futura Universidade confiando-lhe a Direção da mesma. Padre Leonel Franca SJ será seu primeiro Reitor. Inaugurada inicialmente em 1941 como um conjunto de Faculdades Católicas (nome que até hoje guarda a nossa Mantenedora) foi reconhecida já em 1946, pelo Estado Brasileiro como Universidade. O seu modelo não era diferente do das outras instituições de ensino superior do Brasil,

¹ Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). É professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em regime de tempo integral. Entre outras funções exercidas em entidades científicas foi Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), membro do conselho diretor da rede Globethics e vice-presidente do International Network of Societies for Catholic Theology (INSeCT). Tem pesquisado na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática e Moral Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Teologia da Libertação, Fé e Política, Doutrina Social da Igreja, e Ética Social Cristã. <http://lattes.cnpq.br/9266153829970164>. E-mail: paulof@puc-rio.br.

constituindo aquilo que Florestan Fernandes chamou em uma obra de 1975 de “*o antigo padrão brasileiro de escolas superiores*”². As Universidades eram compostas por faculdades isoladas, distanciadas das atividades de pesquisa, voltadas, sobretudo, para a transmissão de um conhecimento profissionalizante, não obstante contasse muitas vezes em seus quadros com professores doutores, formados no exterior, alguns dedicados, em outras esferas, à pesquisa. Assim, por exemplo, o corpo docente das Faculdades Católicas em 1941, era constituído por 44 professores e professoras, sendo que destes, 16 possuíam o doutorado. Entre os anos 50 e 60 a PUC-Rio desenvolve-se dentro do modelo tradicional brasileiro.

A Reforma Universitária de 1968 e a PUC-Rio. No início da década de 60 constitui-se um forte movimento que propugnava uma ampla reforma no sistema universitário brasileiro, visando, de um lado, transformá-lo em centro de produção de conhecimento científico e humanista e, de outro, a promoção de sua expansão inclusiva, já que era cada vez maior o contingente de jovens que buscavam a formação superior e não conseguiam acesso à Universidade. Apesar do golpe militar e da repressão que se abateu sobre docentes e estudantes, as propostas de modernização e expansão do ensino superior avançaram e resultaram na reforma universitária de 1968 com a proposta da criação das estruturas departamentais, do regime de crédito, dos ciclos básicos e o apoio à expansão da pós-graduação. Já entre finais dos anos 60 e início dos anos 70 a PUC-Rio, contando com a presença e a direção de um grupo de notáveis intelectuais e cientistas jesuítas, se reestrutura criando os Centros e Departamentos, expandindo rapidamente sua pós-graduação, dando início ao nosso modelo de Universidade. Nossos primeiros mestrados nas Engenharias e Humanidades (Educação, Psicologia) são até mesmo anteriores à reforma. Já em 1973 todos os cinco Departamentos que compunham o Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) tinham Mestrado e dois já iniciavam o Doutorado. Destes cinco Departamentos, todos em 1985 já possuíam Doutorado. Nosso sexto Departamento, Artes e Design, criado em 1978, foi pioneiro absoluto em sua área, constituindo o Mestrado em 1994 e o Doutorado em 2003. Mais recente-

² FERNANDES, F., *Universidade brasileira; reforma ou revolução?* (1975).

mente, em 2015, foi criado um sétimo Departamento no CTCH, o de Arquitetura e Urbanismo, que já foi instituído possuindo um curso de Graduação e um Programa de Mestrado, oriundos de uma experiência interdisciplinar entre os Departamentos de Artes e Design e Engenharia Civil e Ambiental.

O Modelo PUC-Rio. Mas afinal, como pode ser caracterizado o chamado Modelo PUC-Rio? Suas quatro dimensões principais são:

1. Integração entre Pesquisa e Ensino de Graduação e Pós Graduação em todas as áreas da Universidade, buscando alcançar sempre patamares de excelência, que é tornada possível pela constituição em todas as unidades de um corpo docente bem qualificado e estável (o chamado Quadro Principal) que se dedica simultaneamente à pesquisa e ao ensino de graduação e pós-graduação, exercendo também atividades administrativas de direção das diferentes unidades, auxiliado por um Quadro complementar de professores horistas e de professores de tempo integral e parcial que atuam no ensino e eventualmente colaboram em algumas atividades administrativas..
2. Colegialidade na Gestão Acadêmica e Administrativa que se efetiva nos órgãos colegiados dos Departamentos (Comissões Gerais), Centros (Conselhos Departamentais) e Universidade (CEP e Conselho Universitário) e permite que o Corpo Docente do Quadro Principal seja efetivamente corresponsável pela Universidade.
3. Financiamento global da Instituição por Mensalidades de Graduação (funcionamento ordinário da Universidade, cerca de 50% do orçamento geral) e Projetos de Pesquisa e Serviços dela decorrentes (editais de financiamento à pesquisa dos Órgãos de Fomento, contratos com o Estado e com Empresas Públicas [Licitações] e Privadas contribuem com os outros 50% e financiam pesquisadores, laboratórios e equipamentos de pesquisa).
4. Um Programa de bolsas para a Pós-Graduação e para a Graduação. No primeiro caso, fundamentais para a pesquisa e no segundo caso promovendo a integração social e permitindo a

existência acadêmica de cursos fundamentais em uma perspectiva acadêmica e humanista, mas não sustentáveis com mensalidades.

A encruzilhada dos anos 90. Na primeira metade da década de 90 vivemos um momento de crise e encruzilhada. Nos anos 70, uma operação financeira malsucedida havia levado a Universidade a uma situação difícil, com contração de dívidas que perduraram por mais de uma década. No início dos anos 90 o chamado “Modelo PUC” era uma realidade, sob a perspectiva acadêmica, bem implantada no Centro de Técnico Científico (CTC) e no CTCH e apenas parcialmente no Centro de Ciências Sociais (CCS), onde nenhum Departamento oferecia o Doutorado e alguns sequer tinham o Programa de Mestrado (o primeiro Doutorado foi o de Economia em 1993, e o segundo, o de Administração em 1997). Existiam, porém, enormes diferenças na Universidade. O CTC recebia substancial financiamento dos órgãos estatais (FINEP, MCT), o que permitiu a constituição de um corpo docente do Quadro Principal quase todo em regime de 44 horas semanais com remuneração superior à dos professores do CTCH e CCS. Grande parte do Quadro Docente Principal do CTCH era formado por professores e professoras com regime de 24 ou 36 horas semanais, que não obstante, construíram e sustentaram o Modelo PUC nesse Centro.

Na primeira metade dos anos 90 a situação financeira que já era crítica foi substancialmente agravada pelo fim do Convênio do Ministério de Ciência e Tecnologia (MCT) que financiava o CTC. Com o fim do financiamento unificaram-se as tabelas salariais para os três Centros, permanecendo, entretanto, uma forte desigualdade quanto à distribuição da Carga Horária do Quadro Principal. Os anos de 93 e 94 foram de intenso debate sobre as possibilidades futuras da PUC-Rio e de seu Modelo. Os alunos de Graduação concentravam-se, sobretudo, no CCS que arcava com o peso de fornecer grande parte dos recursos monetários para manter a PUC-Rio e, ao mesmo tempo, tinha custo menor por não ter o Modelo PUC totalmente implantado, inclusive, porque desde final dos anos 80 a Administração Central colocava obstáculos à abertura de novos programas de Pós-gradua-

ção para não agravar as despesas. Muitos não viam nenhuma possibilidade de manter o Modelo sem o financiamento público.

No cenário externo à Universidade tínhamos uma situação complexa. No bojo da crise econômica o Estado havia diminuído substancialmente os recursos para as Universidades Federais com a consequente deterioração de suas instalações físicas, de seus equipamentos e com a retração do Corpo Docente dada a escassa abertura de novas vagas em substituição aos Professores que se aposentavam. Por outro lado, sobretudo depois da extinção do Conselho Federal de Educação (CFE) e de sua substituição pelo Conselho Nacional de Educação, o que conferia maior autonomia ao MEC, ocorreu uma flexibilização na legislação, levando à criação de um grande número de novas Faculdades, Centros Universitários e Universidades Privadas, bem como à criação de diversos campi fora de sede, aumentando substancialmente a oferta de vagas no Ensino Superior Privado. Grande parte das novas Instituições foram constituídas a partir de um Modelo Empresarial, que encontrou posteriormente seu marco legal no Decreto 2207/1997 que faz a distinção dentre as Instituições Privadas entre aquelas sem fins lucrativos e as que possuem tal fim, institucionalizando um modelo *“no qual os investimentos realizados pelas instituições de ensino deveriam seguir as mesmas normas que informam a regulação dos demais setores do campo econômico”*³. Não se trata apenas de um modelo de gestão empresarial da educação mas, como o primeiro objetivo dos fundadores destas novas IES era a rentabilidade, elas seguiam um Modelo de baixo custo e alto retorno financeiro que combinava as características meramente profissionalizantes do “antigo padrão brasileiro de escolas superiores” com algumas áreas de pesquisas pontuais, que necessitam de pouco investimento e que lhes conferia a qualidade mínima colocada pela legislação. Tal modelo apresentava certa sedução para parte dos Docentes que viviam a crise de financiamento de nossa Universidade.

Nos intensos debates desta época prevaleceu a aposta em nosso Modelo. Através de uma bem sucedida operação de aumento de nossa base de alunos de graduação, recuperação do preço das mensalida-

³ MARTINS, C. B., A Reforma Universitária de 1968 e a Abertura para o Ensino Superior Privado no Brasil, p. 26.

des administrando o valor final para cada aluno com bolsas voltadas aos mais carentes, controle de custos com o redimensionamento de algumas unidades, e de busca da qualidade com a universalização de nosso Modelo (elevação da carga horária do Quadro Principal, criação de novos programas de pós graduação onde não existiam) conseguimos superar a crise e tornar nosso singular Modelo viável acadêmica e financeiramente. Hoje os três Centros cuja consolidação é mais antiga (CTC, CTCH, CCS) apresentam relativa homogeneidade. Neles todos os Departamentos possuem ao menos um Programa de Mestrado e em quase todos temos o Doutorado e possuímos uma situação financeira equilibrada.

O Modelo PUC-Rio e o futuro. Hoje novos desafios se colocam.

1. A Manutenção da qualidade. Vivemos no Brasil em um ambiente bastante competitivo academicamente. Tanto algumas outras Universidades Comunitárias avançaram na Pesquisa e na qualidade de suas graduações, como houve uma grande recuperação das Instituições Federais e Estaduais, tanto de suas instalações físicas, de laboratórios e equipamentos, quanto de seus quadros docentes e de pesquisadores. Isto tem se refletido nos diversos índices e rankings, de tal modo que nossa posição relativa, embora permaneça em boa situação, já sofre modificações, o que nos obriga a um permanente esforço de superação de nossa própria qualidade, levando a uma situação por vezes fortemente estressante e a necessária demanda por mais recursos humanos e físicos, que encontra obstáculos tanto na nossa disponibilidade orçamentária quanto na nossa disponibilidade de espaço para novas salas de professores, laboratórios e equipamentos.
2. A exiguidade do espaço físico também se reflete na qualidade de nosso Ensino de Pós-graduação e Graduação. Faltam algumas vezes salas e nem sempre estas se encontram adequadas. Foram realizadas algumas novas construções para atender a demanda de novos espaços físicos.
3. Vivemos já há algum tempo uma dinâmica de grande renovação do Corpo Docente do Quadro Principal, devido a aposen-

tadoria de Professores que atingem os 70 anos de idade. No nosso Centro este processo tem provocado grande impacto. Corre-se o risco da perda da memória institucional inclusive em relação ao próprio Modelo PUC-Rio e à cultura colegiada participativa.

4. Temos hoje uma nova Cultura de Avaliação permanente, tanto interna quanto externa. Em si, a vida acadêmica implica um contínuo processo de avaliação. Ocorre, entretanto, que ao flexibilizar os critérios necessários para a aprovação de novas Instituições Privadas, de caráter empresarial, o Estado supôs que *“na condição de consumidores educacionais os estudantes e suas famílias orientariam suas escolhas através do resultados do sistema de avaliação, o que contribuiria indiretamente numa lógica competitiva, para as instituições aumentarem a qualidade de seus produtos”*.⁴ Com isto multiplicaram-se os instrumentos oficiais de avaliação que muitas vezes são pouco compreensíveis para fora da Universidade e nem sempre traduzem a qualidade real da Instituição, sobretudo quando privilegiam aspectos puramente formais. Através destes instrumentos de avaliação muitas vezes são impostos à Universidade critérios de qualidade que conflitam com nosso Modelo e não agregam a pretendida qualidade. Tomemos dois exemplos. O primeiro é o de impor o número máximo de Professores do Quadro Complementar como sendo de dois terços do Corpo Docente total, contando o número de docentes individualmente e não sua carga horária. O segundo encontra-se na criação e multiplicação obrigatória de certas comissões que podem, ao invés de aumentar a colegialidade, fragmentá-la, produzindo a dissociação entre pesquisa e o ensino de pós-graduação e graduação. Observe-se também que critérios por vezes excessivamente homogeneizadores têm se imposto à Carreira Docente levando a se desconsiderar as diferenças entre áreas do conhecimento, não quanto à qualidade, mas aos indicadores que expressam esta qualidade.

⁴ MARTINS, C. B., A Reforma Universitária de 1968 e a Abertura para o Ensino Superior Privado no Brasil, p. 25.

5. A produção e transmissão do Conhecimento se fazem de forma cada vez mais interdisciplinar. Aqui surge um dos maiores desafios à Estrutura Departamental. Se esta foi e, em certa medida, continua a ser o lugar da integração entre Pesquisa e Ensino e do exercício primeiro da colegialidade e cogestão, esta também coloca hoje algumas dificuldades para a interdisciplinaridade, para a constituição de grupos de pesquisa que combinem docentes de diferentes áreas e para a criação de cursos transversais. Muitos editais de Pesquisa hoje contam com a participação de docentes de diferentes Departamentos. Novos Cursos de Graduação e Programas de Pós-Graduação são criados combinando capacidades de diferentes áreas.

Cabe aqui lembrar do paradoxo da pomba de Kant tal como aparece na Crítica da Razão Prática: *“A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo.”* Como a pomba de Kant, podemos cair na tentação de julgar que abolindo a Estrutura Departamental poderíamos melhor voar na realização da interdisciplinaridade e no atendimento das novas demandas que se colocam para a pesquisa e o ensino, sem nos darmos conta que é esta Estrutura Departamental que é a base real que permite tanto o exercício da colegialidade efetiva como de uma frutífera interdisciplinaridade.

A questão que se coloca é a de como flexibilizar nossa Estrutura Departamental e de como criar novas estruturas transversais que deem conta da nova realidade, mantendo o essencial de nosso Modelo, isto é, a integração entre Pesquisa e Ensino de Graduação e Pós-graduação e a Colegialidade.

6. Por fim devemos ter presente que a recente pandemia colocou um enorme desafio à nossa Universidade, que conseguiu responder de forma extraordinária às novas exigências. Rapidamente passamos com sucesso para uma modalidade de ensino remoto emergencial que possibilitou a continuidade das atividades de ensino, dentro das limitações impostas pela Covid-19. Realizaram-se Congressos e Conferências virtuais,

as atividades de pesquisa continuaram intensas. Desenvolveram-se programas de capacitação docente e de disponibilização de meios tecnológicos adequados para a realização das atividades de ensino e pesquisa graças a experiência já adquirida pela CCEAD (Coordenação Central de Educação à Distância) criada no fim dos anos 90. Criou-se um programa de inclusão digital para atender os alunos carentes. Em grande parte, isto só foi possível graças à cultura interna de nossa Universidade onde todos se sentem corresponsáveis pela Instituição e de fato a constroem coletivamente. Aqui mais uma vez a Estrutura Departamental mostrou seu valor, coordenado os esforços junto com os Decanatos do Centro e a Administração Central.

7. Os resultados obtidos até aqui mostram a vitalidade de nossa Universidade que ao completar 85 anos é capaz de renovar-se continuamente, sem perder sua identidade, graças ao seu Modelo.

Referências bibliográficas

FERNANDES, Florestan. **Universidade brasileira; reforma ou revolução?** Alfa-Ômega, São Paulo, 1975.

MARTINS, Carlos Benedito, A Reforma Universitária de 1968 e a Abertura para o Ensino Superior Privado no Brasil, **EDUC. Soc.**, Campinas, vol. 30, n 106, p.15-35, jan/abr. 2009.

Capítulo VII

Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio¹

Prof. Abimar Oliveira de Moraes²

Introdução

A recente autonomia da Área Ciências da Religião e Teologia (Área 44) no sistema de avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), fez com que o debate epistemológico já existente, se tornasse uma tarefa ainda mais importante para teólogos e cientistas da religião de todo o país.³ Nesse debate, faz-se mister a escuta e a compreensão de como os próprios Programas de Pós-graduação, que compõem a Área 44, se enxergam. Um papel importante, nesse sentido, terá a investigação daqueles que foram os Programas pioneiros. Nesse quadro, portanto, encontra-se a teologia da PUC-Rio que, em 2018, completou cinquenta anos de existência e de produção de conhecimento no cenário nacional e internacional.

O presente artigo não tem a pretensão de fazer uma crônica, um inventário das teses e dissertações, dos livros e artigos científicos que ao longo desses cinquenta anos de pesquisa teológica foram produzidos por docentes, pesquisadores(as) e discentes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pois certamente esqueceria de apresentar muitos personagens, dados, temas e outros aspectos relevantes.⁴

¹ Este texto foi publicado, primeiramente, no formato artigo, em: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 61, p. 149-179, jan./abr. 2019.

² Doutor em Teologia pela Università Pontificia Salesiana (Roma, Itália). Docente do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Presidente do Conselho Diretor da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião. E-mail: abimar@puc-rio.br.

³ A título ilustrativo de tal debate, no último decênio podemos mencionar: CRUZ, E. R.; DE MORI, G., *Teologia e Ciências da Religião*; FERREIRA, A. C.; SENRA, F., *Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil*, p. 249-269; PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.), *Compêndio de Ciência da Religião*; SENA DA SILVEIRA, E. (Org.), *Como estudar as Religiões*.

⁴ Um trabalho dessa natureza foi feito, em 2013, por ocasião das comemorações dos 45 anos de ereção do Departamento de Teologia: TEPEDINO, A. M. (Org.), *Memória, Identidade, Missão*.

Desde 2004, estamos na PUC-Rio na qualidade de docente, em especial, de 2007 até 2018, exercemos a função de coordenador de Pós-graduação. Temos o limite de não termos conhecido todos os personagens históricos que iniciaram essa empreitada, mas, ao mesmo tempo, o exercício de tal função administrativa dá-nos a possibilidade de partilhar nossa percepção da caminhada, na certeza, é óbvio, de que, embora qualificada, seja somente a nossa percepção.

O que pretendemos é esboçar rapidamente um balanço formal e sintético, destacando as linhas características do movimento das ideias que têm norteado a pesquisa teológica desde o século passado, analisando, em especial, o impacto desse movimento no labor teológico produzido pela PUC-Rio.

Iniciaremos por situar a pesquisa teológica da PUC-Rio dentro de um movimento de “virada antropológica” que afetou toda a teologia cristã nos últimos tempos. Em seguida, serão apresentadas as linhas estruturais e alguns traços epistemológicos de tal teologia. Por fim, o repensar a fé cristã em diálogo com a mudança de época será apresentado como principal missão da teologia da PUC-Rio, no decorrer desses cinquenta anos.

1. A “virada antropológica” em Teologia

Hoje a pesquisa científica se expande por mil e um canais e os cientistas se reconhecem responsáveis por uma orientação da opinião e da vida humana, nas suas mais variadas dimensões e/ou expressões. Esse fenômeno atinge igualmente a Teologia.⁵

O movimento da reflexão teológica atual está marcado, em seu conjunto, pela transferência da atenção do mero em si das realidades divinas à relação que elas têm com as afirmações e os problemas que dizem respeito à vida humana.

⁵ Refletindo sobre a Teologia frente às exigências da ciência, Karl Rahner, assim se expressa: “o teólogo pode e deve a priori convencer-se que o diálogo com a ciência modifica também a fisionomia própria, historicamente condicionada, da teologia, e que podemos exigir que esse diálogo seja absolutamente aberto. Portanto, [...] a teologia pode e deve redizer-se, [...] ela não tem o direito de ser pretensiosa, [...] ela não é a mais alta depositária de todo conhecimento humano, de tal forma que todas as outras ciências devessem ser consideradas como órgãos de execução de um sistema de pensamento totalitário do qual o governo supremo e adequado lhe pertencesse. De saída, a teologia deve saber (e isto precisamente em virtude de seus próprios princípios) que existe um inelutável pluralismo no conhecimento humano” (RAHNER, K., *Teologia e ciência*, p. 40-41).

Se ao longo de séculos a investigação teológica se interessou quase unicamente pelo tema de Deus, a reflexão atual leva em conta aquilo que os seres humanos estão descobrindo sobre si e sobre as demais realidades, num movimento de crescente atenção à pessoa humana e seus contextos vitais.

A pesquisa teológica, justamente por se interessar pelo tema de Deus, vem se debruçando sobre um outro tema correlato: o da pessoa humana. Fundando-se, muito mais, no sentido que as afirmações sobre Deus possam ter para o iluminar da vida humana. Todo conhecimento de Deus passa pela via de elaboração do conhecimento humano, não podendo haver conhecimento de Deus, sem mútuo, profundo e, até mesmo, prévio conhecimento do humano.

Marcada pela antropologia, a teologia atual quer-se mais em ligação com as questões humanas e seu processo de construção de relações públicas e sociais.⁶ Esse fazer (ou refazer) teológico marcado pelas questões humanas, chamamos de “virada antropológica”.⁷ Em tal “virada” o que aconteceu foi o constatar que, depois de uma ampla elaboração teológica que assegura bases teóricas relevantes (o que chamamos em Teologia de pesquisa dogmática), era preciso proceder a uma larga abertura para a vida humana como verdadeiro e importante espaço de construção do pensar teológico.

O Concílio Vaticano II foi celebrado dentro desse espírito e, por essa razão, procurou dar respostas e orientações para as pessoas humanas. Em especial, através da *Gaudium et spes*, os padres conciliares colocaram a criatura humana no centro das atenções pastorais e teológicas ao afirmarem: “não se encontra nada verdadeiramente humano que

⁶ “A teologia é benéfica à sociedade assim como esta última é idealizada no Ocidente. Ela funciona como uma espécie de *ombudsman* humanitário. A teologia não é um empecilho à ciência – embora muitas vezes seja um problema. O empecilho serão as sociedades sem teologia, isto é, aquelas que não admitem críticas internas a suas convicções” (LIGORIO SOARES, A. M., *Teologia na Universidade*, como convém, p. 288).

⁷ Não é pequeno o número de pesquisadores que participaram desse movimento de nova colocação do humano no debate teológico, pela natureza desse trabalho, aqui é suficiente destacar a contribuição de Karl Rahner que, não poucas vezes, debruçou-se sobre a questão em muitos momentos de sua produção teológica. Em seu clássico *Curso Fundamental da Fé*, por exemplo, da primeira até a quarta seção, toda sua sistematização teológica parte do humano para chegar ao divino (RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p. 37-170). Além do *Curso*, ver: *A antropologia: problema teológico*; *Est-il possible aujourd’hui de croire?*; *L’homme a l’écoute du Verbe*; *O Homem e a Graça*. Para uma síntese das principais ideias antropológicas que norteiam o pensamento de Rahner: VOLGRIMMER, H., *Karl Rahner*, p. 211-247.

não lhes [discípulos de Cristo] ressoem no coração”.⁸ Ou ainda: “na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado”.⁹ Assim a igreja (e sua teologia) deseja que todo o gênero humano conheça a chave que ela tem para a solução de seus problemas: Jesus Cristo e seu plano de salvação.¹⁰

Esse procedimento de atenção à vida humana trouxe consigo o interrogativo: mas afinal, o que é a salvação? Um pulular de definições apareceu. Nelas, o que é constante é a preocupação em evidenciar a existência de uma relação entre comunhão definitiva com Deus e as antecipações históricas de tal comunhão na vida humana. Segundo França Miranda:

A salvação *do ser humano* deve apresentar realizações históricas que a comprovem, que signifiquem plenificação das diversas dimensões humanas e, conseqüentemente, libertação dos males que o afligem. Contudo, tais males dependem das situações concretas em que ele se encontra, com suas correspondentes leituras soteriológicas. Assim podemos distinguir salvação em plenitude (Deus) de suas realizações históricas. Conseqüentemente, não nos deve surpreender que as tematizações da salvação cristã sejam múltiplas e diferenciadas ao longo da história do cristianismo.¹¹

Portanto, sem deixar de se debruçar sobre o tema da comunhão definitiva com Deus, a teologia atual quer investigar sobre as mul-

⁸ GS 1.

⁹ GS 22.

¹⁰ Na última sessão do Concílio, Paulo VI assim se expressa: “na verdade, a Igreja, reunida em Concílio, entendeu sobretudo fazer a consideração sobre si mesma e sobre a relação que a une a Deus; e também sobre o homem, o homem tal qual ele se mostra realmente no nosso tempo: o homem que vive; o homem que se esforça por cuidar só de si; o homem que não só se julga digno de ser como que o centro dos outros, mas também não se envergonha de afirmar que é o princípio e a razão de ser de tudo. Todo o homem fenomênico — para usarmos o termo moderno — revestido dos seus inúmeros hábitos, com os quais se revelou e se apresentou diante dos Padres conciliares, que são também homens, todos Pastores e irmãos, e por isso atentos e cheios de amor; o homem que lamenta corajosamente os seus próprios dramas; o homem que não só no passado mas também agora julga os outros inferiores, e, por isso, é frágil e falso, egoísta e feroz; o homem que vive descontente de si mesmo, que ri e chora; o homem versátil, sempre pronto a representar; o homem rígido, que cultiva apenas a realidade científica; o homem que como tal pensa, ama, trabalha, sempre espera alguma coisa, à semelhança do *‘filius accrescens’*; o homem sagrado pela inocência da sua infância, pelo mistério da sua pobreza, pela piedade da sua dor; o homem individualista, dum lado, e o homem social, do outro; o homem *‘laudator temporis acti’*, e o homem que sonha com o futuro; o homem por um lado sujeito a faltas, e por outro adornado de santos costumes” (PAULO VI, PP., Discurso na última sessão pública do Concílio Vaticano II).

¹¹ FRANÇA MIRANDA, M., A salvação de Jesus Cristo, p. 22.

típliques dimensões da existência humana. Essas múltiplas dimensões representam momentos que estão sempre ligados, de algum modo, ao da comunhão definitiva.

Por isso, a teologia reflete sobre a libertação de todas as formas de alienação e de opressão impostas à vida humana e que impedem que, cada pessoa humana, torne-se construtora e responsável pelo seu próprio destino. A comunhão com Deus no arco da experiência histórica e a sua completude definitiva são atingidas, até mesmo, nos mais ínfimos níveis de libertação pessoal e social.

Isso faz com que a reflexão teológica passe a interrogar a história e o contexto histórico, entendendo, sempre mais, que a realização do projeto de Deus dá-se na história e para a plena realização dos seres humanos. Essa atenção da teologia à dimensão histórica não é outra coisa que fidelidade ao princípio de que a história é o lugar do diálogo entre o divino e o humano e, conseqüentemente, o lugar onde a construção do pensar teológico se faz. Ela é o lugar onde Deus se revela e, ao mesmo tempo, lugar onde o ser humano é convidado a acolhê-Lo.

Nesse sentido, são interessantes as palavras de Edward Schillebeeckx:

Capítulo
VII

Deus trava relações pessoais com o homem no seio da história humana [...], só esta história da salvação nos permite entrever a verdadeira fisionomia do Deus Trindade. [...] Desta maneira, ele (Deus) entabula com seu povo, como parceiro, um diálogo existencial em que nos entrega sua vida íntima. [...] A história da salvação [...] é que nos revela que Deus propriamente é, e o que ele realmente quer ser para os homens. [...] A revelação é um acontecimento salvífico em que, sob forma visível e terrestre, uma realidade salvífica divina atinge a realidade humana. A revelação [...] é, mais fundamentalmente, a própria realização histórica de uma iniciativa salvífica divina e trans-histórica no interior da estrutura da história humana.¹²

Nessas palavras, é possível perceber como a revelação volta a ser entendida “como relação pessoal, comunicativa de Deus à humanidade”.¹³ O principal acento recai sobre a dimensão experiencial,

¹² SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e teologia*, p. 337-339.

¹³ LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, p. 158.

dinâmica e histórica. Como já mencionado, procura-se antes a significação do mistério de Deus para a pessoa humana de hoje.

A expressão “mistério de Deus” (e suas variantes) passa a ser, como no *corpus paulino* e na época patrística, novamente entendida como plano divino da salvação que Deus manifesta ao ser humano, ao longo das diversas etapas da sua história até a conclusão dessa mesma história.

Nessa perspectiva, a teologia atual se apresenta como discurso científico de alguém que crê que Deus se auto-comunica salvificamente na história humana e, ao mesmo tempo, como conjunto de perguntas de um sujeito humano que crê a partir da sua situação no tempo e no espaço.

Tal reflexão dirige-se, quer a um interlocutor que crê (aqui a teologia apresenta-se como explicitação da fé), quer a um interlocutor que não crê. Nesse segundo caso, a teologia procura mostrar que a revelação, como de fato se deu (e não numa possibilidade abstrata), pode responder à estrutura antropológica humana mais profunda.

Partindo daquilo que está, muitas vezes, implícito ao ser humano, para mostrar-lhe como a revelação pode plenificar, explicitar, realizar essa sua dimensão existencial transcendental. Aqui a teologia apresenta-se fundamentalmente como discurso plausível ou razoável da fé.¹⁴

2. Linhas estruturais da pesquisa teológica produzida na PUC-Rio

O projeto, que dá surgimento à PUC-Rio, está ancorado nessas raízes teológicas, apenas mencionadas. Em seu “Marco Referencial”, lemos que ela “se empenha, de modo especial, no cultivo dos valores humanos e da ética cristã e afirma o primado da pessoa sobre as coisas”,¹⁵ reconhecendo-se “como um espaço onde possa ser realizado o diálogo entre o conhecimento da razão humana e a fé cristã”.¹⁶

¹⁴ Para Pié-Ninot, a teologia “tiene como identidade fundar y justificar la pretensión de verdad de la *Revelación* cristiana como propuesta sensata de credibilidad, y poder así ‘dar razón de la esperanza’ (cf. 1Pe 3,15)”: PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, p. 75.

¹⁵ PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, Marco Referencial, n. 4.

¹⁶ PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, Marco Referencial, n. 4.

A mesma opção pela pessoa humana que caracteriza a teologia em sua “virada antropológica” é a base que caracteriza a PUC-Rio desde sua origem e que a fez construir um caminho de colaboração na construção de um saber interdisciplinar e dialógico possibilitando, assim, “a discussão da unidade e do sentido do conhecimento intelectual e científico, e do significado da existência humana”.¹⁷

Carneiro de Andrade testemunha:

No início da década de 1960, constitui-se no Brasil um forte movimento que propugnava uma ampla reforma no sistema universitário brasileiro, visando, de um lado, a transformar as Universidades em centros de produção de conhecimento científico e humanista e, de outro, sua expansão inclusiva. Esse movimento resultou na reforma universitária de 1968.¹⁸

Nesse mesmo ano de 1968, o Departamento de Teologia foi erigido e integrado ao recém-criado Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) da PUC-Rio. Em 1972, foi criado o Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado) reconhecido pela Santa Sé por meio da Sagrada Congregação para a Educação Católica. Em 1977, a Capes, que possuía função de indução, supervisão e fomento do sistema, inicia um processo de sistematização de avaliação de Programas. A PUC-Rio enviou os dados da Teologia que recebe, nos dois primeiros anos a qualificação “SC” (sem conceito). Tal conceituação corresponde ao tempo inicial de atividades do Programa até a realização das primeiras defesas. Já em 1979, a Teologia recebe o conceito “A”, maior de então, indicando o reconhecimento da excelência das atividades de pesquisa e produção de conhecimento teológico.¹⁹

Quando, em 1995, a Capes passa por uma reestruturação e fortalece-se como instituição responsável pelo acompanhamento e avaliação dos cursos de Pós-graduação *stricto sensu* já existentes no Brasil,²⁰ dentre os mais de mil cursos de mestrado e dos seiscentos de doutorado, permanecem os cursos de doutorado e mestrado em

¹⁷ PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, Marco Referencial, n. 5.

¹⁸ CARNEIRO DE ANDRADE, P. F., Os 45 anos do Departamento de Teologia da PUC-Rio, p. 21.

¹⁹ CARNEIRO DE ANDRADE, P. F., O reconhecimento da Teologia como saber universitário, p. 27-28.

²⁰ CAPES, História e missão.

Teologia da PUC-Rio. Tal acompanhamento e avaliação realizados pela Capes são formalizados em 29 de novembro de 1995, através da portaria 1.461, publicada no Diário Oficial de 11 de dezembro do mesmo ano.

O Programa fazia parte da Área Filosofia/Teologia, tendo sempre sido avaliado nos estratos de excelência. Em 1996, tanto o doutorado como o mestrado receberam o conceito A.²¹ Em 1998, momento em que houve a estratificação através de conceitos numéricos, o Programa obteve conceito seis (6), nota máxima atribuída à Área, naquele momento. Em todas as avaliações do período de 2001 a 2016, o Programa obteve conceito cinco (5).

Em 2016, a Área Ciências da Religião e Teologia foi criada pela Portaria Capes 174/2016, publicada no Diário Oficial da União de 13 de outubro do mesmo ano,²² tendo participado da última avaliação quadrienal, junto com outros vinte (20) Programas, sendo dezoito (18) deles acadêmicos. Ao final do quadriênio 2013-2016, o Programa foi avaliado pela Capes com conceito quatro (4).

Ao longo desses anos, o Programa, perseguindo o aprimoramento de sua proposta, manteve sua estruturação em duas áreas de concentração – Teologia Bíblica e Teologia Sistemático-Pastoral – por entender, através da apreciação dos processos de avaliação da Capes, que sua estrutura curricular está consolidada e faz com que o Programa tenha um papel destacado no cenário teológico acadêmico nacional e internacional.²³

As pesquisas em teologia da PUC-Rio encontram-se impulsionadas por dois grandes eixos: a) volta às fontes; e b) atenção às inquietações do presente. Isso permite-nos afirmar que toda teologia construída na PUC-Rio vem sendo influenciada pelo que está “antes” dela e pelo que está “diante” dela.

São muitas as pesquisas marcadas pelo recurso às fontes bíblicas.²⁴ Através da exegese, cujo objetivo é aproximar-se o má-

²¹ CARNEIRO DE ANDRADE, P. F., Os 45 anos do Departamento de Teologia da PUC-Rio, p. 22.

²² A Capes denomina, em 2016, a Área 44 de Teologia. Após solicitação formal dos vinte um (21) Programas que a compunham, naquele momento, a designação passou a ser Ciências da Religião e Teologia, a partir da resolução n. 1/2017.

²³ Até a conclusão desse artigo o Programa de Pós-graduação da PUC-Rio tinha levado à defesa 191 teses e 354 dissertações.

²⁴ Um rico inventário da maior parte dessas produções científicas pode ser encontrado em: COR-

ximo possível do sentido exato do texto sagrado em vista de sua atualização, nossas pesquisas vêm buscando sistematizar o dado bíblico, através de estudos de aspectos parciais que marcam as principais etapas da história do diálogo entre o divino e o humano, sem, contudo, deixar de considerar a Escritura em sua totalidade, onde esse diálogo divino-humano desenrola-se e atualiza-se progressivamente na história e exprime-se na sucessão, unidade e diversidade dos livros bíblicos.

O ponto de partida desse trabalho de investigação é o texto bíblico inserido em seu contexto histórico, cultural e religioso, que inclui o contato com as culturas circunstantes. A atenção a esse recurso fez com que a pesquisa da área bíblica reconhecesse que a análise metodológica dos textos é base e eixo de toda sua construção. Por isso, as pesquisas bíblicas na PUC-Rio têm uma grande preocupação com o aspecto metodológico. Com essa finalidade, a teologia da PUC-Rio valorizou e valoriza o estudo das línguas bíblicas, culminando, inclusive, no exigir proficiência em grego e hebraico bíblicos para seus pós-graduandos.

As pesquisas que se concentram na área bíblica investigam os textos bíblicos, seu ambiente histórico, social e cultural, seguindo o desenvolvimento da pesquisa metodológica das ciências bíblicas, estudando os textos de ambos os Testamentos, com interface da literatura extrabíblica, mas também intencionando aplicar e avaliar os diversos métodos exegéticos e as novas abordagens hermenêuticas.²⁵

Ao mesmo tempo, a teologia da PUC-Rio está solicitada diretamente pelas questões atuais que interessam à pessoa humana e a envolvem. Tais questões não podem ser consideradas como resolvidas somente por formulações de fé, necessárias, mas vinculadas a outros momentos histórico-culturais. A pesquisa teológica, portanto, visa aprofundar a relação da fé também com o momento presente. Essa é a força motriz da área denominada sistemático-pastoral na PUC-Rio.

A esse respeito são interessantes as palavras de Garcia Rubio:

RÊA LIMA, M. L., A Identidade do Departamento de Teologia na Área de Teologia Bíblica, p. 91-102.

²⁵ Para um panorama da Linha e Projetos de pesquisa da Área Teologia Bíblica ver: DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO, Área de Concentração Teologia Bíblica.

Voltando ao futuro da Teologia da PUC-Rio, parece claro que é chamada a continuar aprofundando o desafio desse mundo moderno/pós-moderno, procurando respostas iluminadas pela fé cristã. Diálogo crítico, dando prioridade à realidade da nossa cidade, do Brasil e da América Latina [...]. Este diálogo crítico está se tornando cada vez mais necessário e urgente, embora deva ser reconhecido que se trata de um diálogo difícil [...]. Reconhecer que há diferentes modos de conhecer a realidade, cada um com seu método próprio, é um passo indispensável para tornar possível o diálogo entre os distintos saberes.²⁶

O ponto de partida desse trabalho de diálogo e investigação é a relação entre as afirmações positivas e consolidadas da teologia e as diversas realidades humanas que as interrogam. A investigação teológica nessa área de concentração percebe a fé como portadora de um conteúdo atual mas que não é possível de expressar-se fora das culturas humanas, pois o objeto da interpelação divina é o ser humano em sua história concreta.

Por essa razão, a investigação da área sistemático-pastoral, trabalhando com metodologias bibliográficas e de pesquisa de campo, entende o ser humano como ser sociocultural, com suas muitas interpelações à configuração (ou reconfiguração) religiosa e eclesial de nossos dias e, ao mesmo tempo, em sua dimensão pessoal integral, bem como no dinamismo de construção de uma espiritualidade encarnada e transformadora.²⁷

Os valores da modernidade e da cultura humana são largamente reconhecidos e reintegrados na investigação teológica, nessa área. Não como retratação daquilo que outrora não se soube valorizar no que tange à cultura humana, mas sim, por reconhecimento de que a teologia precisa exercer uma função transformadora tanto fora como dentro da experiência de fé.²⁸

²⁶ GARCIA RUBIO, A., *Orientações da Teologia*, p. 43 e 47.

²⁷ Para um panorama da Linhas e Projetos de pesquisa da Área Teologia Sistemático-Pastoral ver: DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO, *Área de Concentração Teologia Sistemático-Pastoral*.

²⁸ Sobre alguns aspectos da investigação na Área Teologia Sistemático-Pastoral ver: TEPEDINO, A. M., *Uma identidade dinâmica*, p. 77-86; BINGEMER, M. C., *Departamento de Teologia: espaço e missão*, p. 107-120.

3. Traços epistemológicos da pesquisa teológica da PUC-Rio

A PUC-Rio, em seu pioneirismo, teve a importante missão de colaborar com a afirmação, no cenário acadêmico nacional, da cientificidade da teologia. Tal cenário estava marcado pelo distanciamento entre Estado e igrejas, que originou a ideia de que a produção teológica deveria estar circunscrita ao espaço eclesiástico e não público.²⁹

Nesse artigo não nos é possível revisitar e reavaliar todos os aspectos relevantes dessa problemática. O que se propõe é mais modesto e diz respeito, somente, a destacar alguns traços basilares do estatuto epistemológico da teologia produzida pela PUC-Rio. Entendemos que a atenção a esses traços possa contribuir no processo de compreensão do desenvolvimento epistemológico não somente da pesquisa teológica realizada na PUC-Rio, como também de uma boa parte da investigação hoje desenvolvida na atual Área Ciências da Religião e Teologia da Capes.

A investigação teológica da PUC-Rio tomou como ponto de partida três pressupostos que assim sintetizamos: a) a teologia, por sua origem e natureza, não se enquadrava, necessariamente, no modelo de ciência que naquele determinado momento histórico vigorava no sistema educativo universitário brasileiro e que estava vigente em outras áreas de investigação; b) a teologia podia se propor como ciência no espaço acadêmico nacional porque possuía objeto próprio, método (ou métodos), unidade e sistematização; e c) entre teologia e demais ciências era possível estabelecer uma relação de correlação.³⁰

Ao mesmo tempo que se originava e se consolidava o Departamento de Teologia da PUC-Rio, a academia brasileira viu surgir e passou a familiarizar-se com um novo conceito de ciência que pode

²⁹ “Sobretudo para a comunidade científica, a teologia é vista como uma falsa ciência, relegada à condição estrita de religiosidade (coisas de foro íntimo) ou de religião (coisas das Igrejas) e, portanto, sem lugar na academia. No caso brasileiro, o fato torna-se ainda mais nítido, uma vez que somente em 1999 a teologia foi reconhecida legalmente como curso superior. A universidade brasileira foi instituída e consolidada sem a presença da teologia” (PASSOS, J. D., *Teologia e outros saberes*, p. 34).

³⁰ Em 1968, o teólogo canadense René Latourelle, professor na Gregoriana de Roma, apresentava uma obra, traduzida em 1971 no Brasil, que apresentava traços de cientificidade para a teologia muito próximos do fazer teológico da PUC-Rio: “designa hoje pelo termo de ciência toda disciplina que se beneficia de um objeto e método próprios e que termina numa síntese comunicável” (LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, p. 52).

ser caracterizado por três pontos de vistas: antropológico, teórico e sociocultural.

Do ponto de vista antropológico, dentre outros aspectos, esse novo conceito de ciência exige, como padrão demonstrativo de cientificidade, que o pesquisador(a) demonstre neutralidade, abertura para eventuais críticas e intersubjetividade.

Do ponto de vista teórico, passa a ser tido como científico no Brasil, tudo o que se apresente como um sistema dedutivo e condicional de afirmações hipotéticas, estruturado segundo as regras das deduções lógicas, baseado, porém, em experiências que possam ser verificadas por outras pessoas. O saber científico passa a estar fundado não somente sobre a verificação empírica, mas também, sobre a justificação lógica, fazendo com que a validade desse saber possa também ser de natureza hipotética.

Do ponto de vista sociocultural, a ciência passa a ser entendida como um âmbito cultural autônomo e fortemente diversificado, como expressão de tantas pesquisas que são conduzidas simultaneamente, em solo nacional, como interação com outras importantes instituições sociais brasileiras (indústria, comércio, defesa, mobilidade, saúde, turismo, dentre outras), como totalidade de tantas áreas e possibilidades de investigação que originam gradualmente diversas disciplinas autônomas, mas coligadas entre si que têm em comum uma estrutura formal, mas não um princípio material.

Esse amplo cenário de desenvolvimento da ciência no Brasil faz com que a teologia da PUC-Rio avance em suas relações interdisciplinares. Ao longo desses cinquenta anos, olhando para a pesquisa teológica docente e discente da PUC-Rio, é possível distinguir dois aspectos que subsistem e sustentam tais relações interdisciplinares: a) de um lado, é possível identificar relações *internas* entre a teologia e as outras ciências; e b) de outro, é possível identificar relações *externas* vigentes entre a teologia e as outras ciências.

Quanto às relações *internas* com as demais ciências, a pesquisa teológica na PUC-Rio realizou uma “opção fundamental” de voltar sua atenção às fontes primeiras do cristianismo. Ao fazer isso, deparou-se com uma experiência cristã que, embora entendida como profundamente distinta dos demais saberes, sempre sublinhou a importância da

razão humana e das ciências que o humano é capaz de produzir para formular a resposta que é convidado a dar à revelação divina.

Tal produção teológica promovida pela PUC-Rio não foi assumida somente como um gesto de condescendência verso um mundo fortemente marcado pelo valor da razão humana, mas como consequência teológica de uma visão explicitamente cristã do mundo. Ao prestar cada vez maior atenção às fontes da fé cristã, a pesquisa teológica da PUC-Rio constrói-se sob a base da íntima correlação entre criação e encarnação, natureza e graça, cultura e fé, modernidade e religião, humanidade e cristianismo, razão e crença, diálogo humano e divino.

É óbvio que, em tal contexto, correlação não significa indiferença entre uma realidade e outra, mas sim, uma relação elementar, integral e positiva feita de disposição e dependência mútua entre as duas realidades envolvidas. Nesse sentido, em sua produção teológica, a PUC-Rio vem esmerando-se em assegurar como a criação esteja orientada verso a encarnação, recebendo dessa última seu sentido pleno, mas, ao mesmo tempo, inversamente a encarnação pressupõe a criação e tem como tarefa decifrá-la e aperfeiçoá-la.

Daí emergem investigações teológicas análogas baseadas sobre os binômios fé e cultura, religião e modernidade que visam oferecer uma visão cristã do mundo na qual a razão humana é orientada verso o diálogo com a “razão divina”, ao mesmo tempo em que a “razão divina” só deve ser necessariamente entendida como relacional e sustentadora da razão humana que atua no tempo e na história.

A primeira consequência dessas atenções às relações *internas* faz com que a pesquisa bíblica na PUC-Rio considere a Sagrada Escritura como “texto humano-divino”, isto é, onde é possível perceber um estreito liame entre o conhecimento da fé e da razão. No texto sagrado, existe uma profunda e inseparável unidade entre conhecimento racional e conhecimento de fé.³¹

³¹ Pode nos ajudar a compreender essas relações *internas*, a título ilustrativo, a afirmação feita por Maria de Lourdes Corrêa Lima, em conclusão a um estudo sobre as relações entre História e Teologia: “se não se pode interpretar a Escritura a partir da perspectiva de busca de um *concordismo* entre texto e ciência histórica, tampouco exegese e ciência histórica se encontram necessariamente em contraste. A justa medida parece encontrar-se na delimitação do método e da competência de cada uma e da integração entre as duas no respeito às suas peculiaridades. A finalidade da exegese exige que a ciência histórica lhe seja complementar e auxiliar – e não princípio hermenêutico. A finalidade da ciência histórica – caso ela se interesse pelo antigo Israel ou pelo Cristianismo primitivo – exige que os textos bíblicos, embora carregados de condicionamentos históricos, sejam

A segunda consequência faz com que a pesquisa sistemático-pastoral na PUC-Rio se defina como reflexão sistemática e metodológica sobre a fé cristã feita por aqueles que creem e como articulação científica sobre o conteúdo crido e a experiência do crer.

Quanto às relações *externas* com as demais ciências, a pesquisa teológica na PUC-Rio está ancorada no conceito de que a teologia tem por objeto o mistério divino, transmitido pelas tradições orais e escritas da comunidade cristã, enquanto pode ser conhecido mediante uma atividade da razão. A investigação teológica na PUC-Rio tem, portanto, duas partes integrantes: uma positiva e outra especulativa, definidas como o estado científico teológico respectivamente do *auditus* e do *intellectus fidei*. Essas duas partes estão organicamente unidas e se aperfeiçoam continuamente.³²

Por essa razão, para desenvolver sua tarefa investigativa, a pesquisa teológica da PUC-Rio, há cinquenta anos, se constrói em diálogo com uma pluralidade de disciplinas e suas temáticas, citamos alguns exemplos: filosofia, filologia, história, ciências da religião, psicologia, medicina, economia, ciências políticas, pedagogia, sociologia, direito, comunicação social, arte, língua, literatura, antropologia, dentre tantas outras.

É importante sublinhar que a teologia da PUC-Rio, ao utilizar os dados dessas disciplinas e temáticas, foi se consolidando e

considerados dentro da finalidade segundo a qual foram escritos (religiosa, não científica). Tal delimitação não cria necessariamente uma dicotomia, uma vez que não parte de uma contraposição, mas é condição de possibilidade, ao mesmo tempo que demarcação de competências, para o aprofundamento seja da exegese seja da ciência histórica no âmbito das sociedades que estão por trás da Escritura” (CORRÊA LIMA, M. L., História e Teologia, p. 110). Tal perspectiva exegética é marca característica da pesquisa de docentes, discentes e egressos da PUC-Rio.

³² Por vezes, a relação entre *auditus* e *intellectus* se encontra articulada na sinergia entre pesquisas de Linhas diferentes, como por exemplo, no diálogo bíblico-litúrgico entre Waldecir Gonzaga e Luiz Fernando Ribeiro Santana: GONZAGA, W., Ap 19,1-8: profetismo na Liturgia, p. 566-585; RIBEIRO SANTANA, L. F., O hino aleluático de Ap 19,1-7 e a celebração da Liturgia das Horas, p. 586-604. Em outras, os dois momentos guiam o todo da investigação de um pesquisador, como demonstram as palavras introdutórias de André Luiz Rodrigues da Silva: “nosso principal objetivo nas seguintes páginas percorre, de uma forma bem concreta, o caminho proposto pelo Santo Padre, o papa Francisco, enquanto esse indicava aos estudiosos, em sua despedida do Brasil em virtude da Jornada Mundial da Juventude, a necessidade de compreender a falta de uma especificação mais teológica sobre a importância da mulher na comunidade cristã, reconhecendo ser “necessária uma profunda teologia da mulher”. Desta feita, a isso se conjuga a nossa proposta na tentativa de avançar sobre o assunto com o auxílio da reflexão que São Justino elaborou nos seus escritos, revelando uma combinação de temas que ainda não tinham sido valorizados por estudos precedentes. Em virtude desta combinação e da avaliação propostas por nós, estaremos chamando de “articulação” o nexo interpretativo dos elementos que representam os mais expressivos temas que envolvem a mulher na literatura justiniana” (RODRIGUES DA SILVA, A. L., A visão de São Justino sobre a mulher, p. 530).

desenvolvendo novas perspectivas, pois sempre considera seus dados como autênticos e autônomos³³. Alicerçada num conceito de ciência mais elástico e compreensivo, tem construído um saber teológico científico articulando de maneira indissociável experiência de fé e razão.

Por isso, a investigação teológica na PUC-Rio caracteriza-se, sobretudo, como reflexão sobre um “dado”, isto é, “o dado revelado” que exige a organização de uma pesquisa de tipo positivo integral, onde a teologia é entendida como uma ciência que reconhece que o lugar da dedução ou especulação teológica situa-se dentro de um processo que é primeiramente indutivo, não sendo, portanto, possível a elaboração da “inteligência da fé”, sem antes nos dedicarmos à “escuta da fé” dentro do contexto que a modernidade hoje nos apresenta.

4. Pensar a fé cristã no atual contexto de mudança de época: a missão teológica da PUC-Rio

Estamos numa mudança de época onde o pluralismo, a secularização, a laicização, a democratização da vida contemporânea – dentre outros fenômenos – trouxeram importantes questionamentos para a experiência cristã. A teologia da PUC-Rio não tardou em reconhecer que dados dessa natureza, e tantos outros concomitantes, reclamam uma nova justificativa e re colocação da fé cristã nas sociedades hodiernas.³⁴

Nessa mudança, estamos assistindo à passagem de uma situação na qual a fé cristã dominava o conjunto dos setores da vida pessoal e social a uma situação onde grande número de indivíduos e coletivos torna-se independente dela. Tal fenômeno retorna constantemente

³³ A GS 36 apresenta dois tipos de compreensão da expressão “autonomia das realidades terrestres”. Seguindo a indicação do Concílio Vaticano II, todo o projeto da PUC-Rio, incluída sua teologia, entendeu que as sociedades e as ciências gozam de leis e valores próprios que devem ser conhecidos, usados e ordenados. Reconhecendo os métodos próprios de cada ciência, a teologia da PUC-Rio nunca entendeu as demais ciências como opostas à fé.

³⁴ “No atual momento da história ocidental da humanidade e, em nosso caso, na América Latina, a crescente separação entre os valores do Evangelho e as referências maiores das culturas se manifesta [sic] tanto nos fatos em si quanto nos critérios de enfrentamento. No caso dos fatos ou desafios, como pensar em uma sociedade ou cultura em rica articulação com o Evangelho quando a vida se encontra ameaçada nas mais diversas instâncias? No caso dos critérios, como pensar em compreender toda a realidade a partir de Jesus Cristo, quando tantas possibilidades culturais e religiosas se apresentam?” (PORTELLA AMADO, J., *Mudança de época e conversão pastoral*, p. 305).

nas reflexões teológicas de docentes, discentes e egressos da PUC-Rio. Em tais reflexões, tal passagem ou mudança epocal é vista em modo positivo, como processo que certifica a existência de um claro fenômeno cultural: mundo e realidade humana tendem a emancipar-se e desfazer certos “laços da fé”.

Por isso, a teologia da PUC-Rio sentiu-se na obrigação de enfrentar com decisão esse fato incontroverso, esforçando-se por investigar o significado desse processo de mudança e produzindo uma imagem onde o Deus cristão³⁵ e os temas relativos à sua autocomunicação são apresentados como mistério que envolve gratuita e misericordiosamente a pessoa humana e que torna possível um autêntico processo de humanização.³⁶

Dito em outros termos, as transformações em curso tornaram-se “temática obrigatória” na produção teológica da PUC-Rio, fazendo com que tal produção não buscasse resistir a elas, lutar contra elas e nem combatê-las, por causa dos seus problemas, mas o que ocorreu foi a sua assunção a partir duma compreensão de que o Cristianismo em sua origem assumiu a postura dialogal,³⁷ de que o caminho indicado pelo Concílio Vaticano II é o da construção de um paradigma teológico novo³⁸ e de que os autênticos diálogos acontecem a partir de dentro.

Assim, alguns problemas centrais dos tempos atuais foram sendo assumidos pela investigação teológica da PUC-Rio, desencadeando um processo de reexame do processo de análise e interpretação do dado bíblico, do nexa entre religião e modernidade e da relação entre

³⁵ Por exemplo, encerrando um comentário exegético de Mc 6,34, o Prof. Heitor Carlos Santos Utrini propõe a identidade de Jesus, em chave de compaixão: “a seção culmina com a confissão de fé de Pedro, que se desdobra nos anúncios da paixão. Dessa forma, Jesus é, com efeito, o Messias esperado, porém, tal messianismo se concretiza na aceitação voluntária do sofrimento. Sua identidade será plenamente revelada no momento de sua cruz e ressurreição. Ora, se Jesus é o Cristo que se revela na cruz, é justamente por causa de sua compaixão que ele assume o destino do Filho do Homem e aceita a morte de cruz. Daí a necessidade de tal caracterização messiânica, pois a compaixão o levará à cruz, e só assim será possível a compreensão, da parte do homem, acerca de sua identidade” (SANTOS UTRINI, H. C., “E teve compaixão deles (Mc 6,34)”, p. 159).

³⁶ “A espiritualidade – “vida inteira guiada pelo Espírito Santo” – é sempre humanizadora de todas as dimensões do humano e integradora de todas as suas relações. A espiritualidade não é encontro com o imaterial – esta seria uma forma mais grega do que bíblica de pensar! Espiritualidade entendida como vida segundo o Espírito é o encontro com um furacão, é abertura a uma força irresistível de vida, à própria vida de Cristo! Por isso, é uma forma de estar no mundo” (PEDROSA DE PÁDUA, L. Espiritualidade e Bíblia, p. 72-73).

³⁷ COSTA, P. C., Diálogo entre Cristianismo e mundo cultural nos primeiros séculos, p. 313-331.

³⁸ QUEIROZ RONSI, F., O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso, p. 153-167.

fé e cultura.³⁹ A pesquisa teológica da PUC-Rio debruçou-se sobre problemas fundamentais, na tentativa de produzir atitudes dialógicas a partir da fé cristã em diálogo com o atual contexto sócio-cultural.

A teologia da PUC-Rio vem buscando evidenciar como, a partir do crer cristão, é possível identificar e promover experiências comuns aos homens e mulheres de hoje que geram valores e o empenho em lutas comuns pelos direitos humanos, pela igualdade, pelo bem comum da paz,⁴⁰ pela justiça, pela tolerância, pelo cuidado com a “casa comum”,⁴¹ pela superação dos conflitos,⁴² dentre outras. Com isso, sua teologia enveredou na direção da autotransformação da experiência da fé cristã, não no sentido de relativizá-la, mas no sentido de transformar aquilo que nela não é mais capaz de garantir um futuro de plausibilidade do ato de crer.

Assim, podemos dizer que a reflexão da PUC-Rio vem apresentando a preocupação de evitar o risco de uma autocompreensão anti-moderna do cristianismo. A ideia geral que guia a reflexão da PUC-Rio é que o cristianismo e a cultura atual podem estabelecer um diálogo. Em suas pesquisas, portanto, a teologia não considera a cultura atual como anti-cristã ou pós-cristã, mas busca, superando dicotomias e dualismos, postular uma “nova aliança” entre a fé cristã e cultura hodierna. A teologia tem, assim, um importante papel de favorecimento do diálogo produtivo, sem abandonar a criticidade da razão, nem obrigar a fé cristã à dissolução de sua identidade particular.

Uma das marcas predominantes da teologia da PUC-Rio é a superação do dilema ao qual foi conduzido o ato de crer na sociedade contemporânea. Dilema no qual, de um lado, a fé cristã, tal como foi até aqui pensada e vivida, é considerada disfuncional e, portanto, está sofrendo um lógico declínio; e, por outro lado, decretar sua decadência pode ter graves consequências sobre a integração normativa da sociedade.⁴³

³⁹ Tal processo de reexame norteia as três Linhas de Pesquisa do Programa de Pós-graduação: DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO, Áreas de Concentração.

⁴⁰ TEPEDINO, A. M., Paz: dom messiânico e bem comum, p. 185-196.

⁴¹ AGOSTINI FERNANDES, L., Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a, p. 27-46.; RIBEIRO CIRNE, L. F., O Espaço da Biodiversidade, p. 66-84.

⁴² CORRÊA LIMA, L., O conflito entre Israel e Palestina, p.197-209.

⁴³ SOUZA, W., “O Princípio responsabilidade” em Hans Jonas, p. 172-191.

Pensar a relação entre o mundo em mudança e o credo cristão, passa, na teologia da PUC-Rio, por dois processos convergentes: a) o reconhecimento e a promoção dos valores dos tempos atuais; e b) a construção de uma relação dialógica centrada sobre uma antropologia integral e sobre os direitos que derivam da dignidade desse ser humano integral.⁴⁴ Desses dois processos derivam três princípios fundamentais: a) ninguém deve ser obrigado a professar a fé cristã, mas a liberdade de professá-la deve ser tutelada, incluindo, naturalmente, a liberdade de não crer; b) deve existir igualdade entre as pessoas embora exista diversidade religiosa, assim, nenhuma visão ou ponto de vista, religioso ou não, pode gozar de *status* privilegiado; e c) cada grupo e/ou comunidade deve ser ouvido e incluído num processo permanente de determinação dos rumos concretos da sociedade atual.

Tais princípios fundamentais devem ser tutelados como direito e dever de todos os membros da sociedade. Por essa razão, a teologia da PUC-Rio entende que a fé cristã, com sua particular concepção, é desafiada a enfrentar a questão de Deus e a sua fé n'Ele levando em conta os diversos aspectos que compõe a cultura atual.⁴⁵ E, ao mesmo tempo, entende que o que crê deve ser visto como interlocutor social que toma Deus como sua referência.

Outro elemento integrante desse processo de reflexão é a construção de uma relação dialógica sobre a base do reconhecimento do pluralismo⁴⁶ e que obriga a teologia da PUC-Rio a debruçar-se sobre os temas da solidariedade e da responsabilidade verso o outro, em espe-

⁴⁴ “Para a Revelação, o indivíduo é sujeito diante de si mesmo e diante das relações com a exterioridade. [...] A Revelação indica um ser humano concebido a partir de uma base de relações, onde o individual, o social, o afetivo, o familiar, o ético, o confortante, o compromissal e todas as demais dimensões humanas são valorizadas por igual, ainda que temporariamente recebam maior incidência que as outras” (PORTELLA AMADO, J., *Realmente livre?*, p. 43).

⁴⁵ Segundo Ruini: “afirmou-se no Ocidente, não só entre as pessoas de cultura, mas mesmo também entre as pessoas comuns, a convicção de um “florescer do homem”, isto é, de um ideal de plenitude de vida que seria possível sem Deus. É este hoje, para a fé, um desafio decisivo, um desafio claramente não só intelectual, mas espiritual, moral, existencial, ao qual se pode responder não se limitando a criticar a sensibilidade atual e a colocar em evidência seus indubitáveis limites, mas haurindo da riqueza da proposta cristã sobre Deus e sobre o homem, para oferecer a esta sensibilidade uma possibilidade de realização muito mais plena e muito maior” (RUINI, C., *Deus, referência absoluta na mudança da cultura*, p. 213).

⁴⁶ MESQUIATI DE OLIVEIRA, D., *Notas sobre pluralismo, diálogo inter-religioso e missão*, p. 307-337.

cial os mais frágeis.⁴⁷ A investigação teológica da PUC-Rio se constrói dentro de um cenário social que exige um alto grau de participação e de empenho, um cenário de emergência do sujeito onde cada indivíduo é convidado a um processo de identificação com a sua comunidade e colaboração para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica.⁴⁸ Por essa razão, a dimensão socio-transformadora tornou-se muito importante para a construção da teologia da PUC-Rio.

Para a investigação teológica da PUC-Rio, os cristãos e cristãs, em especial o laicato, devem se apresentar significativamente como agentes de transformação social no mundo atual e, contemporaneamente, se sintam cidadãos responsáveis pela construção do estado democrático.⁴⁹ Consequentemente, a pesquisa teológica da PUC-Rio interessa-se pela revisão de algumas questões urgentes que dizem respeito à prática evangelizadora/catequética⁵⁰ o diálogo com a cultura midiática,⁵¹ o cuidado pastoral para com as famílias,⁵² a existência da opinião pública, do consenso e do dissenso eclesial e do “estilo sinodal” na organização das comunidades eclesiais.⁵³

Em seu fazer cinquentenário, não sem tensões, a teologia da PUC-Rio vem tentando responder ao difícil interrogativo: é possível configurar um modelo de democracia e de Estado laico em diálogo com uma forma de profissão pública da fé cristã? A esse interrogativo, a pesquisa teológica da PUC-Rio vem buscando dar uma resposta positiva através da proposição de uma forma de profissão de fé ético-profética capaz de se distender na “esfera pública da sociedade

⁴⁷ CRUZ PEREIRA, S., O legado da “Igreja dos pobres” para a Igreja na América Latina, p. 22-37; FREITAS CARDOSO, M. T., No sentido da vida, p. 315-334.

⁴⁸ TURKSON, P., Elementos constitutivos para uma sociedade mais justa e pacífica, p. 17-38.

⁴⁹ “A Igreja que saiu, juntamente com toda a humanidade, de duas grandes guerras e que sabe que a pobreza e a miséria têm ganhado terreno no mundo [...] não pode dar outra resposta senão aquela de ajudar e colaborar para o bem comum em vista da erradicação da fome e da miséria, da ignorância e da injustiça social etc., e sempre em colaboração com todos” (GONZAGA, W., Amor de Deus e do próximo, p. 25).

⁵⁰ “A catequese deve fazer muito mais do que *afirmar* que Deus quer a salvação do gênero humano. Ela deve ser sinal eficaz desta salvação. Em outras palavras, se apresenta não como aquela que *diz* que Deus salva, mas como o sinal em atos da própria salvação de Deus: uma ação catequética que não se separa da diaconia” (MORAES, A., A catequese hoje, p. 274). Ver, também: MORAES, A.; CALANDRO, E., A Iniciação à Vida Cristã a partir de Aparecida, p. 1-21.

⁵¹ MORAES, A., Cultura midiática e religião, p. 103-112.

⁵² MORAES, A., Desafios e perspectivas à Pastoral Familiar a partir de *Amoris Laetitia*, p. 580-598.

⁵³ CATELAN FERREIRA, A. L., A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco, p. 390-404.

civil” com iniciativas de transformação social, críticas das estruturas e das ações totalitárias e absolutistas.

Para a teologia da PUC-Rio é de capital importância que a fé cristã seja capaz de assumir seu papel público convalidando a separação, a interdependência e a colaboração entre igreja e sociedade, respeitando a lógica argumentativa que substitui as convicções absolutistas no âmbito sociopolítico e exige a tradução do credo cristão em categorias capazes de construir o tecido social.

De outro lado, a pesquisa teológica da PUC-Rio sustenta que o sistema sociopolítico não deve ignorar as contribuições que os grupos religiosos podem aportar ao processo democrático. A identidade coletiva de sociedade exige sempre a interação política entre as partes religiosas e não religiosas da população, desde que se reconheçam uma e outra como membros dessa mesma sociedade. Exige o reconhecimento da profissão de fé como forma de expressão de valores, experiências e anseios humanos que devem integrar-se como parte preciosa do esforço da humanidade em conferir sentido à sua vida.

Em outras palavras, a teologia da PUC-Rio tem se deixado guiar pela tentativa de apresentar novas bases para o humanismo diante de uma sociedade que transcura a necessidade e a importância de crer. Um crer que confira sentido à vida no mundo contemporâneo e que faça surgir uma práxis que permita a “superação da contingência”, abrindo uma estrada que possa ser percorrida pela esperança de que existe algo mais importante que a própria vida.

Guiado pela dimensão pastoral e espiritual, o fazer teológico da PUC-Rio busca ajudar a pessoa humana a tomar em consideração a plausibilidade do ato de crer, não somente demonstrando racionalmente os seus fundamentos, mas mostrando a força vinculante e transformadora do mesmo em suas precisas experiências concretas.⁵⁴

Assim, a pesquisa teológica da PUC-Rio vem desenvolvendo os temas da experiência de fé, pastoral e mística como espaço de afirmação da dignidade e dos valores humanos, entendendo que a fé cristã se encontra dentro de uma dinâmica generativa de humanização que promove as experiências de autotranscendência humanas. Experiên-

⁵⁴ Nessa direção vão as pesquisas sobre espiritualidade e mística desenvolvidas pela Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua e Profa. Maria Clara Bingemer. Ver, por exemplo: PEDROSA DE PÁDUA, L., *Espiritualidade integradora*.

cias nas quais a pessoa humana transcende a si mesma, no sentido de ser conduzida, pelo próprio Deus, além dos confins do seu próprio ser e agir, por estar fascinada por Alguém que está além de si mesma.

Por essa razão, há um largo interesse em pesquisar tais experiências de fé, pastorais e místicas que produzem um movimento que “afasta” a pessoa humana de si e a atrai e projeta na direção de algo (o reinado de Deus) que está além dos nossos confins: interação solidária com outros seres humanos, o cuidado com a natureza, o amor à humanidade, as dores e angústias modernas, o mistério da vida e da morte, a comunhão e diálogo com Deus, são alguns dos temas importantes do fazer teológico da PUC-Rio.

Experiências similares comportam uma forte carga de atração gerando um sentido de vida, todas elas têm em comum o “de-centrar” do sujeito humano já que, nas experiências de autotranscendência, cada pessoa humana percebe seus próprios limites e, portanto, o sentido de dependência e de gratuidade, isto é, de que há uma experiência de um dom recebido, isto é, não devido, mas mesmo assim ofertado pelo Deus de Jesus Cristo. Identificando tais experiências, a teologia da PUC-Rio busca interpretá-las a partir da fé cristã, situando-as, assim, dentro de um plano de salvação divino (mistério) que sustenta a vida e convida à pessoa humana à transcendência. Tal função hermenêutica teológica realizada na PUC-Rio tem como base o dado moderno da liberdade humana, isto é, assim como o crente não pode constringir o não crente a aceitar sua interpretação religiosa, assim o não-crente não pode sustentar que a sua interpretação não-religiosa seja a única racionalmente defensável. Nesse sentido, uma das funções da teologia será produzir uma hermenêutica acerca da plausibilidade do ato de crer.

As experiências de autotranscendência pertencem ao nosso ser humano. Mais do que pura e simples necessidade funcional, elas fazem parte de uma necessidade que diz respeito à qualidade e ao sentido da vida. Em sua teologia, a PUC-Rio, por essa razão, as qualifica como simbólicas, litúrgicas e sacramentais, situando-as no âmbito da criatividade humana. Assim as experiências de autotranscendência alargam as opções humanas, potencializando – e não limitando – o sujeito humano, conduzindo-o para além de si,

para além dos seus confins biológicos, psíquicos e sociais, conduzindo-o a uma fecunda e produtiva ação de produção simbólico, litúrgico e sacramental que tem como fundamento a sacramentalidade do Verbo Divino Encarnado.

A observação feita por Ribeiro Santana ilustra bem essa perspectiva antropológico-simbólico-litúrgico-sacramental da PUC-Rio:

É de nosso interesse considerar a “dimensão litúrgica” da vida cristã, já que a revelação neotestamentária aplica – na quase totalidade de seu uso – *leitourgía* à experiência cotidiana vivida pelos cristãos, peregrinos neste mundo. Para tal servir-nos-emos de dois modelos bíblicos [...]. A razão de ser da escolha [...] é o fato de em ambos os modelos ser clara a temática da vida cristã, em sua totalidade, como um ato de culto a ser prestado a Deus.⁵⁵

Em tais atividades criativas, a vida humana se descobre como uma realidade aberta, incompleta e provisória, sempre dependente de projetos “em caminho”. Falando da missão da esperança, Kuzma diz:

A missão da esperança é motivada pelo movimento de Deus em nosso favor, revelando-nos o seu futuro e convidando-nos a seguir em sua direção, mas irrompe da esperança cristã vivida junto à comunidade de fé e da sociedade em que se encontra. [...] As situações presentes na atual sociedade latino-americana e, também, no mundo como um todo, ainda não perderam de vista o seu caráter emergencial, que suscitam em nós (e em todos) um olhar preferencial em favor dos pobres, dos excluídos, dos marginalizados, das mulheres, das crianças, dos doentes, dos abandonados e dos que não têm voz nem vez na sociedade.⁵⁶

Vemos assim como a realização existencial humana se desenvolve num espaço e num tempo. Por essa razão, a teologia da PUC-Rio se interessa por um ser humano radicalmente histórico, solidário com seu passado e suas tradições, mas num momento presente que deve ser preenchido pelo futuro de Deus, que o convida a concretizar e atuar um projeto de vida autenticamente humano aqui e agora, na certeza e na espera do último projeto divino.

⁵⁵ RIBEIRO SANTANA, L. F., *Liturgia no Espírito*, p. 184-185.

⁵⁶ KUZMA, C., *O futuro de Deus*, p. 52.

Conclusão

Observando suas origens e avaliando o processo de consolidação e desenvolvimento vivido ao longo desses cinquenta anos, é possível afirmar que a teologia da PUC-Rio prestou um autêntico serviço às relações entre fé e cultura, religião e modernidade, no cenário nacional. Esmerou-se em garantir sua cientificidade, ainda que nunca tenha se entendido como ciência no sentido experimental do termo. Ao optar a ter por horizonte a busca da verdade última que a fé cristã confessa como o Verbo de Deus feito humano, a teologia da PUC-Rio toma como ponto de partida um princípio crível para algumas pessoas, mas que jamais é evidente para ninguém, exigindo, portanto, constante busca e reinterrogação do autêntico modo do crer cristão.

Em vários dos seus aspectos, a teologia produzida na PUC-Rio se fundamenta sobre aspectos conhecidos e verificáveis por todos, mesmos os que optam por não crer. Um dado fundamental em sua reflexão é que a fé cristã é uma experiência de encarnação e, portanto, existem nela aspectos que podem e devem ser explorados e explicados por pesquisas que não necessariamente comungam dessa fé. Daí a necessidade da adoção de métodos e conteúdos que segundo o objeto de estudo são independentes da crença.

Querendo refletir cientificamente sobre o escopo da revelação de Deus para a pessoa humana, a teologia na PUC-Rio recorreu e recorre às contribuições que as demais ciências podem oferecer no desenvolvimento dessa sua tarefa primeira. Ao mesmo tempo, contribui, principalmente com as ciências humanas, na tentativa de formulação de conclusões humanamente satisfatórias a certas interrogações basilares da pessoa humana. Nesse sentido, a noção de correlação permitiu que ela se integrasse com os demais Departamentos que compõem o Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) da PUC-Rio.⁵⁷

Ao produzir uma teologia centrada no ser humano e na sua aventura histórico-salvífica, a investigação teológica da PUC-Rio renovou-se em sua fonte e em seus prolongamentos. Em sua fonte,

⁵⁷ Atualmente os Departamentos que compõem o CTCH são: Arquitetura e Urbanismo, Artes e Design, Educação, Filosofia, Letra, Psicologia e Teologia. A missão do CTCH, inspirada na tradição humanístico-cristã, é promover a cultura em seus diversos planos e definições, formar profissionais competentes e comprometidos com a ética, o bem social e a sustentabilidade ambiental, e respeitar todas as formas de expressão das diversidades.

especialmente, na área bíblica; e em seus prolongamentos, especialmente, na área sistemático-pastoral.

Forçoso é confessar que, nesse tocante, a teologia da PUC-Rio tateia ainda no período dos ensaios. Por essa razão, não esteve e não estará isenta de tensões várias em muitos temas. Flutuações de pensamento, riscos de erros, são consequências necessárias de uma teologia que, ao longo de cinquenta anos, se quer em diálogo com a cultura humana; fazem parte duma teologia sujeita às condições da história humana. Contudo, cremos que, em muitos temas, a PUC-Rio vem dando, com competência, e, por vezes, pioneirismo, sua contribuição para as soluções teológicas de hoje e amanhã.

De maneira conclusiva, vale ressaltar que a investigação teológica da PUC-Rio é realizada tanto por clérigos como por leigos e leigas, tanto por cristãos de expressões eclesiais históricas como por cristãos dos novos movimentos eclesiais, num processo dialógico interno e externo à fé cristã.⁵⁸ A todos e todas é dado justa liberdade de investigação e de fazer conhecer sua maneira de ver, no domínio de sua competência.⁵⁹ De fato, a história atesta que sempre houve lugar para uma grande diversidade de teologias e de teólogos e teólogas. Além de benéfica para a própria ciência teológica, essa diversidade é fonte de progresso científico.

O presente artigo tentou salientar alguns traços que julgou característicos da pesquisa teológica na PUC-Rio. Ao fazer isso, damos conta que construímos tanto uma retrospectiva quanto uma perspectiva, uma vez que tais traços estão em função de um movimento que toda a ciência teológica precisa ainda continuar realizando.

Que esses sejam traços tanto do nosso passado recente, bem como de nosso futuro próximo. Muito já fizemos, mas nos encontramos ainda com muito por fazer, em nosso cuidado em sermos um serviço ao diálogo entre Deus e a pessoa humana. Nessa tarefa, guie-

⁵⁸ O Departamento de Teologia da PUC-Rio tem longa história de acolhida e diálogo ecumênico. O ecumenismo e o diálogo inter-religioso tornaram-se, inclusive, objeto de investigação do Prof. Jesús Hortal e, mais recentemente, da Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso. FREITAS CARDOSO, M. T., Ter em vista o ser humano, p. 137-150; HORTAL, J., A salvação dos judeus, p. 294-306.

⁵⁹ O augúrio de GS 62 encontrou um significativo eco no Departamento de Teologia da PUC-Rio: “é de desejar que muitos leigos consigam uma conveniente formação nas ciências sagradas e não poucos, entre eles, havendo oportunidade, dediquem-se *ex-professo* a estes estudos e os aprofundem. Para que consigam desempenhar o seu dever, seja reconhecida aos fiéis, clérigos e leigos, a justa liberdade de exprimir as suas idéias com humildade e firmeza, nos assuntos de sua competência”.

-nos as recentes palavras do Papa Francisco:

Ensinar e estudar teologia significa [...] se encontrar com as necessidades das pessoas às quais é anunciado de maneira compreensível e significativa. Devemos evitar uma teologia que [...] olha para a humanidade de um castelo de vidro. É aprendida para ser vivida: teologia e santidade são um binômio inseparável. [...] A teologia que elaborais [...] acompanhe também os processos culturais e sociais, em particular as transições difíceis. Neste tempo a teologia deve enfrentar também os conflitos: não só os que experimentamos na Igreja, mas também os relativos ao mundo inteiro e que são vividos pelas ruas da América Latina. [...] A teologia seja expressão de uma Igreja que é “hospital de campo”, que vive a sua missão de salvação e cura no mundo. [...] O teólogo [...] seja uma pessoa capaz de construir humanidade ao seu redor, de transmitir a divina verdade cristã em dimensão deveras humana.⁶⁰

Referências bibliográficas

AGOSTINI FERNANDES, L. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. **Atualidade Teológica**, v.15, n.37, p. 27-46, jan./abr. 2011. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18914/18914.PDFXXvmi>>. Acesso em: 30 de dez. 2018.

BINGEMER, M. C. Departamento de Teologia: espaço e missão. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013. p. 107-120.

CAPES. **História e missão**. Disponível em: <www.capes.gov.br/historia-e-missao>. Acesso em: 21 jun. 2018.

CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. O reconhecimento da Teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: LIGÓRIO SOARES, A. M.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia pública**. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 21-36.

CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. Os 45 anos do Departamento de Teologia da PUC-Rio. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013. p. 21-24.

CATELAN FERREIRA, A. L. A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco. **Atualidade Teológica**, v.22, n.59, p. 390-404, mai./ago. 2018. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34480/34480.PDFXXvmi>>. Acesso em: 22 de dez. 2018.

⁶⁰ FRANCISCO, PP., Carta por ocasião do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: VIER, F. (Org.). **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 141-256.

CORRÊA LIMA, M. L. A Identidade do Departamento de Teologia na Área de Teologia Bíblica. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013. p. 91-102.

CORRÊA LIMA, M. L. História e Teologia. Reflexões na perspectiva da exegese bíblica. **Atualidade Teológica**, v.17, n.43, p. 101-111, jan./abr. 2013. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22658/22658.PDFXXvmi>>. Acesso em: 22 de dez. 2018.

CORRÊA LIMA, L. O conflito entre Israel e Palestina: o papel de tradições judaicas e cristãs. In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L. (Orgs.). **Cultura da Paz num mundo em conflito**. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio / Letra Capital, 2017. p. 197-209.

COSTA, P. C. Diálogo entre Cristianismo e mundo cultural nos primeiros séculos. **Atualidade Teológica**, v.13, n.33, p. 313-331, set./dez. 2009. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18280/18280.PDFXXvmi>>. Acesso em: 29 de dez. 2018.

CRUZ, E. R.; DE MORI, G. **Teologia e Ciências da Religião**: a caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.

CRUZ PEREIRA, S. O legado da “Igreja dos pobres” para a Igreja na América Latina. **Pesquisas em Teologia**, v.1, n.2, p. 22-37, jan./jun. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/682/499>>. Acesso em: 2 de jan. 2019.

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO. **Área de Concentração Teologia Bíblica**. Disponível em: <<http://www.pos.teo.puc-rio.br/index.php/areas-de-concentracao/teologia-biblica/>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO. **Área de Concentração Teologia Sistemático-Pastoral**. Disponível em: <<http://www.pos.teo.puc-rio.br/index.php/areas-de-concentracao/teologia-sistemico-pastoral/>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA DA PUC-RIO. **Áreas de Concentração**. Disponível em: <<http://www.pos.teo.puc-rio.br/index.php/areas-de-concentracao/>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

FERREIRA, A.C.; SENRA, F. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil: o debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen**, v.15, n.2, p. 249-269, 2012.

FRANCISCO, PP. **Carta por ocasião do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina**. Disponível em: <<https://www.vatican.va>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

FRANÇA MIRANDA, M. **A salvação de Jesus Cristo**. A doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2009.

FREITAS CARDOSO, M. T. No sentido da vida. Em diálogo sobre a prevenção do suicídio. **Atualidade Teológica**, v.15, n.38, p. 315-334, mai./ago. 2011. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20327/20327.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 2 de jan. 2019.

FREITAS CARDOSO, M. T. Ter em vista o ser humano: a *Gaudium et Spes* e o diálogo ecumênico. In: AGOSTINI FERNANDES, L. (Org.). **Gaudium et Spes em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 137-150.

GARCÍA RUBIO, A. Orientações da Teologia. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013. p. 39-53.

GONZAGA, W. Ap 19,1-8: profetismo na Liturgia. **Atualidade Teológica**, v.22, n.60, p. 566-585, set./dez. 2018. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/35761/35761.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 28 de dez. 2018.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: AGOSTINI FERNANDES, L. (Org.). **Gaudium et Spes em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 15-39.

HORTAL, J. A salvação dos judeus: de São Paulo à declaração *Nostra Aetate*. **Atualidade Teológica**, v.20, n.53, p. 294-306, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27120/27120.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 28 de dez. 2018.

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da Esperança**. Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

LATOURELLE, R. **Teologia, ciência da salvação**. São Paulo: Paulinas, 1971.

LIBÂNIO, J. B. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

LIGÓRIO SOARES, A. M. Teologia na Universidade, como convém. In: LIGÓRIO SOARES, A. M.; PASSOS, J. D. (Orgs). **Teologia pública**. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 277-289.

MESQUIATI DE OLIVEIRA, D. Notas sobre pluralismo, diálogo inter-religioso e missão. **Atualidade Teológica**, v.20, n.53, p. 307-337, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27122/27122.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 28 de dez. 2018.

MORAES, A. A catequese hoje: reflexões teológico-pastorais a partir da *Evangelii Gaudium*. In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014. p. 263-276.

MORAES, A. Cultura midiática e religião. Contribuições para uma hermenêutica prospectiva. **Atualidade Teológica**, v.14, n.34, p. 103-112, jan./abr. 2010. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17669/17669.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 2 de jan. 2019.

MORAES, A. Desafios e perspectivas à Pastoral Familiar a partir de Amoris Laetitia. **Atualidade Teológica**, v.20, n.54, p. 580-598, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27761/27761.PDFXXvmi>>. Acesso em: 2 de jan. 2019.

MORAES, A.; CALANDRO, E. A Iniciação à Vida Cristã a partir de Aparecida: perspectivas catequéticas após o primeiro decênio da Conferência. **Pesquisas em Teologia**, v.1, n.1, p. 1-21, jan./jun. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/749/498>>. Acesso em: 2 de jan. 2019.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas / Paulus, 2013.

PASSOS, J. D. **Teologia e outros saberes**. Uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo: Paulinas, 2010.

PAULO VI, PP. **Discurso na última sessão pública do Concílio Vaticano II em 7 de dezembro de 1965**. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>. Acesso em: 20 de dez. 2018.

PEDROSA DE PÁDUA, L. Espiritualidade e Bíblia. Integração e humanização geradas por um Livro vivo. **Atualidade Teológica**, v.18, n.46, p. 58-80, jan./abr. 2014. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23292/23292.PDFXXvmi>>. Acesso em: 29 de dez. 2018.

PEDROSA DE PÁDUA, L. Espiritualidade integradora: o testemunho privilegiado de Santa Teresa de Ávila. In: GARCÍA RUBIO, A. (Org.). **O Humano Integrado**. Abordagens de Antropologia Teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 181-207.

PIÉ-NINOT, S. **La Teología Fundamental**. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15). Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2001.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. **Marco Referencial**. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/marcoreferencial/principal.html>>. Acesso em: 18 de ago. 2018.

PORTELLA AMADO, J. Mudança de época e conversão pastoral: uma leitura das conclusões de Aparecida, **Atualidade Teológica**, v.12, n.30, p. 301-316, set./dez. 2008. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18418/18418.PDFXXvmi>>. Acesso em: 28 de dez. 2018.

PORTELLA AMADO, J. Realmente livres? A ambiguidade antropológica dos ambientes urbanos. In: GARCÍA RUBIO, A. (Org.). **O Humano Integrado**. Abordagens de Antropologia Teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 23-46.

QUEIROZ RONSI, F. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso: os avanços na busca por um novo paradigma teológico. **Atualidade Teológica**, v.20, n.52, p. 153-167, jan./abr. 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26613/26613.PDFXXvmi>>. Acesso em: 29 de dez. 2018.

RAHNER, K. **A Antropologia**: problema teológico. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008.

RAHNER, K. **Est-il possible aujourd'hui de croire?** Dialogue avec les hommes de notre temps. Tours: Mame, 1966.

RAHNER, K. **L'Homme a l'écoute du Verbe**. Fondements d'une philosophie de la religion. Tours: 1968.

RAHNER, K. **O Homem e a Graça**. São Paulo: Paulinas, 1970.

RAHNER, K. **Teologia e ciência**. São Paulo: Paulinas, 1971.

RIBEIRO CIRNE, L. F. O Espaço da Biodiversidade: uma leitura teológica na perspectiva da sustentabilidade ambiental. **Atualidade Teológica**, v.15, n.37, p. 66-84, jan./abr. 2011. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18913/18913.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 30 de dez. 2018.

RIBEIRO SANTANA, L. F. **Liturgia no Espírito**. O culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Reflexão, 2015.

RIBEIRO SANTANA, L. F. O hino aleluático de Ap 19,1-7 e a celebração da Liturgia das Horas. **Atualidade Teológica**, v.22, n.60, p. 586-604, set./dez. 2018. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/35763/35763.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 28 de dez. 2018.

RODRIGUES DA SILVA, A. L. A visão de São Justino sobre a mulher: personagens e notícias. **Atualidade Teológica**, v.19, n.51, p. 529-545, set./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25865/25865.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 24 de dez. 2018.

RUINI, C. Deus, referência absoluta na mudança da cultura: como apresentar Deus hoje. **Atualidade Teológica**, v.15, n.38, p. 211-242, mai./ago. 2011. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20326/20326.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 24 de dez. 2018.

SANTOS UTRINI, H. C. “E teve compaixão deles (Mc 6,34)”. A novidade da caracterização de Jesus como Messias compassivo em Mc. **Atualidade Teológica**, v.18, n.46, p. 147-161, jan./abr. 2014. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23292/23292.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 29 de dez. 2018.

SCHILLEBEECKX, E. **Revelação e teologia**. São Paulo: Paulinas, 1968.

SENA DA SILVEIRA, E. (Org.). **Como estudar as Religiões**. Metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA, W. “O Princípio responsabilidade” em Hans Jonas. Um desafio para a bioética numa contínua transcendência. **Atualidade Teológica**, v.14, n.35, p. 172-191, mai./ago. 2010. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17688/17688.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 30 de dez. 2018.

TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

TEPEDINO, A. M. Uma identidade dinâmica. Buscando novas compreensões. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). **Memória, Identidade, Missão**. Teologia da PUC-Rio – 45 anos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013. p. 77-86.

TEPEDINO, A. M. Paz: dom messiânico e bem comum. In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L. (Orgs.). **Cultura da Paz num mundo em conflito**. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio / Letra Capital, 2017. p. 185-196.

TURKSON, P. Elementos constitutivos para uma sociedade mais justa e pacífica. In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L. (Orgs.). **Cultura da Paz num mundo em conflito**. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio / Letra Capital, 2017. p. 17-38.

VOLGRIMLER, H. **Karl Rahner**. Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

Capítulo VIII

Niceia: contexto, história e significado

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva¹

Introdução

Conferência realizada aos participantes do Curso dos Bispos em janeiro de 2025 respondendo ao convite de Dom Orani para contribuir com o tema do Concílio de Niceia: Aqui reunidos juntos com a Igreja, comemoramos 1700 anos desde a celebração do Concílio de Niceia. De maneira positiva, renovamos a nossa fé, agradecendo ao Senhor pela graça que nos deu em podermos vasculhar a profundidade do seu mistério.

De maneira mais desafiadora, somos convidados a nos aproximar de um momento muito singular da vida da Igreja, que possui terminologias e conceituações parecidas com as que estamos acostumados a lidar, no entanto, carregam uma carga semântica que exige maior atenção e cuidado da nossa parte. Assim, seguindo o que nos foi sugerido, dividimos esta exposição breve em três tópicos, observando o contexto, a história e o significado do Concílio de Niceia.

1. Contexto

Muito se debruça sobre as circunstâncias preliminares do Concílio de Niceia². Na minha opinião, devemos levar em consideração pelo menos três grandes questões, para entender o seu contexto: em primeiro lugar, a condição do mártir como o defensor da verdade revelada; em segundo lugar, as relações eclesásticas que se intensificaram entre Ário e Alexandro de Alexandria; e, enfim, a hermenêutica de Pr 8,22-24.

¹ Doutorado em Ciências Patrísticas pelo Pontifício Instituto Agostinianum (Roma, Itália). Professor do PPG em Teologia da PUC-Rio e Pároco da Paróquia de Nossa Senhora das Neves, em Santa Teresa, da Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: leleur@puc-rio.br.

² SIMONETI, M., La crisi ariana, p. 3-24.

Havia apenas 20 anos desde o fim da última perseguição oficial do Império Romano contra os cristãos, por ordem de Diocleciano. O quanto isso ainda gerasse insegurança e suspeita para os cristãos diante das intenções imperiais corresponde ao quanto os mártires tinham se tornado o símbolo de maior nobreza para designar as verdades reveladas. Na Numídia, um grupo de 34 mártires cristãos abraçara o martírio ao invés de cumprir com as normas imperiais de levar os livros das Sagradas Escrituras para as forças imperiais. Enquanto morriam, quase todos decapitados, alguns queimados vivos e outros flagelados, manifestaram a grande alegria de guardar a fé verdadeira ao invés de negar a Cristo³.

Os mártires da Numídia foram amplamente comemorados por causa da sua coragem e são celebrados pelo Martirológio Romano no dia 11 de fevereiro. Cabe dizer que, para quem viveu a transição da primeira metade do quarto século, a intensa experiência que o ideal do martírio oferecia para a perfeição cristã representa o mais alto valor da vida espiritual. Nesse sentido, parece que os diversos estudos que abordam o nascimento do dogma na perspectiva da dependência total da heresia ainda não conseguiram nos aproximar daquela realidade como ela possa ter sido indicada desde as primeiras linhas do evangelho: João dá testemunho (μαρτυρει.) dele e, clamando, diz: esse é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim, passou adiante de mim, porque antes de mim ele já existia (Jo 1,15).

De alguma forma, se o tipo de testemunho que João Batista deu de Cristo foi selado com o derramamento do próprio sangue, nesse texto isso se expressa por causa da pré-existência do Verbo, possivelmente com base naquela coluna de nuvem e de fogo que ora se colocava atrás do povo, ora ia para frende dele na ocasião da Páscoa judaica (Ex 13,21-22). Ora, Niceia é conhecido como o ponto de referência para que o desaparecimento natural do ministério do mártir⁴, testemunha da verdade, seja assimilado e assumido pela ordem dos episcopos, uma vez que cessaram as perseguições, ou seja, se antes do concílio a verdade estava na boca dos mártires, agora ela estará na boca dos bispos — pelo menos esse é o sentimento transmitido pelos bispos ortodoxos.

³ MUSURILLO, H., *The acts of the Christian Martyrs*, 194.

⁴ GROSSI, V. - DI BERARDINO, A., *La Chiesa antica*, p. 184.

Em contrapartida, a presença de Ário na Igreja de Alexandria se tornava cada vez mais escandalosa, uma vez que os confrontos entre ele, na condição de sacerdote proveniente da Líbia, e Alexandro, bispo daquela cidade, tinham se tornado públicos e abertos. Em 318, Ário já menciona o fato de ter sido escorraçado da cidade como um homem sem Deus (ἀθεοῦς)⁵, juntamente com todos que aderiram ao seu pensamento, sentindo-se perseguido injustamente. A situação se agravou cinco anos mais tarde, quando Alexandro conseguiu reunir cerca de 100 bispos no Concílio do Egíto, ocasião em que foi emanada a declaração de excomunhão de Ário com quase a metade do clero de Alexandria, alcançando 8 sacerdotes e 10 diáconos.

Neste mesmo concílio, foram condenados Teona, bispo de Marmarica, e Segundo, bispo de Ptolemaida. Segundo Simonetti, o número de condenações neste concílio assegura a gravidade com que a questão vinha se desenvolvendo. Por sua vez, sob a influência de Eusébio de Nicomédia, não demorou muito para Ário receber o apoio político e eclesiástico de grande expressividade de pessoas que queriam protegê-lo, readmiti-lo e, de suas ideias, fazer-se porta voz: tratava-se de

Constanza, irmã de Constantino, e de muitos bispos importantes da Palestina e da Bitínia. Na prática, os apoiadores de Ário cometiam uma falta grave ao tentar intervir em uma decisão conciliar que um grupo de bispos tinha declarado de forma competente e autêntica, como, aliás, os Concílios de Arles (314) e de Granada (<324) recomendavam que não acontecesse.

Sobre Pr 8,22-24, ocorre reconhecer que esse se tornou o texto bíblico mais importante para a controvérsia ariana. Ortodoxos e heterodoxos concordavam com o fato desses versículos colocarem em evidência as suas convicções, em função da centralidade que o texto ocupou. Certamente – suponho – fracassaram todas as tentativas que os Padres da Igreja, como Irineu de Lyon, fizeram para não permitir a tese marcionita de um evangelho filtrado a um único modelo escriturístico, já que a tendência de tantas opiniões conduziu o início do quarto século ao modelo exclusivo de Pr 8,22-24. Não havia mais algum sinal das cristologias arcaicas do AT e do NT. Nenhum texto da Lei, nenhum sequer dos profetas, nem dos salmos, nem dos evan-

⁵ FERNÁNDEZ, S., *Fontes Nicaenae Synodi*, p. 38.

gelhos nem tampouco dos outros textos neotestamentários resistiu à imposição da Logoschristologie. Isso equivale a dizer que toda tendência complementar anterior se rendeu à preocupação de tratar a urgência da crise ariana, compreendendo a Cristo quase exclusivamente como sabedoria divina.

É justo dizer que a versão da Septuaginta era menos comprometedorá⁶ do que qualquer que tenha sido a versão que os nossos personagens conheceram em Alexandria no quarto século. Seguindo o texto da LXX, os cristãos passaram a ouvir como se o próprio Cristo pronunciasse essas palavras:

O Senhor fez de mim princípio dos seus caminhos para as suas obras. Antes dos séculos, ele me estabeleceu no princípio, antes de ter criado a terra, e antes de terem sido feitos os abismos ou antes de ter constituído as fontes das águas (Pr 8,22-24 [LXX]).

No entanto, por causa da versão abordada pelos arianos e por Alexandro, construía-se duas afirmações sobre a sabedoria que clamava: o Senhor me criou; o Senhor me gerou:

O Senhor me criou no princípio dos seus caminhos para as suas obras. Antes dos séculos, ele me gerou no princípio, antes de ter criado a terra, e antes de terem sido feitos os abismos ou antes de ter constituído as fontes das águas (Pr 8,22-24 [versão ariana]).

2. História

O arianismo desponta como uma heresia exatamente no momento em que Ário dá a sua explicação sobre Pr 8,22-24, isolando apenas o Pai numa condição absolutamente transcendental da divindade, enquanto, isso lhe obrigava a insistir na compreensão de que Cristo fosse uma criatura à semelhança de um anjo demiurgo, necessário para a separação entre a divindade e as criaturas. O epistolário trocado com Eusébio de Nicomédia revela como Ário tinha se comprometido em corrigir o Alexandro de Alexandria daqueles “erros” que, em sua opinião, o bispo teve a coragem de expor em público.

⁶ RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuagint*, p. 196.

Ário recriminava Alexandro, dizendo: “não consentimos que ele diga publicamente”: ὁ εἰ θεὸς ὁ εἰ υἱός (sempre Deus, sempre o Filho) | ὅμα πατήρ ὅμα υἱός (uma vez o Pai, sempre o Filho) | συνυπόρχει ὁ υἱὸς ἀγεννίτως τῷ θεῷ (o Filho coexiste com o Deus de maneira ingênita) | ἀειγεννής (sempre gerado) | ἀγεννετογεννής (gerado de forma ingênita) | οὐτ’ ἐπινοία οὐτ’ ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ (Deus não precede ao Filho nem pela faculdade intelectual nem por um lugar de honra) | ὁ εἰ θεὸς ὁ εἰ υἱός, ἔξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός (Sempre Deus, sempre o Filho, o Filho do próprio Deus)⁷. De fato, enquanto Alexandro vasculhava as conclusões mais lúcidas em concordância com a revelação cristã, Ário as descartava, sucumbindo a um ideal perigoso não apenas por suas declarações teológicas, mas sobretudo por suas atitudes altivas de insubordinação e emancipação.

Vale notar que Ário e Alexandro visitavam o mesmo texto bíblico, mas nele encontravam soluções diferentes. Os dois sabiam que Pr 8,22-24 comprometia a linguagem clara, exigindo-lhes que procurassem fora dali explicações adicionais. Sim, Ário também foi buscar fora do texto, mais precisamente nas postulações judaizantes do Pai-Deus-Uno, as conclusões que lhe serviam para afirmar a criação do Filho⁸. Posterior e injustamente, por causa do ὁμοούσιος, os nicenos foram acusados de manipular a fé cristã com a criação de um termo filosófico e não bíblico⁹. No entanto, a verdade é que não havia como sustentar a ambiguidade do texto por si mesmo ou por qualquer alternativa escriturística.

Agravando-se as consequências dessa disputa, Constantino apresenta suas considerações a fim de salvaguardar a unidade imperial em pelo menos três circunstâncias: ele escreve uma carta destinada aos dois atores principais da controvérsia; envia uma delegação de paz para Alexandria; e, enfim, ao ver suas primeiras iniciativas se frustrando, convoca os bispos para o Concílio de Niceia. Aliás, o Imperador se lamentava por se decepcionar diante do fato que, tendo favorecido o cristianismo por uma lei cuja finalidade era a *pax romana* ou a *pax deorum*, exatamente agora os cristãos ameaçavam a ordem pública de todo o mundo.

⁷ OPITZ, H.-G. Athanasius Werke, p. 2.

⁸ BÖHM, T., Die Christologie des Arius, p. 224.

⁹ SIMONETTI, M., La crisi ariana, p. 101, n. 6.

A carta de Constantino, transcrita na *Vita Constantini* de Eusébio de Cesareia, serviu para que o Imperador se queixasse sobre o fato de Alexandre e Ário ultrapassarem os limites da razoabilidade de seus interesses a despeito do bem público, gerando desordem e instabilidade para a paz imperial. Segundo Constantino, Alexandre jamais deveria ter interrogado Ário a respeito de certa passagem da Lei Divina, enquanto Ário de modo algum deveria ter insistido em alguma coisa que precisava ter sido mantida em silêncio¹⁰. Ora, percebemos que a opinião de Constantino está sendo criada a partir de informações que recebia dos fatos. No entanto, devemos supor que o Imperador não poderia possuir os recursos básicos para compreender que o texto em questão fosse a passagem de Pr 8,22-24, muito menos que tivesse sido introduzido às questões cristológicas que estavam sendo discutidas.

Depois disso, na condição de emissário imperial, Ósio de Córdoba, bispo da cidade espanhola, chega em Alexandria para participar de um sínodo local, mas não é reconhecido em suas prerrogativas episcopais, já que estava fora da sua circunscrição e porque era ocidental. No tempo em que Ósio esteve presente em Alexandria, Ário continuava a se refugiar fora dali em seus apoiadores e se radicalizava em suas opiniões, convencido de que um bispo ocidental não era apto a avaliar a sua doutrina¹¹.

Entramos, então, na fase de convocação conciliar, através de uma carta circular para todo o Império Romano, pela qual Constantino concedia aos bispos o privilégio de usufruir dos meios de transporte e dos alojamentos imperiais, com a finalidade de levar a cabo as dissensões eclesiásticas e, conseqüentemente, a desordem pública. O Concílio de Niceia foi celebrado de 30 de maio até 25 de julho de 325, reunindo entre 250 e 318 participantes. O simbolismo dos 318 padres conciliares foi estabelecido com sucesso por Hilário de Poitiers, associando os padres nicenos à primeira assembleia do povo de Deus reunida por Abraão em Gn 14,14. Durante o pronunciamento inaugural, Constantino assim dizia:

¹⁰ EUSÉBIO de Cesareia, *Vita Constantini*, II, 69.

¹¹ ATANÁSIO, *Apologia contra os Arianos*, p. 74-75

Eu considero que as divisões internas da Igreja de Deus são mais penosas do que qualquer outra guerra ou temerária batalha e digo que, pelo que parece, esses eventos são muito mais dolorosos do que tudo aquilo que se pode perceber fora da Igreja. Quando, de fato, graças à aprovação e à ajuda do Onipotente, conquistei a vitória contra os inimigos, acreditava que non poderia encontrar ainda alguma coisa para fazer, senão agradecer a Deus e exultar com aqueles que tinham sido declarados livres por ele através da nossa obra. No entanto, quando fui informado, de maneira totalmente surpreendente, sobre a vossa desavença, não considerei a notícia um fato de secundária importância e, esperando que também esse problema pudesse ser objeto dos meus cuidados, sem demora mandei chamar a todos vós. Certamente me alegro em ver esta vossa reunião, porém, acredito que terei agido da melhor forma possível apenas no instante em que vir a todos vós em vossas almas movidos por uma única, comum e pacífica concórdia¹².

Muitos historiadores se dedicaram a pontuar a interferência política e doutrinal de Constantino ao convocar o Concílio de Nicéia à luz do cesaropapismo, atribuindo-lhe o papel de protagonista na formulação do dogma cristão¹³. Todavia, basta olhar para a sequência do seu discurso inaugural para compreender que o Imperador não conseguia realizar as suas intenções sobre a assembleia conciliar, que passou a levantar acusações, defesas e ameaças ao longo das reuniões, dividindo-se em dois grupos hostis, com uma postura violenta e agressiva. É mais coerente, como apontam os estudos críticos, que Constantino nunca tenha abandonado o paganismo romano e que, assim, tenha emitido todas as leis em favor do cristianismo, juntamente com a convocação dos bispos para o Concílio de Niceia, juridicamente inspirado na *pax deorum* e obcecado em salvaguardar a paz imperial.

3. Significado

O Concílio de Niceia se concluiu com três postulações importantes: um símbolo de fé, sentenças de anátema e os cânones disciplinares. Em tudo isso, eram refletidas as questões que nasceram na sede de Alexandria.

¹² EUSÉBIO de Cesareia, *Vita Constantini*, III, XII, 2-4.

¹³ SIMONETTI, M., *La crisi ariana*, p. 565.

Embora a estrutura do credo niceno se sirva da terminologia trinitária, estaremos pendurados por um fio extremamente ténue, se anteciparmos os elementos semânticos e teológicos do que será desenvolvido pelos próximos séculos do cristianismo. Pior ainda, dificilmente compreenderemos o núcleo da definição dogmática de Niceia, se não nos esquecermos daqueles elementos ontológicos que tanto nos são caros por causa da História da Teologia. Ao contrário, devemos procurar perceber a função hermenêutica que a relação entre o Pai e o Filho ocupou no desenvolvimento da crise ariana e, enfim, na formulação do símbolo niceno de fé.

Creemos em um Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um único Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, nascido do Pai como unigênito (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ), ou seja, da oujsiva do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado não criado (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), ὁμοούσιον ao Pai, por meio de quem todas as coisas foram feitas, as do céu e as da terra; cremos nele que, por nós homens e pela nossa salvação, desceu e se encarnou, fez-se homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu aos céus, e virá para julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo¹⁴.

A questão está explicitamente colocada sobre o modo mais adequado de professar o nascimento do Filho de Deus na condição de unigênito, assumindo uma linguagem climática, em que primeira fórmula será sempre elucidada pela subsequente. Para entender melhor a primeira postulação, podemos olhar para a seguinte tabela:

οὐσία	do Pai
Deus	de Deus
luz	da luz
Deus verdadeiro	de Deus verdadeiro

Os Padres Conciliares recorreram aos termos bíblicos e à tradição patrística, conscientes da ambiguidade que estes termos produziram ao longo daqueles séculos. Definiam oujsiva como chave

¹⁴ DH 125.

hermenêutica capaz de reduzir a ambiguidade sobre a relação entre o Pai e o Filho. Assim, em qualquer lugar em que as Sagradas Escrituras deixassem subentendido o que era necessário afirmar sobre nascimento do Filho Unigênito, isso seria esclarecido pela relação com o Pai. Ainda não podemos chamar oujiva de substantia, como sucessivamente os latinos traduziram, nem tampouco devemos pensar que seja o que chamamos de “natureza divina”.

Pelo contrário, percebemos que se trata de uma questão bem antiga, tendo sido testemunhada na boca de Cristo, quando pergunta sobre quem Davi estava falando, quando disse: “O Senhor disse ao meu Senhor” (Mt 22,44; Mc 12,36) e volta a ser trazida por Pedro no dia de Pentecostes (At 2,34). Em primeiro lugar, Cristo ensinou aos discípulos que não deveriam aplicar o título κύριος a Davi, mostrando-lhes que o κύριος τῷ κυρίῳ lhes permitia atribuir tanto ao Pai quanto ao Filho o título κύριος. Essa questão chega no Concílio de Niceia depois de passar pelo gnosticismo, pelo modalismo, pelo monarquianismo e pelo subordinacionismo. Por mais que esses termos fossem apropriados, eles ainda careciam de clareza conceitual, pois, a depender daqueles que os usassem, a proposta se afastava da reta fé.

Liderados por Alexandro de Alexandria e por Santo Atanásio, que compareceu como diácono ao concílio de Niceia segundo São Gregório Nazianzeno, os Padres conciliares conseguiram um grande feito com a fórmula γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, na medida em que nos ensinavam que aquele texto de Pr 8,22-24 só em parte poderia ser uma referência para se falar de Cristo. A fórmula atesta que há um limite hermenêutico nas Sagradas Escrituras que é insuperável, pois não há nada dentro do próprio texto que indique até onde se deve pensar na sabedoria humana e até onde é oportuno falar de Cristo.

De fato, pelo menos durante aqueles dias em que se celebrava o concílio, esta deve ser a principal preocupação dos participantes: usa-se apropriadamente apenas o γεννηθέντα, quando a questão é a relação entre o Pai e o Filho; proíbe-se expressamente o uso de ποιηθέντα, para a questão cristológica. No entanto, esse termo pode ser aplicado livremente para se referir à sabedoria humana.

Ὁμοούσιον ao Pai é o ponto mais alto do climax da regra de fé e há de se tornar um grande obstáculo para os opositores de Niceia.

Caberá aos eventos que nos levarão aos concílios futuros a prerrogativa de traduzir o termo como *consubstantialis*. A minha leitura é condicionada ao paralelo entre as seguintes partes:

<p>ὁμοούσιον ao Pai, por meio de quem todas as coisas foram feitas, as do céu e as da terra</p>	<p>um Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis</p>
---	---

Ora, a relação entre o Pai e Filho objetivamente tocava a questão sobre a relação entre o Filho e o mundo criado. Nos anátemas contra Ário e posteriormente na literatura de Santo Atanásio, isso ficará bastante claro. De algum modo, era necessário não violar a relação íntima entre o Pai e Filho por causa da criação, mas, na perspectiva ariana, o que mais afastava o Filho do Pai era o mesmo que o aproximava de todas as coisas. Enfim, o símbolo se conclui com a recuperação do kerygma cristão e com o seu valor soteriológico arcaico.

Ário e os seus seguidores foram formalmente condenados com um anátema, frustrando toda iniciativa original de concórdia. O partido de Alexandro de Alexandria saiu vitorioso e, a partir de então, os bispos duelaram como espadachins de espadas afiadas em nome das opiniões que sustentavam. Sem a indicação dos seus autores, o anátema foi colocado imediatamente depois do símbolo de fé, transmitindo com precisão a opinião de Ário e de outras heresias antigas.

A bandeira ariana hasteada pela tese que afirmava haver um tempo em que o Filho não existisse e que, antes de nascer, ele não existia cabeceou todos os anátemas, comprovando que realmente Ário não admitia qualquer participação na divindade suprema além do Pai. Segundo Ário, a existência do Filho vinha a ser emanada da não existência (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο)¹⁵, recuperando a teoria pela qual os cristãos acreditavam que Deus fez todas as coisas *ex nihilo*, de tal modo que uma interrupção necessária e lógica se fizesse presente entre Deus e a criação, preservando a transcendência divina e eliminando qualquer chance de panteísmo.

¹⁵ DH 126.

Nesse sentido, Ário considerava a presença do Filho junto ao Pai um risco à divindade e um apoio ao panteísmo. Esse foi considerado o terceiro anátema em Niceia.

Conclusão

Concluimos a análise do anátema com a quarta orientação e deixamos para quem se interessar os demais elementos do texto. Trata-se de uma questão terminológica que acabou se tornando extremamente difícil e embaraçante. Assim afirma o concílio: ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι... ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. A Igreja católica anatematiza aqueles que afirmarem ser (o Filho) ou de outra hypóstasis ou de outra ousía (em relação ao Pai).

Eu prefiro não traduzir os termos principais para não gerar equívoco pela tradução, pois todos sabemos que, no Concílio de Constantinopla, esses termos assumiram significados independentes e até mesmo contrários, distinguindo-se pela noção de pessoa e natureza na Santíssima Trindade. Assim, é honesto dizer que, em nada, a publicação do texto niceno se equivoca ou erra, tanto que se mantenha hypóstasis e ousía como sinônimos para a base da unidade entre o Pai e Filho. Quando esses termos forem formulados para expressar a complexidade da Santíssima Trindade, hão de ser reforçados com ampla variação semântica e teológica, colocando-os em outro nível de definição dogmática.

Uma palavrinha sobre os cânones do concílio e concluimos essa exposição. Diante do florescimento da controvérsia ariana os bispos não tiveram apenas a missão de zelar pela questão da hermenêutica da fé, mas foram impelidos a dedicar um capítulo fundamental dessa história para a disciplina cristã e para a disciplina do clero. É no quarto século que podemos perceber os maiores e mais velozes desenvolvimentos sócio-políticos, ministeriais e eclesiásticos que tocaram profundamente a vida da Igreja, sobretudo no que diz respeito ao clero. Os ministérios mais antigos, que porventura desaparecerem, naturalmente serão aglutinados pela ordem dos episcopos. Os novos ministérios, sobretudo aquele relacionado à vida monástica, são mantidos em sua integridade debaixo da chancela dos bispos.

Os cânones do Concílio de Niceia pertencem à primeira moção oficial desse grande processo de desenvolvimento, estabelecendo em forma de regra e reforçando a figura do metropolitano e a sua importância para a unidade eclesial de cada região. Os efeitos disso podem ser verificados com o aparecimento exponencial de novas dioceses em cada sínodo ou concílio que for celebrado a partir desse momento. As atas dos concílios locais e regionais elencam a velocidade da criação das novas dioceses, acompanhando o rumo para a evangelização e para a admissão de novos cristãos.

Há um dado muito importante a ser considerado: o fato de ser disciplinarmente condescendente com os erros mencionados nos cânones permitiu que os padres conciliares amplamente favorecessem mais os melecianos, os cátaros, os paulianistas ou os resquírios do donatismo africano do que os arianos. Certamente, o envolvimento emocional dos participantes condicionou a decisão que tomaram, quando indicaram o procedimento a respeito das leis disciplinares do clero, da estabilidade da circunscrição e do modo de julgar os crimes cometidos pelos seus subordinados.

Esse foi um convite para que nos voltássemos brevemente, mas de forma crítica, para as questões relativas ao Concílio de Niceia. Espero que possa contribuir para o caminho sinodal e para a celebração jubilar do nosso povo.

Referências Bibliográficas

ATHANASE d'Alexandrie. **Traité contre les ariens**. Tome II. II-III. Paris: Cerf, 2019.

BÖHM, Thomas. **Die Christologie des Arius**. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1991.

DENZINGER, Henrich; HUNERMANN, PETRUS. **Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. São Paulo: Paulinas - Loyola, 2006.

EUSEBIUS of Caesarea, **Life of Constantine**. Translated with Introduction and Commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.

FERNÁNDEZ, Samuel. **Fontes Nicaenae Synodi**. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337). Paderborn: Brill, 2024.

GROSSI, Vitorino; DI BERARDINO, Angelo. **La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni**. Roma: Borla, 1984.

MUSURILLO, Herbert. **The acts of the Christian Martyrs**. Oxford: Oxford University Press, 1972.

OPITZ, Hans Georg. **Athanasius Werke**, Teil. 2. Berlin: De Gruyter, 1934.

RAHLFS, Alfred.; HANHART, Robert. **Septuagint**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SIMONETTI, Manlio. **La crisi ariana nel IV secolo**. SEA 11. Roma: Istituto Patristico Agostiniano, 1975.

Capítulo IX

Perspectiva dialogal no Concílio do Vaticano II Aspectos teológicos-eclesiais-pastorais em viés ecumênico¹

Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso²

Introdução

João XXIII propôs um *aggiornamento* na Igreja. Tornava-se importante a escuta dos “sinais dos tempos”. O Concílio Ecumênico do Vaticano II visava a favorecer a unidade dos cristãos e colaborar no mundo atribulado e em transformação. João XXIII desejava avanços na eclesiologia e renovação bíblica, teológica, litúrgica, pastoral, a modo de “continuidade e progresso”, para um renovado caminhar.

Destacam-se aspectos teológicos-eclesiais-pastorais do concílio do Vaticano II em perspectiva ecumênica-dialogal. O estudo das dimensões ecumênicas do concílio geralmente se concentra nos documentos: *Declaração Dignitatis Humanae* (DH), sobre a liberdade religiosa; Decreto “*Unitatis Redintegratio*” (UR), sobre o ecumenismo; e Declaração “*Nostra Aetate*” (NA), sobre a atitude da Igreja Católica em relação com as outras religiões. Aqui, após delinear intenções e conclusões do concílio, verificam-se principalmente os proêmios de três das constituições: a Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a revelação divina; a Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja; e a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo atual. Escutam-se alguns comentadores de primeira mão. No final, retoma-se a perspectiva de João XXIII.

¹ Este texto foi publicado, primeiramente, no formato artigo, em: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 73, p. 1-14, jan./jun. 2024.

² Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Docente do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br.

1. Intenções e conclusão do Concílio do Vaticano II

Apresentam-se nesta primeira seção intenções e conclusões do concílio. A base será os discursos de abertura (proferido por João XXIII) e de encerramento (proferido por Paulo VI).

Capítulo
IX

1.1 Nas intenções do Concílio

O Concílio do Vaticano II foi anunciado em 25 de janeiro de 1959, na ocasião da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos. Seus objetivos: favorecer a unidade dos cristãos; escutar “os sinais dos tempos”, promover um *aggiornamento* na Igreja, a refletir sobre si mesma, ir ao diálogo e colaborar junto ao mundo.

Era uma decisão com serenidade e coragem. Surpreendente, porque teria havido uma expectativa de um pontificado “de transição”, ao passo que a iniciativa de João XXIII significava uma tarefa de porte, a promover uma época de renovação para a Igreja. Suscitava surpresa dentro e fora da Igreja Católica.³ Previa-se um grande trabalho teológico e pastoral, de complexa preparação e várias etapas até a conclusão.

O dia de abertura solene foi 11 de outubro de 1962, com um discurso de João XXIII. Ele falava de alegria espiritual; preocupações; intenções de um sínodo ao mesmo tempo doutrinal, pastoral e ecumênico; voltado, de modo amoroso, a renovar a Igreja e promover a unidade dos cristãos e a servir todo o gênero humano. O papa mencionava ainda: continuidade do magistério; alguns problemas no mundo; a perspectiva aberta. Considerava que ao longo da história da igreja existiram elementos bons no testemunho e também problemas, que levavam a preocupações. Citava o evangelho lucano, nas palavras de Simeão a Maria, sobre Jesus como “sinal de contradição” (Lc 2,34); também as palavras de Jesus sobre ser acolhido (Lc 10,16). Sugeria mais: temas como luz, bondade e paz. A rejeição desses valores levaria a uma “confusão, causando aspereza nas relações humanas, e perigos contínuos de guerras fratricidas”.⁴

³ ALBERIGO, G., Storia del concilio Vaticano II, p. 20.

⁴ JOÃO XXIII, PP., Discurso na abertura solene do Concílio, parte II, n.5.

Seria uma oportunidade, desde que se aprendessem lições da história e se procurasse discernimento sobre as dificuldades e dores. Conforme anunciado, o propósito era doutrinal, mas sobretudo pastoral, explicitando-se que o depósito sagrado da doutrina cristã deveria ser guardado e ensinado de forma mais eficaz. Apresentava como prioridade o Reino de Deus e sua justiça, de onde considerava a necessidade de incidir na sociedade de modo nobre e útil. Aludia às muitas descobertas humanas, mas advertindo para o que deveria ser verdadeiro progresso. A finalidade doutrinal se equacionava junto das exigências atuais: visto que não seria uma discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da igreja, mas haveria de se promover renovada e serena adesão de modo que a doutrina, fielmente respeitada, haveria também de ser aprofundada e exposta de forma a responder às exigências contemporâneas.

O Concílio haveria de procurar fazer a Igreja mostrar-se “mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade”,⁵ em busca de promover a unidade dos cristãos e a serviço da unidade do gênero humano. Usava a referência bíblica sobre o desígnio de Deus, que “quer salvar todos os homens” (1Tm 2,4). No final do discurso, João XXIII dirigia-se ao episcopado, às representações diversas presentes e às próprias expectativas e esperanças. Achava que assim se cumpriam passos para o que se acreditava ser verdadeiro e bom, para colaborar na unidade de todos no bem e na paz.

1.2. No encerramento do concílio

Paulo VI, no discurso de encerramento do concílio, celebrou o fato de que se cumpria a intenção original: ele considerava que o evento conciliar havia correspondido exatamente à ideia proposta inicialmente. No mesmo discurso, analisou as circunstâncias:

um tempo em que [...] os homens estão mais voltados para a conquista da terra do que para o Reino de Deus; [...] o esquecimento de Deus se torna habitual, como se os progressos da ciência o aconselhassem.⁶

⁵ JOÃO XXIII, PP., Discurso na abertura solene do Concílio, parte VII, n.3.

⁶ PAULO VI, PP., Discurso. Na última sessão pública do Concílio Vaticano II.

Havia inadequadas noções de liberdade e retirada de esperança. A isso contrapunha-se o valor da fé em Deus e a importância de a Igreja ter, no sínodo, pensado sobre si mesma e buscado encontrar a palavra de Cristo, viva e atuante no Espírito, a fim de “reavivar o fogo do amor”.

Paulo VI insistiu no “significado religioso deste concílio”. Para tanto, destacou que a religião do concílio havia sido sobretudo a caridade:

Desejamos antes notar que a religião do nosso Concílio foi, antes de mais, a caridade; por esta sua declarada intenção, o Concílio não poderá ser acusado por ninguém de irreligiosidade, de infidelidade ao Evangelho, se nos lembrarmos que o próprio Cristo nos ensina que todos conhecerão que somos seus discípulos, se nos amarmos mutuamente (4); se deixarmos igualmente que estas palavras do Apóstolo se façam ouvir dentro das nossas almas: «A religião pura e imaculada junto de Deus Pai é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações, e conservar-se imaculado neste mundo» (5); e mais estas: “Quem... não ama o seu irmão, a quem vê, como pode amar alguém que não vê?” (6).⁷

Ao mesmo tempo, aparecia a atitude pastoral da Igreja, de tentar aproximar-se e procurar “servir e transmitir a mensagem evangélica”:

quando examinamos o significado religioso deste Concílio: assumiu que a Igreja se sentiu na necessidade de conhecer, avizinhar, julgar rectamente, penetrar, servir e transmitir a mensagem evangélica, e, por assim dizer, atingir a sociedade humana que a rodeia, seguindo-a na sua rápida e contínua mudança. Esta atitude, nascida pelo facto de a Igreja, no passado e sobretudo neste século, ter estado ausente e afastada da civilização profana, esta atitude, sempre inspirada pela essencial missão salvadora da Igreja, esteve presente eficaz e continuamente no Concílio.⁸

Paulo VI falou de humanidade à luz da divindade. Aludiu a uma dupla fisionomia na humanidade: a miséria e a grandeza do homem, o seu mal – profundo, incurável, e o seu bem – marcado de misteriosa beleza e poder. Sugeriu ligação entre cristianismo e humanismo.

⁷ PAULO VI, PP., Discurso. Na última sessão pública do Concílio Vaticano II.

⁸ PAULO VI, PP., Discurso. Na última sessão pública do Concílio Vaticano II.

Em vários passos, reafirmou as intenções do Concílio, especialmente doutrinal e pastoral. Salientou a importância da renovação litúrgica, de modo a favorecer mais participação dos leigos, e a atenção, em especial, para com as pessoas que sofrem.

Um olhar para a lista dos documentos conclusivos e seus temas faz perceber por onde e para onde caminhou o trabalho conciliar. Breve síntese dos 16 documentos foi proferida por Paulo VI, ao final do evento. Naquela síntese se indicam, para cada documento, o propósito geral e algumas informações básicas: títulos, temas, e objetivos ou ideia principal.

2. Aspectos teológicos-eclesiológicos-pastorais em destaque

Levantam-se alguns aspectos teológicos-eclesiais-pastorais, em perspectiva ecumênica-dialogal. Observa-se como eles se interligam de modo dinâmico.

2.1. Da Constituição dogmática *Dei Verbum*

Considere-se a importância teológica, eclesiológica, pastoral e ecumênica da *Dei Verbum* (DV), sobre a revelação divina. A DV pode ser considerada como uma forma de prefácio teológico para a leitura de todo pensamento conciliar proposto. Na síntese apresentada por Paulo VI, onde figura logo após a *Lumen Gentium*, a DV é indicada, com palavras do Cardeal Florit, como inserida “no coração do mistério da Igreja e no epicentro do problema do ecumenismo.”⁹

O texto da DV foi o documento conciliar de mais larga gestação (contando 6 anos desde as consultas preliminares de 1959 até a promulgação em 1965) e seu itinerário de preparação corresponde ao do próprio concílio. Ruiz mostra como avança desde um esquema de caráter defensivo para uma proposição mais positiva dos aspectos da revelação divina, de acordo com a teologia dos últimos tempos anteriores ao concílio, ainda por ser assimilada pelos padres conciliares.¹⁰ Já Alonso Schökel caracteriza e comenta a unidade e a

⁹ PAULO VI. PP., *Sintesi dei documenti conciliari*, 2.

¹⁰ RUIZ, G. *Historia de la constitución “Dei Verbum”*, p. 3-4.

composição do texto final destacando: uma “tendência orgânica”; um “estilo histórico”; uma “linguagem bíblica.”¹¹ Mudando-se as formas de tratamento do tema, superando definições mais restritas e indo buscar novas perguntas, evitavam-se controvérsias, contornavam-se as tensões entre posições teológicas diversas, e fazia-se o texto situar-se mais ao alto, superando oposições.¹² A linguagem bíblica (com citações diretas e indiretas, e retomadas de temas bíblicos) conferia certa vitalidade a uma abordagem em geral simples.

O seu tema é “sobre a revelação divina”; representado no título: “Palavra de Deus”. A DV parece perfeitamente indicada para ser o início e o fio condutor desses destaques teológicos-eclesiais-pastorais. O próêmio é bem elaborado, mesmo “solene”. Já indica e antecipa toda a explanação. Eis o próêmio da DV:

O sagrado Concílio, ouvindo religiosamente a Palavra de Deus, proclamando-a com confiança, faz suas as palavras de S. João: “anunciamo-vos a vida eterna, que estava junto do Pai e nos apareceu: anunciamo-vos o que vimos e ouvimos, para que também vós vivais em comunhão conosco, e a nossa comunhão seja com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo” (1 Jo 1,2-3). Por isso, segundo os Concílios Tridentino e Vaticano I, entende propor a genuína doutrina sobre a Revelação divina e a sua transmissão, para que o mundo inteiro, ouvindo, acredite na mensagem da salvação, acreditando espere, e esperando ame (1).¹³

O texto apresenta-se na primeira pessoa – uma palavra da parte do sínodo (ato do Magistério). A primeira coisa que pronuncia é colocar-se em atitude religiosa, na escuta, sob a Palavra de Deus, no seu acolhimento, para proclamar. Do ponto de vista teológico e ecumênico, mostram-se já a prioridade da Palavra e a condição do Magistério de estar primeiro na escuta, em religiosa atitude de fé/confiança, e daí segue a proclamação.

A Palavra de Deus é aí central e constitui o tema fundamental. É o que se escuta e se anuncia. Ao mesmo tempo, é Palavra e Vida, que se comunica, que se manifesta. No centro, a referência bíblica, direta-

¹¹ ALONSO SCHÖKEL, A., Unidad y composición de la “Dei Verbum”, p. 128-132.

¹² ALONSO SCHÖKEL, A., Unidad y composición de la “Dei Verbum”, p. 129.

¹³ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática Dei Verbum, n.1.

mente citada do Novo Testamento (testemunho apostólico). Propõe-se uma teologia de comunhão, pois se trata de proporcionar viver na comunhão comunicada e anunciada. Para o anúncio, transmissão (explicitando-se na continuidade) do testemunho apostólico, o recurso da referência bíblica (citação direta e central do proêmio); na sequência, uma orientação pastoral, fazendo o recurso, de modo complementar, à tradição, em particular tomada Padres da Igreja. Essa tradição é aqui representada na citação indireta de Santo Agostinho (de uma sua obra sobre a catequese). O caráter pastoral se explicita mais ao afirmar que se procura favorecer no mundo a experiência de fé, de esperança e de amor (trilogia das virtudes teológicas, recebida do Novo Testamento).

Desse modo, em um conjunto orgânico, dinâmico, intuitivamente percebido e progressivo, temos já a síntese do conteúdo de toda a constituição dogmática DV. Entrelaçados, vários importantes aspectos teológicos-eclesiais-pastorais. Ao mesmo tempo, já esboça a centralidade da Palavra de Deus, o uso da Escritura Sagrada, e estabelece o lugar do Magistério a seu serviço e da Tradição como continuidade do anúncio da Palavra, proposta com vistas ao momento atual. O tema da constituição é tema do primeiro capítulo já no seu primeiro parágrafo:

Aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Ef 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (Ex 33,11; Jo 15,14-15) e convive com eles (Br 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta “economia” da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação (2).¹⁴

¹⁴ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Dei Verbum*, n.2.

Poderiam ser feitas várias perguntas: quem revela? o que revela? a quem revela? como revela? por que revela? para que revela? Isso poderia ser didaticamente procurado e encontrado no texto acima. Porém, o texto simplesmente costura todos esses aspectos na síntese de elementos interligados em um conjunto representativo da fé/teologia cristã da revelação. A partir de uma iniciativa divina de bondade e sabedoria (a ordem desses termos foi intencional), desdobra o dado da Palavra manifestada/Vida comunicada, progressivamente se dando na história, com maior mediação e plenitude em Cristo—Verbo Encarnado, sempre para convidar e acolher na comunhão. Deus aparece compreendido de modo pessoal, comunicativo, amoroso, amistoso, convidativo à comunhão na Palavra/Vida.

A índole histórica, que vem desde a criação, atravessando desde os primórdios, reportados no Antigo Testamento (de valor perenne) e Novo Testamento (com culminância em Cristo), conta com a Palavra/Vida eterna dada na história, assumindo distingue (e reúne) vários sentidos incluídos no que foi tido como caráter histórico da revelação.¹⁵

Observe-se na DV uma função pretendida na Igreja, de transmitir o recebido. É o tema da relação da Tradição com a Palavra; e com a Sagrada Escritura. Também sugere que a Tradição Sagrada se veicula ao passo de tradições humanas, embora haja distinção conceitual. Observe-se ainda que, em continuidade com aquela manifestação / comunicação da palavra-vida, da Revelação, comunica-se o que a Igreja é e crê. Nesse campo de transmissão, da Tradição, cabe mais um destaque de sugestiva afirmação de que a própria tradição apostólica se realiza com dinamismo – desenvolve-se, progride na história:

a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita. Esta tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo [...] a Igreja, no decurso dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus.¹⁶

¹⁵ ALONSO SCHÖKEL, L., *Carácter histórico de la revelación*, p. 163-164.

¹⁶ CONCÍLIO DO VATICANO II, *Constituição dogmática Dei Verbum*, n.8.

Alonso Schökel observa que o dado do dinamismo não constava nos esquemas iniciais, mas foi acrescentado no intuito de atender à indicação de João XXIII, sobre conservação e progresso. Assim propunha que “a Igreja é uma realidade viva, transmissora de uma vida total. Esta é também a Tradição [...] A verdade que nela se nos dá é a Palavra viva de Deus, que cada vez manifesta mais de si mesma”, de modo que “a Tradição é viva: conserva e progride”. No argumento, a “a causa do progresso da Tradição é a tensão escatológica da Igreja. Por ela a Igreja caminha para a plenitude da Verdade.”¹⁷

Junto com os dados teológicos, os aspectos eclesiais e pastorais, e escriturísticos – o conceito de inspiração e de interpretação (cap. III); as riquezas de Antigo Testamento (cap. IV) e Novo Testamento (Cap. V); aspectos da Palavra/Escrição na vida da Igreja, (cap. VI). Todos os capítulos têm interesse ecumênico, pois consideram e avançam em questões discutidas entre as confissões cristãs, buscando um modo mais novo e comum de responder e repropor esses tópicos fundamentais na fé cristã.

Na DV, percebe-se um modo dinâmico e interessante de entender Deus, o agir divino, como amor comunicativo, dialogal e inclusivo, e situando-se em uma relação de presença e vida junto com a criação, com a humanidade, com a história, com as ciências, com o cotidiano, com a ação social, com a liturgia, com a mística, nessa base de reflexão cristã e sua tentativa de favorecer fé, esperança, caridade.

2.2. Da Constituição dogmática *Lumen Gentium*

A *Lumen Gentium* (LG), sobre a Igreja, oferece uma gama de aspectos eclesiais com fundamentos teológicos e sugere implicações pastorais. A abertura ecumênica foi conscienciosamente elaborada.

A Igreja autocompreende-se como sendo, em Cristo, um sinal e instrumento de união com Deus e de unidade para todo o gênero humano. Isso aparece no proêmio:

A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando

¹⁷ ALONSO SCHÖKEL, L., El dinamismo de la Tradición, p. 310.

o Evangelho a toda a criatura (Mc 16,15). Mas porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano, pretende ela, na seqüência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal. E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgente este dever da Igreja, para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo.¹⁸

Na sessão III do Concílio, Paulo VI explicitou a importância de considerar a Igreja em relação mística com o Cristo. Salaverri explicita: “a realidade da Igreja não se esgota em sua estrutura hierárquica, sua liturgia, seus sacramentos, seus ordenamentos institucionais”, pois “sua virtualidade profunda, a fonte original de sua eficácia salvadora, se não de buscar na sua mística união com Cristo”. Acrescenta que “essa mística união com o Redentor é na realidade o faro que orienta e a coluna que sustenta todos os ensinamentos da *Lumen gentium*.”¹⁹ Remete-se a Igreja a Cristo, tomado como luz para as nações (*Lumen gentium*), e sugere-se que essa luz “resplandece no rosto da Igreja”; a qual tem por missão seguir “anunciando o evangelho a todas as criaturas”. Assim se reporta a um versículo de mandato missionário no final do evangelho segundo Marcos (Mc 16,15).

A Igreja desejaria falar de sua natureza e missão, pelo motivo de acreditar ser “em Cristo” e em Cristo como que o “sacramento” ou “sinal” e “instrumento” de união com Deus e de unidade do género humano. A Igreja, apresentando-se como realidade em Cristo, entra em um “mistério de unidade divino-humana”, com implicação de “mistério de unidade”. A LG envolverá, de modos diversos, as propriedades de “unidade”, “apostolicidade”, “catolicidade”, “santidade.”²⁰

¹⁸ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.1.

¹⁹ SALAVERRI, J. *El misterio de la Iglesia*, p. 123.

²⁰ SALAVERRI, J. *El misterio de la Iglesia*, p. 124. O mesmo comentador Salaverri chama a atenção para as intenções pastoral e doutrinal (a primeira não impedindo a segunda, mas orientando atividade pastoral e desdobrando aspectos de ensino, santificação e governo na Igreja; a segunda, podendo incluir ensinamento de caráter oficial, com intenção definidora ou não, e desdobrando pontos novos para aprofundamento). Chama a atenção para a autoridade do documento LG, assim como a das notificações que o acompanham: 126-138.

Congar sugere que “a Igreja só pode ser retamente compreendida partindo da escatologia, isto é, começando pelo ponto a que deve chegar ao realizar-se em total perfeição” Supõe que a unidade da Igreja “reflete-se em primeiro lugar na unidade da natureza humana, a qual deve ser percebida como fazendo parte da unidade do mundo.” Observa que “estes são dados cujas percepções renovaram poderosamente as ciências modernas, mas dos quais os Padres já tiveram uma consciência muito aguda”.²¹ Desdobra as formas de unidade na Igreja, que não são uniformidade. Desenvolve uma teologia da comunhão, considerando sua etimologia (ideia de “tomar parte em comum”), e o uso, no NT, do termo grego *koinonia*, até como “princípio espiritual vivo o Espírito Santo”.²²

A proposta dada no início da LG é de favorecer a união com Deus e a unidade do gênero humano, com a teologia de comunhão, a buscar plena unidade em Cristo. Já o concílio buscava a unidade dos cristãos, e esse dado foi apresentado como um de seus principais propósitos,²³ e promover o diálogo inter-religioso.²⁴ O diálogo reconhece luzes do Verbo, como salvaguarda os valores culturais dos povos.²⁵

Destacando-se os parágrafos LG, 2-4, a Igreja vê-se como “Igreja da Trindade” (*Ecclesia de Trinitate*).²⁶ Na expressão de Alonso, a Igreja teria, sempre em relação trinitária – com o Pai e o Filho e o Espírito – sua origem, subsistência e para onde tender escatologicamente. A LG levanta várias passagens bíblicas. Reporta-se à vontade salvífica do Pai,²⁷ aludindo aos “eleitos” (certamente como destinatários do desígnio salvífico) e menciona os que creem, e estende um arco “desde o justo Abel”;²⁸ assim se autocompreende como Igreja “desde Abel”/seria uma *Ecclesia ab Abel*), em uma eclesiologia acolhedora e inclusiva: da humanidade desde os primórdios até o final

²¹ CONGAR, Y., Secção 1, p. 14-15.

²² CONGAR, Y., Secção 1, p. 14-91.

²³ CONCÍLIO DO VATICANO II, Decreto Unitatis Redintegratio, n.1.

²⁴ CONCÍLIO DO VATICANO II, Declaração Nostra Aetate, n.2.

²⁵ CONCÍLIO DO VATICANO II, Declaração Nostra Aetate, n.2.

²⁶ ALONSO, J., *Ecclesia de Trinitate*, p. 138.

²⁷ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática Lumen Gentium, n.2.

²⁸ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática Lumen Gentium, n.2.

dos tempos.²⁹ Trata da relação com Cristo,³⁰ sendo o Filho nomeado com vários títulos bíblicos. Destaca-se a sua missão, a categoria de redenção, a de sacrifício, e aparece o aspecto da Igreja como incorporada e integrada ao Cristo, em torno à eucaristia. De novo todos são chamados a essa união com Cristo, luz do mundo. Em seguida, dedica-se mais diretamente ao Espírito, como Espírito de vida, vivificador que habita a igreja e os corações, como num templo.³¹ Por ele, a distribuição de carismas e funções, sua unidade, e frutos, ainda o Espírito conduzindo “para toda a verdade” (citando Jo 16,13). Rejuvenece e renova a Igreja e a conduz escatologicamente.

Segue um fundamento trinitário, dado que “a Igreja toda aparece como «um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.³² É uma citação de Cipriano. O tema retornará no UR, a propósito do “sagrado mistério da unidade da Igreja”, indicando que “deste mistério o supremo modelo e princípio é a unidade dum só Deus, o Pai e o Filho no Espírito Santo, na Trindade de pessoas”.³³

O capítulo II da LG é sobre a autocompreensão da Igreja como “o Povo de Deus”. No dizer de Sauras, tem um interesse especial, seja pelo conteúdo, seja pelo processo de elaboração, tendo atravessado diversas dificuldades.³⁴ Eis algumas características: o caráter antropológico do Povo de Deus; a historicidade do Povo de Deus; a universalidade do Povo de Deus; o sentido do povo peregrino; o sentido da fé e dos carismas; a relação universalidade-catolicidade, destinando-se a todos e acolhendo-se as diversidades e riquezas culturais, admitindo uma unidade na diversidade.³⁵

Em todos os âmbitos as pessoas podem estar relacionadas com a comunhão do Povo de Deus: os cristãos católicos;³⁶ os cristãos que não são católicos (enumeram-se vários vínculos de unidade);³⁷ os

²⁹ KASPER, W., *A Igreja Católica*, p. 163. O autor mostra o tema em Tomás de Aquino e valorizado no concílio. Ilustra um aspecto importante para melhor compreensão do controvertido adágio (de Cipriano): de que fora da Igreja não há salvação mencionado em LG 14, ao que responde, sugestivamente, com a forma interrogativa. Ver a seção “Fora da igreja não há salvação?”, p.159-165.

³⁰ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.3

³¹ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.4.

³² CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.4.

³³ CONCÍLIO DO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, n.2.

³⁴ SAURAS, E., *El pueblo de Dios*, p. 226.

³⁵ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.5-13.

³⁶ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.14.

³⁷ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.15.

crentes “não cristãos”, ou seja, pessoas de outras religiões (do judaísmo, do islamismo, das outras religiões); ou sem crer em Deus.³⁸ Em especial, o texto se ancora na retidão de vida, nas boas obras, e nos ditames da consciência. Para a fé cristã, Deus não está longe deles; participam de receber a graça, podem ter a salvação:

aqueles que ainda não receberam o Evangelho, estão de uma forma ou outra orientados para o Povo de Deus [...] Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida recta.³⁹

A relação dos não-cristãos foi comentada como “mera ordenação” mas “real” e “universal”. Não de pertença (como dos cristãos e dos catecúmenos).⁴⁰ Seriam diversos: os judeus; os islâmicos; as pessoas de outras religiões; os sem-religião e os agnósticos e ateus. A LG 16 de certo modo os indica. Quaisquer que sejam as dificuldades, limites de formulação, tensões teológicas, parece claro devem ser respeitados nas suas opções de não pertença ou de outro pensamento, mas, por princípio, não podem ser julgados nem excluídos do plano salvífico e sua comunhão. Para a fé cristã, todo bem que se realiza, é obra de Deus.

A LG menciona a missão.⁴¹ Poderiam ser citados o decreto sobre a missão e a declaração sobre a educação cristã. Ao mesmo tempo, já não se pode ler tais temas sem ter presente os referenciais da perspectiva ecumênica-dialogal. Foi destacado o dever de respeito pelas consciências, sem condenações, sem constrangimentos. Permanece o reconhecimento (para a fé cristã) de que onde está o bem, onde está a retidão, ali está Deus, está a graça.

A LG mostra diversas formas de participação na unidade da Igreja. Assim, a constituição hierárquica da Igreja, com ênfase no episcopado, intensificando a perspectiva do colegiado. Os leigos, destacando-se seu lugar e participação na vida da igreja e no mundo secular, e valoriza-se o *sensus fidei*. A diversidade na unidade e a

³⁸ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.16.

³⁹ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.26.

⁴⁰ LÓPEZ, R. G., *Situación de la humanidad com respecto al Pueblo de Dios*, p. 316-318.

⁴¹ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.17.

vocação universal à santidade. Consideram-se os que seguiriam os conselhos evangélicos no estado religioso. Aponta-se a índole escatológica da Igreja. No final, um primoroso capítulo para o lugar de Maria na Igreja e no desígnio da salvação, situada trinitariamente, centrada na cristologia, ressoando na liturgia e com linguagem atenta para a perspectiva ecumênica.

Já sobre a reflexão sobre Igreja, junto com a LG, existem princípios refletidos no Decreto sobre as Igrejas Orientais (OE) e nas considerações do Decreto sobre o ecumenismo (UR), onde sobressaem tesouros das Igrejas diversas e a soma dos ritos diversos (orientais e ocidentais) para o patrimônio espiritual da Igreja. O viés ecumênico, igualmente. Retrata-se um pouco da unidade na diversidade, bem como da possibilidade de haver um crescimento dessa unidade e uma postura mais dialogal dentro da Igreja e dela com as outras religiões, crenças, culturas no mundo. Antes de olhar alguns aspectos teológicos-ecclesiológicos-pastorais na constituição *Gaudium et Spes*, parece bom concluir esta seção com o parágrafo que representa bastante do que Paulo VI falou – que a religião do concílio foi a caridade.

Não somente a caridade de desejar oferecer o que se acredita, ou o que anuncia o evangelho; mas favorecer e realizar boas obras, em especial aos que sofrem. O fundamento de tudo estaria na caridade de Deus, e a caridade resume a vida cristã:

Deus é caridade e quem permanece na caridade, permanece em Deus e Deus nele» (1 Jo. 4,16). Ora, Deus difundiu a sua caridade nos nossos corações, por meio do Espírito Santo, que nos foi dado (cfr. Rom. 5,5). Sendo assim, o primeiro e mais necessário dom é a caridade, com que amamos a Deus sobre todas as coisas e ao próximo por amor d’Ele. Para que esta caridade, como boa semente, cresça e frutifique na alma, cada fiel deve ouvir de bom grado a palavra de Deus, e cumprir, com a ajuda da graça, a Sua vontade, participar frequentemente nos sacramentos, sobretudo na Eucaristia, e nas funções sagradas, dando-se continuamente à oração, à abnegação de si mesmo, ao serviço efectivo de seus irmãos e a toda a espécie de virtude; pois a caridade, vínculo da perfeição e plenitude da lei (cfr. Col 3,14; Rom. 13,10), é que dirige todos os meios de santificação, os informa e leva a seu fim (131). E,

pois, pela caridade para com Deus e o próximo que se caracteriza o verdadeiro discípulo de Cristo.⁴²

2.3. Da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*

A *Gaudium et Spes* (GS), sobre a Igreja no mundo atual, manifesta de modo amplo o empenho pastoral do concílio. Uma nota ao título avisava seguir princípios doutrinários e indicação da atitude da Igreja ante o homem e o mundo contemporâneo. Apoiando-se na mesma nota, Cirarda apresenta as duas partes da constituição. Na primeira, a Igreja expressa a doutrina do homem, do mundo e a atitude da Igreja ante ambos. Na segunda, percorre vários aspectos e problemas da vida e da sociedade. Isso envolveria princípios permanentes e aspectos mutáveis.

É o mais extenso dos documentos conciliares; um dos mais importantes, tendo sido a ele remetidos vários tópicos que iam aparecendo nas discussões; constituía a chave para a ação pastoral da igreja no futuro próximo. Como destinatários, a GS dirigia-se não apenas aos católicos, mas “a todos os homens”, à contemporaneidade. Foi um documento de formato novo na história do Magistério. Para facilitar a fluência, favorecendo um diálogo junto ao mundo, preferiu-se fosse escrito primeiro em francês, recebesse cuidados no estilo, e, depois, os textos-base traduzidos para o latim, para debates e votação. Ao mesmo tempo, observa Cirarda, “os documentos conciliares sempre concentraram sua atenção no dogma, na moral ou na disciplina da igreja”, enquanto essa constituição, além de conter muita doutrina, tinha em vista principalmente o ser humano como um todo, a sociedade a renovar, toda a realidade humana no conjunto da criação. A ideia de fundo é que a salvação ilumina “a inteira família humana com o conjunto das realidades em que ela vive.”⁴³

A Igreja deseja dialogar com os contemporâneos para “exportar-lhes o seu modo de conceber a presença e actividade da Igreja no mundo de hoje”.⁴⁴ Acompanhando Cirarda, ao olhar para a história do concílio, promovido assim também no intuito de tratar da relação

⁴² CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n.42.

⁴³ CIRARDA, J. M. Proêmio, p. 149-153.

⁴⁴ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.1.

da Igreja com o Mundo, constata-se dificuldades paradoxais. Embora João XXIII tivesse anunciado o desejo de diálogo com o mundo, na história do concílio não aparece um esquema preparatório da GS entre os 70 esquemas preparatórios de início formados. Além disso, ao longo das sessões conciliares, foram muitas as resistências nas discussões da GS.

A GS sugere que a separação “entre a fé e a vida diária de muitos deve ser considerado como um dos mais graves erros de nossa época”.⁴⁵ Não seria tarefa da Igreja resolver as questões temporais: “não pensem os leigos – em sua ação temporal – que seus pastores estão sempre em condições de poder-lhes dar imediatamente solução concreta em todas as questões, ainda graves, que surjam”.⁴⁶ O caminho pastoral, da GS, “não é de desinteresse” nem “de domínio”. A ideia é que “se por autonomia da realidade terrena se quer dizer que as coisas criadas e a sociedade mesma gozam de próprias leis e valores, que o homem há de descobrir, empregar e ordenar pouco a pouco, é absolutamente legítima esta exigência de autonomia. [...] Pela própria natureza da criação, as coisas estão dotadas de consistência, verdade e bondade próprias e de uma própria ordem regulada, que o homem deve respeitar, com o reconhecimento e a metodologia peculiar de cada ciência ou arte”.⁴⁷ Supõe que, para uma visão de fé cristã sobre o mundo, a fé ensinaria que a ordem temporal não estaria desvinculada dos planos sobrenaturais de Deus. Como teria sido afetada pelo pecado, também sua libertação seria buscada pela redenção de Cristo. Seria um dever, para os cristãos, cumprirem suas tarefas temporais com espírito evangélico.⁴⁸

A GS, dedicando-se a dialogar sobre o ser humano e sua condição no mundo, propõe, como se mostrou no discurso final de Paulo VI, a busca de um tipo de “humanismo”. Isso se aprofunda no capítulo I da primeira parte da GS, ao discorrer sobre o ser humano. É interessante notar, com Cirarda, citando Paulo VI, que o concílio todo e a GS estariam inspirados na “história do Samaritano.”⁴⁹

⁴⁵ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.42.

⁴⁶ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.43.

⁴⁷ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.36.

⁴⁸ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.43.

⁴⁹ CIRARDA, J. M. Proêmio, p. 167.

Um dos aspectos básicos de consideração da missão da Igreja no mundo e entendimento do ser humano pode ser verificado na linguagem de aproximação colocada no proêmio da GS. O proêmio da GS tornou-se famoso e sempre citado. Inicia com uma expressão de “simpatia”, onde a Igreja sente-se solidária de todo o gênero humano, entre alegrias e esperanças, e entre tristezas e angústias, especialmente avistando todos os que sofrem. Destaquem-se algumas frases do proêmio:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração [...]

Por isso, o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens. Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e actividade da Igreja no mundo de hoje [...]

Por isso, o Concílio, testemunhando e expondo a fé do Povo de Deus por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo.⁵⁰

Temos acima uma solidariedade: ao aproximar-se de todos nas condições de cada um. são como suas as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens, especialmente dos pobres e dos que sofrem.

Toda a realidade humana encontraria eco no seu coração. As palavras do proêmio se abrem de modo estiloso. São palavras belas e humanas, ou divino-humanas. Fundamentam o mais importante projeto pastoral: a solidariedade. Isso pode dar-se, plenamente, apenas no respeito e no amor. Em viés ecumênico, poderia ser uma causa comum de projetos pastorais em unidade dos cristãos, e desses com todas as pessoas seguindo sua consciência da dignidade humana a reconhecer e promover. Uma responsabilidade humana comum (ver também o espírito de colaboração de UR 12).

⁵⁰ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.1.

Colocado o mistério da Igreja (já na LG), testemunhando e expondo a fé, do Povo de Deus, o proêmio da GS pronuncia como a Igreja deseja entender sua própria presença e atividade no mundo. Entrar em diálogo. Dar-se a conhecer. Com o concílio, abria-se ao diálogo. Procurava escutar os sinais dos tempos. Poderia ser, em primeiro lugar, escutar o que advém aos corações, como foi dito no início da citação acima transcrita: *as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem*. Depois a GS refletiria na primeira parte sobre o ser humano e sua condição humana no tempo atual. Na segunda parte, sobre problemas que considerava mais urgentes no mundo naquele momento.

Exemplo expressivo da perspectiva dialogal é a discussão do ateísmo. Parece que argumentos do ateísmo são escutados com interesse e respeito, e apresentados⁵¹ de um modo que parecem ser levados a sério, como questões verdadeiras. Após outro parágrafo, sobre o ateísmo sistemático,⁵² a Igreja comentava com argumentos e inquietação. Propõe aos cristãos aplicação pastoral, coerência e colaboração, de crentes com não crentes, “na reta construção do mundo no qual vivem em comum”.⁵³

O final do documento promove a colaboração de todos. Haveria que interpretar a “missão de iluminar o mundo inteiro com a mensagem de Cristo” sendo sinal de unidade, ou “sinal daquela fraternidade que torna possível e fortalece o diálogo sincero” em uma linha de diálogo e colaboração. O trecho final desdobra uma tarefa ecumênica mais universal, junto a todos – “de qualquer nação, raça ou cultura” – propondo-se um *Diálogo entre todos os homens*. A Igreja haveria de procurar ser “sinal de fraternidade”:⁵⁴

Isso é descrito em vários círculos. O primeiro está na própria Igreja:

Isto exige, em primeiro lugar, que, reconhecendo toda a legítima diversidade, promovamos na própria Igreja a mútua estima, respeito

⁵¹ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.19.

⁵² CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.20.

⁵³ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.21.

⁵⁴ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

e concórdia, em ordem a estabelecer entre todos os que formam o Povo de Deus, pastores ou fiéis, um diálogo cada vez mais fecundo. Porque o que une entre si os fiéis é bem mais forte do que o que os divide: haja unidade no necessário, liberdade no que é duvidoso, e em tudo caridade (1).⁵⁵

Prossegue no círculo do diálogo e da colaboração no conjunto dos cristãos:

Abraçamos também em espírito os irmãos que ainda não vivem em plena comunhão conosco, e as suas comunidades, com os quais estamos unidos na confissão do Pai, Filho e Espírito Santo, e pelo vínculo da caridade, lembrados de que a unidade dos cristãos é hoje esperada e desejada mesmo por muitos que não crêem em Cristo. Com efeito, quanto mais esta unidade progredir na verdade e na caridade, pela poderosa acção do Espírito Santo, tanto mais será para o mundo um presságio de unidade e de paz. Unamos, pois, as nossas forças e, cada dia mais fiéis ao Evangelho, procuremos, por modos cada vez mais eficazes para alcançar este fim tão alto, cooperar fraternalmente no serviço da família humana, chamada, em Cristo, a tornar-se a família dos filhos de Deus.⁵⁶

Amplia-se o círculo junto aos crentes das diversas religiões, inclusive explicitando como nesse âmbito está contando que os impulsos vindos do Espírito:

Voltamos também o nosso pensamento para todos os que reconhecem Deus e guardam nas suas tradições preciosos elementos religiosos e humanos, desejando que um diálogo franco nos leve a todos a receber com fidelidade os impulsos do Espírito e a segui-los com entusiasmo.⁵⁷

Aproxima-se de outras pessoas estimando os altos valores que cultivam:

Por nossa parte, o desejo de um tal diálogo, guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém; nem aqueles que cultivam os altos valores do espírito humano, sem ainda conhecerem o seu autor.⁵⁸

⁵⁵ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92

⁵⁶ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

⁵⁷ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

⁵⁸ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

A abertura ao diálogo disponibiliza-se para todos, inclusive aos que se opusessem à Igreja: “nem aqueles que se opõem à Igreja, e de várias maneiras a perseguem. Como Deus Pai é o princípio e o fim de todos eles, todos somos chamados a ser irmãos.”⁵⁹ A ideia era buscar fraternidade, colaboração e paz:

Como Deus Pai é o princípio e o fim de todos eles, todos somos chamados a ser irmãos. Por isso, chamados pela mesma vocação humana e divina, podemos e devemos cooperar pacificamente, sem violência nem engano, na edificação do mundo na verdadeira paz.⁶⁰

Conclusão

No proêmio da LG, citava-se Mc 16,15, onde consta um mandato de evangelizar todas as criaturas. Schnackenburg distingue a estrutura desse evangelho: introdução, sobre “a iniciação de Jesus em sua missão redentora” (Mc 1,1-13); primeira parte, sobre “mensagem e obra salvífica de Jesus: sua repercussão entre os homens” (Mc 1,14 – 8,30);⁶¹ segunda parte, sobre “obra salvífica através da cruz e ressurreição de Jesus” (Mc 8,31 – 16,8); o “encerramento canônico de Marcos” (Mc 16,9-20).⁶² O versículo citado está nesse encerramento, que Schnackenburg descreve como uma “peça final, acrescida mais tarde”, que “falta nos manuscritos mais antigos”, “pressupõe os outros evangelistas”; sendo que “seu estilo é trôpego em parte”, mas suas passagens “sem deixar de ser ilustrativas para o modo de pensar da comunidade posterior”.

Após o relato da ressurreição, uma seção “das aparições” e outra do “envio dos apóstolos para a pregação” (retomando Mt 28,16-20 e Lc 24,47). Tem “uma forma todo especial, ressaltando a ação missionária universal, que abrange todas as criaturas.”⁶³ O comentador considera: “Não se pensa, é claro, que os discípulos tenham pregado igualmente às criaturas irracionais, pois na frase seguinte corresponde à pregação a fé que todo homem tem de abraçar [...] Mas a dureza

⁵⁹ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

⁶⁰ CONCÍLIO DO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.92.

⁶¹ SCHNACKENBURG, R. *O Evangelho Segundo Marcos*, primeira parte, p. 11.

⁶² SCHNACKENBURG, R. *O Evangelho Segundo Marcos*, segunda parte, p. 7-10.

⁶³ SCHNACKENBURG, R. *O Evangelho Segundo Marcos*, segunda parte, p. 330-334.

da sentença condenatória contra os infiéis, sem discriminar gente de boa e má fé, e a insistência em coisas prodigiosas que acompanham a missão, são traços historicamente condicionados, que não podemos absolutizar para todos os tempos.”⁶⁴

Percebe-se na LG uma autocompreensão missionária, fundada biblicamente na citação, abreviada e acentuada, de Marcos (e que poderia encontrar-se de outro modo nos evangelhos segundo Mateus e Lucas). Uma sua interpretação se fará com percepção de limites e de adequações, dado que existem no texto do evangelho (como no da constituição conciliar) traços historicamente condicionados, de modo que não deveriam ser absolutizados, mas ter em conta a necessidade de atualizar o texto bíblico. Caberia hoje novo interesse em como relacionar o evangelho cristão com todas as criaturas: o mundo todo em uma renovação.

No tempo do concílio, entrecruzavam-se correntes ideológicas, transformação de costumes, interrogações novas para a Igreja. Aos 60 anos do concílio e 10 do pontificado de Papa Francisco, é tempo de comemorar, recepcionar, e avançar nas reformas, nos diálogos, na sinodalidade. Disse o Papa Francisco na mensagem para a Quaresma 2023: “A tradição é fonte de inspiração para procurar estradas novas, evitando as contrapostas tentações do imobilismo e da experimentação improvisada.”⁶⁵

A outra mensagem de João XXIII daquele dia inaugural do concílio foi o “Discurso da Lua”. O papa convidou o povo a contemplar a Lua que aparecia no céu, a ver o evento que se iniciava: “Parece que até a lua apressou-se nesta noite – observai-a no alto! – para contemplar este espetáculo!”⁶⁶ João XXIII compartilhou expectativas de caminharem os cristãos “na fé, na esperança e no amor”: a Igreja se renovasse; que se buscassem diálogos e unidade; levassem seu carinho para as crianças; onde houvesse lágrimas, uma palavra boa, e ação boa no quanto fosse possível. O Discurso da Lua resume a expectativa de João XXIII e pode ainda hoje representar a expectativa de toda a criação sobre o que se prepara em vista de renovação.

⁶⁴ SCHNACKENBURG, R. O Evangelho Segundo Marcos, segunda parte, p. 334-335.

⁶⁵ FRANCISCO, PP., Mensagem para a Quaresma de 2023.

⁶⁶ JOÃO XXIII, PP., Discurso na abertura solene do Concílio.

Referências bibliográficas

ALBERIGO, G. **Storia del concilio Vaticano II**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1995. vol.1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione: l'annuncio e la preparazione gennaio 1959-settembre 1962.

Capítulo
IX

ALONSO, J. Ecclesia de Trinitate. In: MORCILLO GONZALEZ, C. (Org.). **Concílio Vaticano II**. Comentários a la Constitución sobre la Iglesia. Madrid: BAC, 1966, p. 138-225.

ALONSO SCHÖKEL, L. Unidad y composición de la Constitución “Dei Verbum”. In: ALONSO SCHÖKEL, L. (Org.). **Concílio Vaticano II. Comentários a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969, p.125-132.

ALONSO SCHÖKEL, L. Carácter histórico de la revelación. In: ALONSO SCHÖKEL, L. (Org.). **Concílio Vaticano II. Comentários a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969, p.139-165.

ALONSO SCHÖKEL, L. El dinamismo de la Tradición. In: ALONSO SCHÖKEL, L. (Org.). **Concílio Vaticano II**. Comentários a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación. Madrid: BAC, 1969, p.266-310.

CIRARDA, J. M. Proêmio. In: HERRERA, A. O. (Org.). **Concílio Vaticano II**. Comentários a la Constitución Gaudium et Spes, sobre la Iglesia em el mundo actual. Madrid: BAC, 1968, p. 149-172.

CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituição dogmática Dei Verbum, sobre a revelação divina. In: **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 2017.

CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituição dogmática Lumen Gentium, sobre a Igreja. In: **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 2017.

CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituição pastoral Gaudium et Spes, sobre a Igreja no mundo atual. In: **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 2017.

CONGAR, Y. Seção 1: A Igreja é una. In: FEINER, J.; LOEHRER, M., **Mysterium Salutis**: compêndio de Dogmática histórico-salvífica. A Igreja-3. As propriedades da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 14-91. vol.IV/3.

FRANCISCO, PP. **Mensagem para a Quaresma de 2023. Ascese quaresmal, itinerário sinodal**. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/lent/documents/20230125-messaggio-quaresima.html>>. Acesso em: 19 fev 2023.

JOÃO XXIII, PP. **Discurso na abertura solene do Concílio**. 11 out. 1962. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 29 out. 2022.

KASPER, W. **A Igreja Católica**: essência, realidade, missão. São Paulo: Loyola, 2012.

LÓPEZ, R. G. Situación de la humanidad com respecto al Pueblo de Dios. In: MORCILLO, C. G. (Org.). **Concilio Vaticano II**. Comentários a la Constitución sobre la Iglesia. Madrid: BAC, 1966, p. 316-333.

PAULO VI, PP. **Discurso. Na última sessão pública do Concílio Vaticano II**. 7 dez.1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html> . Acesso em: 29 out. 2022.

PAULO VI, PP. **Sintesi dei documenti conciliari**. Chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II. 8 dez. 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_costituzioni-conciliari.html> . Acesso em: 29 out. 2022.

RUIZ, G., Historia de la constitución “Dei Verbum”. In: SCHÖKEL, A. (Org.). **Comentários a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969, p. 3-99.

SALAVERRI, J. El misterio de la Iglesia. In: GONZALEZ, C. M. **Concilio Vaticano II**. Comentários a la Constitución sobre la Iglesia. Madrid: BAC, 1966, p. 113-138.

SAURAS, E. El pueblo de Dios. In: GONZALEZ, C. M. **Concilio Vaticano II**. Comentários a la Constitución sobre la Iglesia. Madrid: BAC, 1966, p. 226-263.

SCHNACKENBURG, R. **O Evangelho Segundo Marcos**, primeira parte. Petrópolis: Vozes, 1971.

SCHNACKENBURG, R. **O Evangelho Segundo Marcos**, segunda parte. Petrópolis: Vozes, 1971.

Capítulo X

Discípulos a formar, Missionários a enviar (Algumas reflexões sobre a formação do laicato no Documento de Aparecida)

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

Introdução

O documento da V Conferência do CELAM em Aparecida finalmente veio a público em sua versão oficial. As comunidades católicas do continente têm finalmente em mãos um instrumento de trabalho que lhes permita refletir e trabalhar seu futuro a curto e médio prazo em termos não apenas locais, mas também continentais. Tal como os precedentes documentos das anteriores Conferências – sobretudo Medellín e Puebla – certamente Aparecida deixará sua marca na organização da pastoral, da vida de fé e também da auto-compreensão da Igreja do continente.

Em uma primeira leitura, constata-se que a identidade do documento é nítida e patentemente católica. São os pastores da Igreja católica que se dirigem aos fiéis de sua Igreja. O documento tem, portanto, como central preocupação reavivar a vida cristã dos católicos latino-americanos e é para isso que vai elaborar suas reflexões e orientações. Ao fundo sente-se a preocupação dos bispos pelo êxodo de católicos no continente e o crescimento expressivo das igrejas pentecostais e uma evangelização mais missionária “a partir de nossa identidade católica”². Há que reconhecer que o texto não é proselitista desqualificando as outras igrejas e incitando os católicos a com-

¹ Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa francesa Simone Weil. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura. E-mail: agape@puc-rio.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8374950313063279>

² DAp 100 a); 13.

batê-las. Longe disso.³ No entanto, a preocupação com o reforço da identidade católica é um sintoma de que esta preocupação está presente e latente no coração dos pastores que veem com angústia seu rebanho diminuído e algo erodido.

Para conseguir tal objetivo, os bispos reunidos em Aparecida vão identificar diversos segmentos eclesiais que poderão ser agentes deste processo de revitalização da identidade católica no continente. Entre esses agentes estão certamente os batizados que formam a imensa maioria do povo de Deus, ou seja, os leigos e leigas. Identificados nas situações e lugares onde se encontram na sociedade e na Igreja, são eles os discípulos missionários que juntamente com seus pastores e com os outros membros do corpo eclesial (presbíteros, diáconos, consagrados) estão chamados por sua Igreja e enviados à missão que pretende revitalizar a vida de fé no continente.

Esta comunicação pretende refletir sobre o perfil dos leigos que se quer convocar, formar e enviar, a partir do documento de Aparecida. Em um primeiro momento veremos como se delinea o perfil deste homem ou mulher que por seu Batismo é incorporado a Cristo e pertence à Igreja ao longo do texto. Ao fazê-lo examinaremos de forma especial a mulher, pela importância que tem e pelo lugar que ocupa em toda a ação eclesial. Em seguida refletiremos sobre a formação que o documento propõe para os leigos e leigas que deverão ser nos próximos anos discípulos missionários para toda a América Latina e Caribe. Finalmente caminharemos para uma conclusão que se por um lado constata alguns limites da reflexão sobre os leigos no texto de Aparecida por outro entrevê uma esperança que acena para significativos avanços na identidade laical do povo católico latino-americano⁴.

1. Os leigos: esperança da Igreja latino-americana?

A renovação eclesial e missionária que os bispos da América Latina e do Caribe pretendem e que está explícita no documento im-

³ DAp 225, sobre os que deixaram a Igreja para se unir a outros grupos religiosos, dos quais o documento fala de maneira bastante positiva.

⁴ Nossa reflexão aqui se aproxima bastante daquela publicada sob forma de artigo no número da REB de dezembro. Encontra-se modificado pela maior ênfase sobre a formação, porém há bastantes pontos em comum entre os dois textos.

plica uma Igreja onde a hierarquia desempenhe bem o seu papel de condutora do processo. Não é tão perceptível no documento a flexibilidade que o Concílio trouxe com o conceito de Igreja Povo de Deus. O modelo que perpassa o documento está presente na eclesiologia conciliar: o de comunhão. Não se pode dizer que haja, no entanto, uma partilha de espaço entre esse modelo e o de Povo de Deus, o qual se fez tão presente nas conferências de Medellín e Puebla. Parece ser possível afirmar que para o documento de Aparecida a liderança primeira desta Igreja renovada no continente são os bispos e o clero⁵.

Sem prejuízo da afirmação acima, no entanto, é de se constatar que o documento também se detém bastante sobre a importância da existência de leigos responsáveis e bem formados que desempenhem papel relevante no processo de renovação eclesial na AL e Caribe. Esses leigos e leigas, homens e mulheres, são mencionados e identificados desde o princípio do documento já vinculados aos ministérios que exercem, tais como “ministros da Palavra, animadores de assembleia e de pequenas comunidades”⁶. Sua abnegação e dedicada entrega como missionários são louvados, especialmente na participação da missão ad gentes⁷.

Porém percebe-se uma nota distintiva ao apreciar o trabalho destes leigos sobretudo e de maneira enfática na ordem temporal. O n 99 f), longo parágrafo que coloca em destaque o papel que a Doutrina Social da Igreja tem desempenhado na formação dos leigos do continente para animar-lhes o testemunho e a ação solidária mostra bem isso. É dito ali que os leigos do continente “se interessam cada vez mais por sua formação teológica como verdadeiros missionários da caridade, e se esforçam por transformar de maneira efetiva o mundo segundo Cristo”⁸. Registra-se portanto um duplo pólo positivo da atuação dos leigos na história e no crescimento de sua Igreja: um relativo a sua inserção intra-eclesial (“se interessam cada vez mais por sua formação teológica”) e outro que diz respeito a sua atuação transformadora no mundo (“se esforçam por transformar de maneira efetiva o mundo segundo Cristo”). Eclesialidade e cidadania será,

⁵ Toda a parte introdutória e a seção formada pelos DAp 5.3.1 e 5.3.2.

⁶ DAp 99 c).

⁷ DAp 99 d).

⁸ DAp 99 f).

portanto, um binômio perseguido pelo documento ao tratar da identidade, vocação e missão dos fiéis leigos.

Embora muito seja dito sobre o papel dos leigos e leigas dentro da estrutura eclesial (sua eclesialidade) há uma preocupação explícita em reforçar inequivocamente a índole secular da vocação laical (sua cidadania). Cremos mesmo poder dizer que esta segunda tendência é a que vai predominar de forma explícita ao longo do documento se não quantitativamente ao menos pela intencionalidade de ênfase. Os leigos, no documento de Aparecida, aparecerão sobretudo como elementos indispensáveis para que a evangelização chegue aonde apenas eles e elas chegam, ou seja, na ordem temporal⁹. O documento convoca explicitamente os leigos a formar-se para interferir efetivamente na vida pública, “mais concretamente na formação dos consensos necessários e na oposição contra a injustiça”¹⁰. Recomenda que nos meios urbanos se organize a pastoral de maneira que esta “realize a formação dos leigos de tal modo que possam responder às grandes perguntas e aspirações de hoje e inserir-se nos diversos ambientes, estruturas e centros de decisão da vida urbana”¹¹. Propõe além disso formar os leigos por categorias específicas: profissionais, empresariais e trabalhadores¹². Insiste em que os mesmos sejam formados de tal maneira que, “influindo nos centros de opinião, se organizem entre si e possam ser assessores para toda a ação social”¹³.

Já o Papa, em seu discurso Inaugural, após saudar bispos, sacerdotes, religiosos, seminaristas, dirige especial saudação aos leigos dando a nota de sua presença no mundo secular que depois será retomada pelo documento como um todo. Após saudar os representantes dos Movimentos eclesiais (“Queridos representantes dos Movimentos eclesiais”) cumprimenta a “todos vós leigos que levais a força do Evangelho ao mundo do trabalho e da cultura, no seio das famílias, bem como às vossas paróquias!”¹⁴. O fato de que o mundo do trabalho e da cultura e a família sejam mencionados antes das paróquias é

⁹ DAp 99 e) e f); 100 c); seção 5.3.4; DAp 209-215, de modo especial o n. 210; 280 d); 283; 306; 400; 403; 406; 505; 508.

¹⁰ DAp 508, retomando o Discurso Inaugural do Papa na Conferência de Aparecida, n. 4.

¹¹ DAp 517 h).

¹² DAp 518 f).

¹³ DAp 518 k).

¹⁴ DAp, retomando o Discurso Inaugural do Papa na Conferência de Aparecida.

significativo quanto ao rumo que se quer imprimir ao documento em relação à compreensão da identidade e da vida dos cristãos leigos na América Latina.

Em certa medida e de certa maneira, portanto, o documento de Aparecida retoma o Concílio. Recalca-se aqui como lá que o lugar do cristão leigo é no mundo, renovando as estruturas temporais.¹⁵ “Os leigos de nosso continente, conscientes de sua chamada à santidade em virtude de sua vocação batismal, são os que têm de atuar à maneira de fermento na massa para construir uma cidade temporal que esteja de acordo com o projeto de Deus”¹⁶.

Também os documentos das anteriores conferências do episcopado latino-americano seguem a mesma linha ainda que com acentos diferenciados. Já no documento de Medellín (1968), o grande protagonismo foi o do povo pobre, que os bispos constatavam ser a maioria esmagadora da Igreja latino-americana. Os leigos comprometidos da Ação Católica Brasileira e das Comunidades Eclesiais de Base – ainda em fase embrionária de existência e identificação por parte da hierarquia da Igreja – foram o agente detonador que permitiu que se firmassem as três grandes bases da II Conferência do episcopado latino-americano: pensar a pastoral a partir da justiça social; iniciar uma nova maneira de fazer teologia, a partir da realidade injusta e conflitiva; a articulação das bases comunitárias em torno à Palavra de Deus e aos fatos da vida¹⁷. É, portanto, um novo perfil de laicato que aí se visibiliza diante dos olhos da Igreja do continente. Trata-se de um laicato não mais oriundo dos templos e foros eclesiais, mas surgido e aglutinado nos pontos mais longínquos e pobres de toda a América ao sul do Equador. Um laicato

¹⁵ Veja todos os grandes documentos do Concílio Vaticano II nesse sentido: *Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Apostolicam Actuositatem*.

¹⁶ DAp 505.

¹⁷ Medellín n. 3: Informação e conscientização: A Igreja reconhece que as instituições de ação temporal pertencem à esfera específica da sociedade civil, ainda quando criadas e dirigidas por cristãos. Nas atuais situações concretas esta Conferência Episcopal sente o dever de atribuir um estímulo especial às organizações que têm como objetivo a promoção humana e a aplicação da justiça. A força moral e animadora da Igreja estará consagrada, particularmente, a estimular aqueles objetivos e se propõe a atuar, neste campo, a título supletivo e em situações impostergáveis. Finalmente, a II Conferência Episcopal tem plena consciência de que o processo de socialização, desencadeado pelas técnicas e meios de comunicação social, faz destes um instrumento necessário e muito apto à educação social, à conscientização de acordo com a transformação de estruturas e à vigência da justiça. Em vista disso, nas tarefas de promoção humana, conclama sobretudo os leigos a seu adequado cumprimento.

que une inextricavelmente seu compromisso cristão com a transformação da realidade.

Em Medellín, portanto, não se nota uma necessidade por parte do episcopado latino-americano de a cada momento repetir qual a função dos leigos, sua identidade, sua missão. Ao voltar-se para as margens da vida dos povos latino-americanos, ao colocar os pobres no centro de suas preocupações, a Igreja já está declarando que o objeto central de sua pastoral são cristãos, batizados, que vivem sua vida cotidiana e sofrida inspirados por sua fé, e a partir dela lutam por um futuro melhor não apenas para si mesmos, mas para seus povos e nações. Cristãos leigos, portanto, nos quais a Igreja se vê a si mesma em ação.

Medellín corajosamente conclama a que sejam constituídas equipes apostólicas nos lugares ou estruturas funcionais, “sobretudo naquelas onde se elabora e se decide o processo de libertação e humanização da sociedade a que pertencem, dotando-os de uma estrutura adequada e de uma pedagogia baseada no discernimento dos sinais dos tempos, no cerne dos acontecimentos”¹⁸. Com extraordinário profetismo e grande audácia, o documento acrescenta ainda: “As equipes ou movimentos que já existirem para tais tarefas devem ser apoiadas decididamente, e que não se abandone seus militantes quando, pelas implicações sociais do Evangelho, são levados a compromissos que ocasionam dolorosas consequências”¹⁹.

O documento de Puebla retoma Medellín sob muitos aspectos, inclusive este. O leigo segundo o documento de Puebla, “é o homem da Igreja no coração do mundo e o homem do mundo no coração da Igreja”²⁰. Sua primeira tarefa é a de construir o Reino de Deus a partir do engajamento nas realidades do mundo. Diz o documento: “Mas é no mundo que o leigo encontra seu campo específico de ação. Pelo testemunho de sua vida, por sua palavra oportuna e sua ação concreta, o leigo tem a responsabilidade de ordenar as realidades temporais para pô-las a serviço da instauração do Reino de Deus”. Porém logo adiante acrescenta a tônica da prioridade social do apostolado, tão presente nos documentos do magistério latino-americano: “Isto

¹⁸ DdM III, 3.1.

¹⁹ DdM III, 3.3.

²⁰ DP II, 3.

posto, em nosso Continente latino-americano marcado por agudos problemas de injustiça que se foram agravando, os leigos não se podem eximir dum sério compromisso com a promoção da justiça e do bem comum, sempre iluminados pela fé e guiados pelo Evangelho e pela doutrina social da Igreja, mas orientados ao mesmo tempo pela inteligência e aptidão para uma ação eficaz”²¹.

Esta visão do laicato como agente não apenas de mudanças intra-eclesiais, mas também de transformação social, tão visível em Medellín e Puebla, recebe significativa alteração no documento de Santo Domingo no qual os leigos são declarados protagonistas da nova evangelização. É reforçada, portanto, sua identidade de agentes eclesiais e pastorais e não tanto responsáveis pela transformação da sociedade. As conclusões da IV Conferência de Santo Domingo ressaltam o protagonismo dos leigos na nova evangelização, na promoção humana e na cultura cristã. É de Santo Domingo que vem a célebre afirmação: “Que os batizados não evangelizados sejam os principais destinatários da Nova Evangelização. Esta só será efetivamente levada a cabo se os leigos, conscientes de seu batismo, responderem ao chamado de Cristo a que se convertam em protagonistas da Nova Evangelização”²². O documento de SD também propõe “favorecer a organização dos leigos em todos os níveis da estrutura pastoral, baseada nos critérios de comunhão e participação, respeitando “a liberdade de associação dos fiéis leigos na Igreja”²³.

Após defender vigorosamente o direito de organização dos fiéis leigos, afirmando que esta não é uma concessão da Igreja hierárquica, mas um direito que promana do Batismo em função do chamado à comunhão na missão da Igreja, SD afirma: “A importância da presença dos leigos na tarefa da Nova Evangelização que conduz à promoção humana e chega a informar todo o âmbito da cultura com a força do Ressuscitado, nos permite afirmar que uma linha prioritária de nossa pastoral, fruto desta IV Conferência, há de ser a de uma Igreja na qual os fiéis cristãos leigos sejam protagonistas. Um laicato, bem estruturado com uma formação permanente, maduro e compro-

²¹ DP II, 3.

²² DSD 97.

²³ DSD 100.

metido, é o sinal de Igrejas particulares que têm tomado muito a sério o compromisso da Nova Evangelização”²⁴.

Ao percorrer a trajetória pós-conciliar da Igreja em nosso continente, impõem-se algumas observações que esperamos nos ajudem a compreender melhor a reflexão do episcopado latino-americano sobre o laicato em Aparecida. Para isso revisitamos o Concílio e as últimas Conferências Gerais do episcopado do continente. Vimos que o Concílio aconteceu, trazendo “um sopro de inesperada primavera” sobre várias questões. Ao pretender colocar a Igreja em direto diálogo com o mundo também necessária e inevitavelmente se debruçou sobre a questão dos leigos. Porém, ao mesmo tempo, não pretendeu ser a palavra final sobre a marcha e os rumos que a Igreja Universal tomaria a partir dali. As características de novidade e surpresa que fizeram do Concílio um fato eclesial de tamanha importância implicam entre outras coisas que uma real fidelidade ao Concílio obriga a ir além do Concílio.

Nesse sentido, a dicotomia ainda muito presente na teologia do laicato conciliar, com sua divisão entre mundo e Igreja, temporal e espiritual é uma destas questões problemáticas que é preciso superar. E ela foi sendo, senão superada, ao menos denunciada. Consequentemente, a dicotomia que fazia atribuir aos leigos a missão exclusiva de transformar o mundo e aos clérigos a de administrar o mistério e o sagrado foi sendo superada nos tempos pós-conciliares pela reflexão de vários teólogos.²⁵

O estatuto do cristão leigo vai sofrer mutações visíveis e palpáveis no tecido eclesial, desmentindo a teoria que decretou apressadamente que os leigos devem ocupar-se apenas do temporal e não do sagrado e do espiritual. É assim que foram surgindo e ocupando espaço os leigos teólogos, homens e mulheres que dedicaram sua vida ao estudo, ensino e pesquisa da teologia; os leigos e leigas orientadores espirituais, que acompanham outros no itinerário do encontro em profundidade com o Deus de Jesus Cristo; os leigos e leigas que lideram comunidades cristãs, organizam a liturgia e a celebração. Ou

²⁴ DSD 103.

²⁵ Pensamos aqui em FORTE, B., *A missão dos leigos* (1987); ESTRADA, J.A., *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología* (1989), entre outros. Veja também nossa reflexão em: BINGEMER, M. C., *A identidade crística. Reflexões sobre a identidade, vocação e missão dos leigos* (1998).

seja, cristãos leigos que exercem uma ação transformadora sobre o mundo atuando desde dentro da Igreja²⁶.

A teologia pós-conciliar com relação à identidade e missão do laicato não está, portanto, contemplada com bastante força no documento de Aparecida que ora analisamos, uma vez que se insiste uma e outra vez em que os leigos devem trabalhar no mundo, nas estruturas temporais etc. Apenas levemente se reconhece o trabalho desses mesmos leigos e leigas dentro da estrutura da Igreja e quando isso acontece, se sublinha que deve ser sob a direção dos pastores. Isto significa que o paradigma que rege a eclesiologia do documento é aquele baseado na contraposição clero X laicato e não o que está expresso nas teologias pós-conciliares de uma fecunda interação comunidade – ministérios²⁷.

O documento presta grande atenção aos leigos, é verdade, mas embora se situe na continuidade do último documento de Santo Domingo, não recupera toda a riqueza das conferências anteriores. Nelas o laicato oriundo dos meios populares foi sobremaneira valorizado e assumiu por assim dizer o proscênio da vida eclesial do continente. Desempenhou papel de primeira linha nas Comunidades Eclesiais de Base que constituiu e na construção de uma Igreja a partir do povo simples e crente, edificada sobretudo sobre a leitura da Bíblia, Palavra de Deus em confronto com a realidade injusta e opressiva. Os leigos que, segundo Aparecida, representam a esperança da Igreja hoje, têm outro perfil: o perfil de um laicato mais letrado, de classe média e que se aglutina e congrega nos chamados Novos movimentos eclesiais.

2. A nunca suficientemente recordada questão da mulher

Uma reflexão sobre a questão dos leigos no documento de Aparecida não pode deixar de lado o lugar que nele ocupam as mulheres. Sempre e necessariamente leigas já que não tem acesso à hierarquia e reivindicando já há muitas décadas seu lugar ao sol

²⁶ ALMEIDA, A. J. de, *Leigos em quê?* (2007).

²⁷ FORTE, B., *A missão dos leigos* (1987); ainda, do mesmo autor: *A Igreja ícone da Trindade. Breve eclesiologia*, p. 30-32.

na sociedade e na Igreja, as mulheres formam a maioria expressiva do povo de Deus. A Igreja sempre tem podido contar com elas, ocupando espaços importantes como na coordenação das comunidades, na liturgia, na elaboração teológica, no acompanhamento espiritual etc.

Há que louvar, em primeiro lugar, o uso consciente e respeitoso da linguagem inclusiva ao longo de todo o documento. É positivamente expressivo que num documento eclesial, com toda uma tradição patriarcal por trás, haja uma preocupação tão cuidadosa de não se referir à humanidade e ao ser humano senão mencionando-o nos dois gêneros ou sexos: homem e mulher. Ponto extremamente positivo para o documento de Aparecida.

No entanto, há que reconhecer que a parte especificamente dedicada às mulheres é um tanto pobre. Há menções esparsas, por exemplo, que reconhecem a agressão e o desrespeito de que as mulheres são vítimas quanto a seus direitos mais fundamentais. “Algumas, desde crianças e adolescentes, são submetidas a múltiplas formas de violência dentro e fora de casa: tráfico, violação, escravização e assédio sexual; desigualdades na esfera do trabalho, da política e da economia; exploração publicitária por parte de muitos meios de comunicação social que as tratam como objeto de lucro”²⁸.

Reconhece-se igualmente a consequência da mudança de época em que vivemos, que traz consigo outras mudanças estruturais e de fundo, como por exemplo a compreensão tradicional dos papéis sociais dos homens e das mulheres. Estes, diz o documento, um tanto negativa, mas discretamente “procuram desenvolver novas atitudes e estilos de suas respectivas identidades, potencializando todas as suas dimensões humanas na convivência cotidiana, na família e na sociedade, às vezes por vias equivocadas”²⁹.

As mulheres estão igualmente incluídas na lista dos rostos que interpelam a Igreja elencados no n. 65, que declara serem elas excluídas em razão de seu sexo, raça ou situação econômica. Designada como novo ator social, ao lado dos afro-descendentes, indígenas e outros³⁰ o documento reconhece na mulher a vocação

²⁸ DAp 48.

²⁹ DAp 49.

³⁰ DAp 75.

de viver plenamente ao lado do homem em reciprocidade e complementaridade³¹.

Não faltam longos parágrafos onde a mulher é vista e mencionada no seio da família cumprindo seu tradicional papel de esposa e mãe³². Igualmente toda uma seção onde é defendida a igual dignidade entre homem e mulher, destacando que esse é um ponto central da antropologia cristã e da pregação de Jesus, o qual, em tempos de marcado machismo, as fez discípulas e destinatárias preferenciais de seus milagres e gestos de misericórdia³³. Retomando o discurso inaugural do Papa, o documento conclama à superação, na América Latina e no Caribe, da “mentalidade machista que ignora a novidade do cristianismo, onde se reconhece e se proclama a “igual dignidade e responsabilidade da mulher em relação ao homem”³⁴.

E o episcopado do continente reconhece que “as mulheres constituem, geralmente, a maioria de nossas comunidades. São as primeiras transmissoras da fé e colaboradoras dos pastores, os quais devem atendê-las, valoriza-las e respeitá-las”³⁵. E ao reconhecer a importância da mulher como baluarte e coluna mestra da Igreja, ao mesmo tempo recalçando e enfatizando sua maternidade como missão primordial, o documento enxerga um outro alcance diferente do meramente biológico nesta maternidade. Responsabiliza-se por “compartilhar, orientar e acompanhar projetos de promoção da mulher com organismos sociais já existentes, reconhecendo o ministério essencial e espiritual que a mulher leva em suas entranhas: receber a vida, acolhê-la, alimentá-la, dá-la à luz, sustentá-la, acompanhá-la e desenvolver seu ser mulher, criando espaços habitáveis de comunidade e comunhão”³⁶.

As ações pastorais que resultam dessa análise da situação da mulher na sociedade e na Igreja são ricas, embora exíguas em quan-

³¹ DAp 116. Os estudos mais recentes do moderado feminismo europeu, bem diferente do norte-americano, defende mais a categoria de reciprocidade do que a de complementaridade, argumentando que a primeira dá mais a medida da igualdade de dignidade existente entre homens e mulheres. Confira a respeito por exemplo Di NICOLA, G. P.; DANESE, A., *Lei e lui. Comunicazione e reciprocità* (2001).

³² DAp 116-119.

³³ DAp 451.

³⁴ DAp 453.

³⁵ DAp 455.

³⁶ DAp 457.

tidade de parágrafos. Propõe-se uma organização pastoral que potencie e impulse o “gênio feminino” e um protagonismo mais amplo das mulheres; um acompanhamento das associações femininas em situação de risco e dificuldade; um esforço junto às autoridades para estabelecer políticas públicas que ajudem a mulher a conciliar os afazeres domésticos com a presença no espaço público e no mercado de trabalho³⁷.

Porém o que é realmente novo e abre algum horizonte na milenar luta feminina por espaço e direitos iguais na sociedade e na Igreja é a afirmação de que é preciso garantir sua efetiva presença nos ministérios confiados aos leigos, “como também nas instancias de planejamento e decisão pastorais, valorizando sua contribuição”³⁸. Se há um nível ao qual a mulher nunca foi plenamente admitida foi esse das decisões. Sempre colaboradora, ajudando a pensar oculta e silenciosamente, sua visibilidade decisória em nível oficial foi até agora parca para não dizer nula. É realmente alentador que o documento de Aparecida se proponha incluir em seus processos decisórios essas que tem tanto a criar e colaborar para construir uma Igreja mais de acordo ao coração de Deus.

3. Os leigos e suas modalidades de associação

Entre as palavras e qualificativos mais positivos que o documento de Aparecida emprega está sua apreciação sobre os Novos movimentos eclesiais. São estes chamados de “dom do Espírito Santo para a Igreja”³⁹; “valiosa contribuição na realização da Igreja Particular”⁴⁰. Deles é dito que “por sua própria natureza expressam a dimensão carismática da Igreja”⁴¹. E o texto afirma a possibilidade de se ver neles “a multiforme presença e ação santificadora do Espírito”⁴². Relembra ainda o documento que os movimentos já passaram pelo reconhecimento e discernimento da Santa Sé e que, portanto, devem ser “considerados como dons e bens para a Igreja Univer-

³⁷ DAp 458.

³⁸ DAp 458 b).

³⁹ DAp 311.

⁴⁰ DAp 312.

⁴¹ DAp 312.

⁴² DAp 312.

sal”⁴³. Por isso é recomendado aos bispos que integrem a riqueza de seus carismas dentro da pastoral diocesana, ao mesmo tempo em que se aconselha aos movimentos que se integrem na mesma⁴⁴.

Toda esta positividade dos novos movimentos expressa pelo documento de Aparecida provém do fato de que o documento neles reconhece lugares privilegiados de formação. É dito explicitamente que “neles, os fiéis encontram a possibilidade de se formar cristãmente, crescer e comprometer-se apostolicamente até ser verdadeiros discípulos missionários. Assim exercitam o direito natural e batismal de livre associação, como indicou o Concílio Vaticano II⁴⁵ e o confirma o Código de Direito Canônico”⁴⁶. Assim também neles é vista uma “oportunidade para que muitas pessoas afastadas possam ter uma experiência de encontro vital com Jesus Cristo, e assim recuperar sua identidade batismal e sua ativa participação na vida da Igreja”⁴⁷.

Além de todas essas características, o documento mostra os movimentos como sendo um contingente adequado para realizar ação pastoral empenhada em campos considerados de grande prioridade. Entre estes figura, por exemplo, a família. Destacada como uma das prioridades pastorais do continente, a família deverá receber dos movimentos e associações matrimoniais apoio coordenado e orgânico nas várias instancias pastorais⁴⁸.

O mesmo acontece com a juventude. O documento, diante de todos os perigos que ameaçam os jovens hoje, diante de sua carência de sentido para a vida, propõe “estimular os Movimentos eclesiais que têm pedagogia orientada à evangelização dos jovens e convidá-los a colocar mais generosamente suas riquezas carismáticas, educativas e missionárias a serviço das Igrejas locais”⁴⁹.

Para uma atuação qualificada e disponível em todos esses campos apostólicos que se encontram em meio a grandes problemas nos dias de hoje, a Igreja do continente espera contar com os novos mo-

⁴³ DAp 313.

⁴⁴ DAp 313.

⁴⁵ AA 18 ss.

⁴⁶ DAp 311.

⁴⁷ Discurso Inaugural do Papa na Conferência de Aparecida n. 4

⁴⁸ DAp 437 a).

⁴⁹ DAp 446 b).

vimentos. Esse é o laicato que lhe parece ser a esperança do atual momento eclesial da América Latina. Esperança já bem assinalada pelo Papa em seu discurso inaugural, quando ao falar dos leigos, menciona apenas os novos movimentos dizendo: “São muitos os fiéis que pertencem a movimentos eclesiais, nos quais podemos ver os sinais da multiforme presença e ação santificadora do Espírito Santo na Igreja e na sociedade atual. Eles são chamados para levar ao mundo o testemunho de Jesus Cristo e ser fermento do amor de Deus na sociedade”⁵⁰.

Portanto, há um protagonismo bem visível dos novos movimentos como a forma por excelência de ser leigo hoje na Igreja, assim como é patente a grande esperança que nesses movimentos é depositada com vistas a uma revitalização do catolicismo no continente. Por isso sua formação é motivo de grande preocupação dos pastores com a formação desses leigos, ao constatar “o escasso acompanhamento dado aos fiéis leigos em suas tarefas de serviço à sociedade, particularmente quando assumem responsabilidades nas diversas estruturas de ordem temporal”⁵¹. Isto tem como resultado “uma evangelização com pouco ardor e sem novos métodos e expressões, uma ênfase no ritualismo sem o conveniente caminho de formação, descuidando outras tarefas pastorais”⁵².

Daí deriva a recomendação de que “os melhores esforços das paróquias neste início do terceiro milênio devem estar na convocação e na formação de leigos missionários.”⁵³ E não só como formandos, mas como “corresponsáveis na formação dos discípulos e na missão”⁵⁴. Para viver plenamente sua vocação de discípulos missionários os leigos necessitam de sólida formação doutrinal, pastoral, espiritual e adequado acompanhamento⁵⁵.

No que diz respeito às associações, comunidades e grupos laicais na Igreja latino-americana parece haver uma tentativa do documento de não deixar de lado nenhum desses grupos. O texto menciona uma e outra vez todos e cada um. Porém, quando descreve o perfil

⁵⁰ Discurso Inaugural do Papa na Conferência de Aparecida, n. 5

⁵¹ DAp 100 c).

⁵² DAp 100 c).

⁵³ DAp 174, grifo nosso.

⁵⁴ DAp 202.

⁵⁵ DAp 212.

dos membros desses grupos e associações, a saber: seu estilo de viver, de crer e de celebrar; o que deles se espera; a vocação à qual estão chamados; a missão à qual são enviados; parece claro que contempla em muito maior intensidade e profundidade os novos movimentos e pequenas comunidades do que as CEBs. Os leigos aí mencionados e descritos são oriundos de instancias propriamente eclesiais, como a paróquia, a diocese ou os movimentos tradicionais e novos. Podem igualmente ser pessoas afastadas da Igreja e que agora buscam o caminho de volta. São identificáveis como pessoas dos meios urbanos e com preocupações e problemas típicos do sujeito moderno e pós-moderno, atingidos pela mudança de época que convulsiona hoje a sociedade e a cultura⁵⁶.

É certamente difícil reconhecer nesse perfil os leigos das CEBs, cuja motivação de aglutinação em geral é feita de proximidade e afinidade geográfica e vital. Nasce de uma situação econômica, social e política ao mesmo tempo em que de um impulso de fé. Surge de uma necessidade de aglutinar-se para sobreviver não apenas espiritualmente mas também concreta e diuturnamente. E ao experimentar o encontro com Jesus Cristo e sua Palavra, faz uma síntese sólida e criativa entre a realidade dura e sofrida que vive e a iluminação que a Palavra lhe traz, conseguindo chegar então a uma nova solidariedade que apontará para uma intervenção concreta e transformadora na sofrida realidade que partilha com outros muitos.

Sendo, portanto, as CEBs parte intrínseca e constitutiva da Igreja latino-americana, há que se constatar que no documento de Aparecida não são elas as mais importantes associações ou agrupamentos de leigos. O primeiro lugar – como já foi dito – é dado aos novos movimentos e pequenas comunidades que parecem responder mais diretamente ao tipo de presença e missão que a Igreja espera do laicato latino-americano. Isso ficará patente no itinerário de formação proposto ao discípulo missionário, que comentaremos a seguir.

Em todo caso, e finalizando esta reflexão sobre as associações laicais no documento de Aparecida, é de se ressaltar com esperança e alegria a maneira positiva com que aí são vistas as iniciativas associativas dos leigos. Quando, no n. 215, o texto diz reconhecer “o

⁵⁶ DAp 34, 37, 44, 397.

valor e a eficácia dos Conselhos paroquiais, Conselhos diocesanos e nacionais de fiéis leigos, porque incentivam a comunhão e a participação na Igreja e sua presença ativa no mundo”, aparece clara a simpatia com que os pastores olham as associações laicais. A grande importância dada pelo documento de Aparecida aos movimentos e novas comunidades traz em si essa grande positividade: a riqueza de reforçar o direito dos leigos de se associarem, se organizarem e pensarem, agirem e decidirem juntos. Os movimentos são coletivos eclesiais considerados como interlocutores privilegiados pela hierarquia e isso certamente é um avanço para uma Igreja que se quer toda ela comunitária e em estado de missão.

Ao mesmo tempo, é uma nota extremamente positiva a inseparabilidade que o documento procura imprimir entre pertença à Igreja e compromisso social. No mesmo n. 215, que encerra a seção onde se explicitam os diversos “lugares eclesiais de comunhão” o texto afirmará, ao final da seção de comunhão versos “a mesma forma a inseparabilidade que o documento procura imprimir entre pertença estariam mais que a construção da cidadania, no sentido mais amplo, e a construção de eclesialidade nos leigos, é um só e único movimento”. Oxalá que as CEBs possam colaborar com a riqueza que lhes é própria nessa síntese rica e feliz entre vida de fé e compromisso social.

4. Uma formação integral e integrada

Uma das grandes preocupações de Aparecida com relação aos leigos é a questão da formação. Já foi dito antes como aí se repete uma e outra vez a necessidade de uma formação sólida, consistente e profunda para aquele que deseja entrar no discipulado de Jesus Cristo e ser por ele enviado a anunciar a Boa Notícia.

Muita razão tem a V Conferência ao sublinhar este ponto. É fato que sem uma adequada formação não é possível a ninguém assumir um compromisso real na comunidade eclesial. Assim também como não se pode assumir uma missão no mundo ou na Igreja sem para isso estar devidamente preparado. A formação dos fiéis leigos para que sejam discípulos e missionários, portanto, é de extrema relevância.

O documento deixa claro que urge uma formação integral dos cristãos leigos para atingir esse fim. E menciona todas as dimensões que deve ter essa formação: “doutrinal, pastoral, espiritual”, além de “adequado acompanhamento” a fim de que os fiéis estejam aptos para dar testemunho “de Cristo e dos valores do Reino no âmbito da vida social, econômica, política e cultural”⁵⁷.

Ao descrever o processo de formação do discípulo missionário, o documento traça as etapas de um itinerário que lembra bastante o de alguns movimentos⁵⁸. A ênfase no querigma, ou primeiro anúncio da Boa Nova deixa entrever a origem e a identidade do projeto formativo. Trata-se de uma formação que tem seu ponto inicial em um encontro em profundidade com Jesus Cristo sendo este encontro o que dá origem então à iniciação cristã. É o querigma que imprimirá o fio condutor ao processo formativo, o qual irá configurando o discípulo à figura do mestre através das etapas subsequentes: conversão, discipulado, comunhão e missão⁵⁹.

A formação igualmente, segundo o texto, deve ser contínua, crescente e permanente. O discípulo entra em um “caminho” e deve percorrê-lo incessantemente, procurando sempre mais a semelhança com o Mestre e o serviço ao Reino de Deus e à Igreja. Para isso irá sendo formado e incorporado na comunidade eclesial onde encontra sua identidade e seu lugar de pertença e comunhão.

As várias dimensões da formação, elencadas pelo documento: humana e comunitária, espiritual, intelectual, pastoral e missionária devem respeitar os diversos processos e os ritmos de cada um e devem também conter como elemento central e indispensável o acompanhamento dos discípulos.⁶⁰ Nesse ponto o documento resgata bastante positivamente a “figura” do acompanhamento e mesmo do acompanhante espiritual, tão presente em toda a rica tradição cristã e que ficou meio na sombra durante algum tempo, quando a ênfase na comunitariedade era maior do que a atenção à subjetividade⁶¹.

⁵⁷ DAp 212

⁵⁸ Pensamos e nos referimos aqui especialmente ao Caminho Neocatecumenal, ou Neocatecumenato, que se autocompreende como um itinerário de formação cristã, nascido na Espanha em 1964. mández, como resposta às diretrizes do Concílio Vaticano II a abrirem um caminho de iniciação ao Batismo, que faça descobrir o que significa ser cristão.

⁵⁹ DAp 278

⁶⁰ DAp 280,281,282

⁶¹ MORO, U. V., A orientação espiritual: mistagogia e teografia (2000), com excelentes e luminosas intuições.

Igualmente parece-nos positivo o fato do documento não dissociar, ao falar de formação, a espiritualidade da missão. Apesar disso, mantém presente a eterna dicotomia que insiste em permanecer em tantos textos eclesiais e mesmo teológicos entre uma espiritualidade “laical” e outra espiritualidade “sacerdotal” ou “religiosa” etc.⁶² Embora faça muita ênfase nos diferentes estados de vida, a perspectiva da comunhão que impera ao longo de toda a extensão do documento leva a apresentar uma espiritualidade cristã e por isso missionária para todos os membros da Igreja. Este ponto, a nosso ver, é extremamente positivo. Com uma clara afirmação da liderança dos pastores, o documento, no entanto, reconhece que toda a Igreja em todos os seus estamentos é chamada a ser discípula e por-se à escuta da Palavra de Deus e portanto, convidada a colocar-se em processo de perene formação. Não se situam fora dessa necessidade nem os bispos nem os presbíteros. Todos devem entrar no discipulado para ser verdadeiramente missionários.

O documento conclama ainda os fiéis católicos a superar as sombras que pesam sobre a vida de fé do continente: uma excessiva secularização de boa parte de segmentos da Igreja, como por exemplo a vida religiosa⁶³; o êxodo de católicos para as fileiras evangélicas pentecostais e para outras religiões, ocasionando significativas perdas para a Igreja⁶⁴; o decréscimo das vocações sacerdotais, o encolhimento do contingente de fiéis⁶⁵. E aposta para isso sobretudo em forças como: a família, primeiro agente de evangelização (embora seja uma família que a nosso ver não corresponde mais à realidade pluriforme das famílias católicas latino-americanas); a paróquia, a diocese e os movimentos.

A formação, toda ela, aponta nessa direção. Impressiona ver porém como não é recolhida quase nenhuma das iniciativas que desde Santo Domingo se ensaiaram, multiplicando pelo continente afora centros de formação de leigos, cursos de teologia para leigos nas pa-

⁶² DAp 285: Assim se forma e se desenvolve a espiritualidade própria de presbíteros, de religiosos e religiosas, de pais de família, de empresários, de catequistas etc. Como crítica a essa visão veja nosso artigo BINGEMER, M. C., “Estar no mundo sem ser do mundo. Reflexões Sobre Vida No Espírito, Santidade e Protagonismo dos Leigos”, p. 55-90

⁶³ DAp 219.

⁶⁴ DAp 100 f).

⁶⁵ DAp 253, 310.

róquias etc. O fruto de tudo isso é o surgimento de muitas vocações teológicas leigas, assim como novos ministérios leigos que vão assumindo na comunidade eclesial crescente importância, no campo da liturgia, da espiritualidade, da reflexão teológica, da assessoria pastoral, da coordenação comunitária etc.

Creemos que para um planejamento fecundo da formação dos leigos neste momento pós-Aparecida seria extremamente benéfico e importante resgatar toda essa experiência de mais de uma década a fim de não começar do zero quando já existe caminho andado⁶⁶.

Conclusão: esperanças e horizontes depois de Aparecida

Há inegavelmente no documento de Aparecida uma extremamente positiva preocupação da hierarquia do continente com a qualidade de formação e conseqüente possibilidade de atuação missionária de seus fiéis leigos. Sente-se ao longo do documento um claro desejo por parte dos bispos que o redigem de superar um modelo de Igreja onde os leigos preenchem funções meramente passivas, sem protagonismo e proatividade.

Por outro lado, cremos que algo de extremamente rico na conquista da identidade do leigo latino-americano e suas possibilidades de transformar a Igreja e a sociedade parece haver se perdido no meio do caminho. Mais: parece estar menos claramente desenhada a identidade autóctone do laicato do continente, tão bem e ricamente expresso nos documentos de Medellín e Puebla.

Sente-se certa “europeização” do perfil do laicato, certa sofisticação das expectativas que sobre ele são depositadas, um refinamento do horizonte vocacional que lhe é proposto. Evidentemente há que admitir que haja certos elementos na formação de cristãos que são universais e que hoje se fazem sentir como extremamente necessários, urgentes mesmo. Não impede que o documento de Aparecida deixe certa nostalgia da linguagem forte e profética que falava dos leigos não podendo separá-los dos pobres e que entendia a vocação cristã comum a todos os segmentos

⁶⁶ Apontamos aqui todo o trabalho feito pelos Centros de fé e cultura, que já são mais de 30 na América Latina, alguns em universidades e outros fora delas. Igualmente escolas várias de formação de leigos ligadas a paróquias etc.

eclesiais unidos num mesmo objetivo comum: o serviço da fé e a construção da justiça.

Aparecida reflete, sem dúvida, o novo momento epocal e eclesial que vivemos. Há uma maior preocupação e acento na subjetividade, na moral, no comportamento individual, em uma ética pessoal. Mesmo assim, as novas questões morais do cotidiano dos católicos do continente, que angustiam o coração de tantos leigos fiéis e desejosos de viver sua fé com todas as consequências ainda deixam a desejar.

Tudo que é relativo à vivência da sexualidade, à procriação, à família, à defesa da vida (aborto, eutanásia), à homossexualidade; enfim, todas essas questões que os católicos latino-americanos se colocam em seu dia a dia são tratadas, sim, mas ainda com extrema cautela. Os leigos que esperavam uma palavra mais franca e mais nova da Igreja com relação a isto, sem fazer nenhuma concessão à moral que emana do Evangelho, mas com a abertura suficiente para poder estabelecer um diálogo fecundo sobretudo com as novas gerações, talvez fiquem um pouco decepcionados.

O lugar da esperança está mais bem, parece-me, no n. 12 que é como que uma chave de leitura para todo o texto. Com ele gostaríamos de terminar nossa reflexão: “Não resistiria aos embates do tempo uma fé católica reduzida a uma bagagem, a um elenco de algumas normas e de proibições, a práticas de devoção fragmentadas, a adesões seletivas e parciais das verdades da fé, a uma participação ocasional em alguns sacramentos, à repetição de princípios doutrinários, a moralismos brandos ou crispados que não convertem a vida dos batizados. Nossa maior ameaça “é o medíocre pragmatismo da vida cotidiana da Igreja, no qual, aparentemente, tudo procede com normalidade, mas na verdade a fé vai se desgastando e degenerando em mesquinhez”. A todos nos toca recomençar a partir de Cristo, reconhecendo que “não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva”⁶⁷.

Se se leva a sério o desafio de “tudo recomençar a partir de Cristo”, tudo pode acontecer. A face da terra pode ser renovada e a da

⁶⁷ DAp 12.

Igreja também. E é perfeitamente lícito esperar que neste grande parto renovador ao qual se propõe a Igreja do continente a partir do encontro com Jesus Cristo, Verbo Encarnado e Senhor Crucificado e Ressuscitado, que essa renovação inclua também os cristãos leigos, os muitos milhões de homens e mulheres que a cada dia procuram viver sua fé, buscam uma formação mais profunda e exigente e desejam ardentemente um diálogo mais fraterno e uma relação mais amorosa com sua Igreja.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Antônio José de. **Leigos em quê?** São Paulo: Paulinas, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A identidade crística. Reflexões sobre a identidade, vocação e missão dos leigos.** São Paulo: Loyola, 1998.
- BINGEMER, M. C., Estar no mundo sem ser do mundo. Reflexões Sobre Vida No Espírito, Santidade e Protagonismo dos Leigos. In: PINHEIRO, J. E., (Org.). **O protagonismo dos leigos na evangelização atual.** 1 ed. São Paulo: Paulinas, 1994, v., p. 55-90
- DI NICOLA, Giulia Paola; DANESE, Attilio. **Lei e lui. Comunicazione e reciprocità.** Cantalupa: Effata, 2001.
- DOCUMENTO DE APARECIDA:** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.
- ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio. **La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología,** Madrid: Paulinas, 1989.
- FORTE, Bruno. **A missão dos leigos.** São Paulo: Paulinas, 1987.
- MORO, Ulpiano Vazquez. **A orientação espiritual: mistagogia e teografia.** São Paulo: Loyola, 2000.
- PINHEIRO, J. E., (Org.). **O protagonismo dos leigos na evangelização atual.** 1 ed. São Paulo: Paulinas, 1994, v., p. 55-90.

Capítulo XI

Espiritualidade Laical na formação de verdadeiros Sujeitos Eclesiais

Profa. Lúcia Pedrosa-Pádua¹

Introdução

O Ano do Laicato² ensejou uma reflexão particular sobre os cristãos leigos e leigas, no momento eclesial e social brasileiro. O laicato é instado a desenvolver uma nova consciência como sujeito na Igreja e fermento bom numa realidade marcada pela corrupção e pela desigualdade.

Neste contexto, o presente artigo³ contribui com uma reflexão sobre a espiritualidade laical a partir de quatro dimensões: pessoal, eclesial, sociopolítica e ecológica. Em cada dimensão, serão privilegiados aqueles que são, na visão da autora, os principais desafios.

1. Pano de fundo: o processo de tornar-se sujeito eclesial

O *Documento 105* da CNBB, *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14)*, baliza a reflexão atual sobre o laicato no Brasil.⁴ Em sua ideia central, afirma que o cristão leigo é convidado a ser verdadeiro sujeito eclesial na Igreja e no mundo. E coloca algumas características deste ser sujeito:

¹ Doutora em teologia sistemática pela PUC-Rio, onde é pesquisadora e professora em tempo contínuo. Atua nas áreas de Antropologia Teológica, Mariologia e Espiritualidade. Coordena o Ataendi, Centro de Espiritualidade da Instituição Teresiana no Brasil, dedicado à formação de cristãos leigos e leigos e trabalha na ação pastoral junto a comunidades. Integra o Grupo de Reflexão da Comissão Episcopal Pastoral para o Laicato, da CNBB.

² A CNBB inaugurou o Ano do Laicato na solenidade de Cristo Rei de 2017, com encerramento no mesmo dia, em 2018. A cada ano, nesta Solenidade, será celebrado o Dia Nacional dos Cristãos Leigos e Leigas.

³ O artigo foi originalmente publicado na Revista *Encontros Teológicos* (Florianópolis), v. 33, p. 13-33, 2018.

⁴ CNBB. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14). Documento 105*. Brasília, CNBB, 2016. A partir de agora citado como “CNBB. *Documento 105*”, seguido do número correspondente.

O cristão leigo é verdadeiro sujeito na medida em que cresce na consciência de sua dignidade de batizado, assume de maneira pessoal e livre as interpelações da sua fé, abre-se de maneira integrada às relações fundamentais (com Deus, com o mundo, consigo mesmo e com os outros) e contribui efetivamente na humanização do mundo, rumo a um futuro em que Deus seja tudo em todos.⁵

Capítulo XI

Ser sujeito, no entanto, depende de um processo que, infelizmente, pode ser malogrado. Assim sendo, a verdadeira chamada da atualidade eclesial, aos cristão leigos e leigas, é entrar na dinâmica de fazer-se sujeito, de passar de fiel passivo a sujeito ativo.⁶ Apesar de o Concílio Vaticano II ter clarificado, há mais de cinquenta anos, que todos na Igreja – Povo de Deus – são incorporados a Cristo pelo batismo e têm a mesma dignidade⁷ e que os cristãos leigos são caracterizados pela “índole secular”⁸, constata-se que é preciso crescer nesta consciência e abandonar a ideia de que os leigos são cristãos “de segunda categoria”, noção errônea alimentada por estruturas igualmente viciadas nesta maneira de auto identificação. Isto implica assumir o Batismo de maneira renovada, como consagração fundamental que realiza a inserção em Cristo e a participação em sua vida, quer seja na missão da Igreja, quer seja nas realidades temporais. Cristão leigos e leigas “levam ao mundo a esperança do Reino”, ao mesmo tempo em que “trazem à Igreja as questões e interrogações do mundo”⁹. Isto implica uma consciência de cidadania plena no seio da comunidade eclesial e uma maior sensibilidade às interpelações da fé, especialmente aquelas que brotam das situações de conflitos e tensões vividas no mundo da família, do trabalho ou da cidade, em orientação a um mundo de mais justiça e solidariedade, para todos e todas.

O Papa Francisco se associou à iniciativa da CNBB em inaugurar o ano dedicado ao laicato e enviou uma mensagem ao presidente da Comissão Episcopal para o Laicato, mas tendo por destinatários cada cristão leigo e leiga brasileiro.¹⁰ Nessa Carta,

⁵ CNBB. *Documento 105*, n. 124.

⁶ PASSOS, J. D. A emergência do sujeito na Igreja, p. 25-43.

⁷ *Lumen Gentium*, n. 32.

⁸ *Lumen Gentium*, n. 31.

⁹ KUZMA, C. e SANTINON, I., A teologia do laicato no Concílio Vaticano II, p. 142.

¹⁰ Mensagem do Papa Francisco na inauguração do Ano do Laicato a D. Severino Clasen. Vaticano, em 15 de novembro de 2017, online.

Francisco os anima a se sentirem “interpelados pela chamada a ser protagonistas da ‘nova saída missionária’ que Deus pede à Igreja”. Isto significa, em primeiro lugar, uma consciência nova de não se encerrar na instituição paroquial ou diocesana mas, sim, “sair porta fora”, para procurar e encontrar tanta gente que espera o Evangelho. Assim, a consagração pelo Batismo e Confirmação leva à missão particular de transformar as realidades terrenas, “para que toda atividade humana seja transformada pelo Evangelho”. Em segundo lugar, Francisco lembra que esta nova saída missionária é concreta e vivida na situação atual brasileira: “é preciso que os cristãos assumam sua responsabilidade de ser o fermento de uma sociedade renovada, onde a corrupção e a desigualdade deem lugar à justiça e solidariedade”.

Dois elementos teológico-pastorais chamam a atenção nesta pequena mensagem do Papa: uma nova consciência de sair dos limites da instituição paroquial ou diocesana para evangelizar, enraizada na consagração pelo Batismo e Confirmação, e a concretização da justiça e solidariedade numa realidade brasileira marcada pela corrupção e pela desigualdade.

Com este pano de fundo, passamos às dimensões da espiritualidade laical, iniciando pela dimensão pessoal.

2. Dimensão pessoal: espiritualidade forte, integrada e encarnada

Uma espiritualidade forte e integrada é o que se pede aos cristãos leigos e leigas. No século XVI, Santa Teresa de Jesus convocava os cristãos a uma especial fortaleza na espiritualidade: “especialmente nestes tempos em que os amigos de Deus precisam ser fortes”.¹¹ Fortaleza que se dava no aprofundamento da relação de amizade com Jesus – amizade saboreada e cultivada – e que gerava liberdade, compromisso e alegria. Ora, o convite à fortaleza na espiritualidade é um desafio de ontem e de hoje. Vejamos os elementos principais desta espiritualidade laical em dimensão pessoal.

¹¹ SANTA TERESA DE JESUS. *Livro da Vida*, cap. 15, 5, p. 113.

2.1 Um pequeno itinerário marcado pela lógica da encarnação

Um pequeno itinerário para a vivência da espiritualidade laical foi proposto pelos bispos latino-americanos na Conferência de Puebla. A formulação permanece iluminadora e atual como ponto de partida.¹²

O primeiro passo consiste em não buscar o caminho de fuga das realidades temporais para encontrar a Deus, mas, ao contrário, perseverar no meio delas, de forma presente e ativa, para descobrir, ali, a presença do Senhor. Continuando o itinerário, esta perseverança ativa busca infundir, nesta realidade temporal, as inspirações da fé e uma intencionalidade ou sentido de caridade cristã. Outro passo é, à luz da fé, descobrir a presença do Senhor naquela realidade. Parte essencial do itinerário, em meio aos conflitos e tensões que a missão nas realidade sociais suporta, é renovar a identidade cristã pelo contato com a Palavra de Deus, pela intimidade com o Senhor na Eucaristia e sacramentos, e pela oração.

Este itinerário espiritual proposto pela Igreja latino-americana visibiliza a realidade teologal, eclesial e teológica – não apenas sociológica – da “índole secular” que caracteriza especialmente a ação dos leigos, da qual falam o Concílio Vaticano II e, mais tarde, a Exortação *Christifidelis Laici*.¹³

Na mesma linha de inserção na realidade, os bispos brasileiros, no Ano do Laicato, convidam a uma espiritualidade “encarnada”¹⁴, caracterizada pela “lógica da Encarnação”¹⁵. A espiritualidade laical traz por fundamento o encontro com Jesus Cristo e assim valoriza os mistérios da encarnação e da redenção de Jesus Cristo. Este enfoque deve permear, afirmam os bispos, a formação laical desde o processo da iniciação cristã. Esta lógica de encarnação leva a infundir as inspirações da fé e do amor, vividos a partir do seguimento de Jesus

¹² CELAM. *A evangelização do presente e no futuro da América Latina*. Conclusões: Puebla, n. 797-798, p. 252 (de ora em diante citado como *Puebla*, seguido do número correspondente).

¹³ VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, p. 77, n. 31, de ora em diante citada como *Lumen Gentium*, seguida da numeração correspondente; JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica *Christifidelis Laici*, p. 34-38, n. 15, de ora em diante citada como *Christifidelis Laici*, seguida da numeração correspondente.

¹⁴ CNBB. *Documento 105*, n. 184-200.

¹⁵ CNBB. *Documento 105*, n. 184 que cita, nesta expressão, a Carta Apostólica *Novo Millenium Ineunte*, n. 52.

Cristo, nos ambientes e realidades em que cristãos leigos e leigas vivem e trabalham.

A espiritualidade encarnada manifesta o encontro com Jesus Cristo, que se realiza de diferentes formas, principalmente na escuta da Palavra de Deus, na vivência dos sacramentos, na comunhão vivida na fraternidade, no estudo dos Evangelhos, no encontro com os pobres e aflitos e na oração. Este encontro multifacetado reenvia o cristão a seus ofícios ordinários na família e nos trabalhos.

2.2 Encontro com Jesus Cristo, sua cruz e sua carne

Na espiritualidade encarnada, ênfase especial é dada à oração que leva ao encontro com Deus em Jesus Cristo e assim, à vida em comunhão e fecundidade apostólica. Sobre a oração, vemos no Documento dos bispos brasileiros um parágrafo significativo:

É preciso cultivar um espaço interior dinamizado por um espírito contemplativo que ajude a cuidar da integridade da consciência e do coração e dê sentido cristão ao compromisso e às atividades.¹⁶

O “espírito contemplativo” permite reafirmar, no dia-a-dia, de forma sempre renovada, a ressoar no interior do coração como experiência e convicção pessoais, o valor da fé em Cristo, carregada de humanidade e humanização:

Toda a vida de Jesus, a sua forma de tratar os pobres, os seus gestos, a sua coerência, a sua generosidade simples e cotidiana e, finalmente, a sua total dedicação, tudo é precioso e fala à nossa vida pessoal. Todas as vezes que alguém volta a descobri-lo, convence-se de que é isso mesmo o que os outros precisam, embora não o saibam.¹⁷

Num movimento de aprofundar as melhores intuições do *Documento de Aparecida*, o Papa Francisco tem insistentemente convidado a uma espiritualidade ancorada no encontro com Jesus Cristo, com sua carne e sua cruz, o que significa que uma espiritualidade

¹⁶ CNBB. *Documento 105*, n. 186.

¹⁷ PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho, n. 265, p. 151, de ora em diante citado como *Evangelii Gaudium*, seguido do número correspondente.

nunca pode ser puramente espiritual.¹⁸ Ela será sempre relacional, integradora e missionária.

Todos são convocados a descobrir e transmitir a “mística de viver juntos”¹⁹, e isto implica na ação concreta de misturar-se com as outras pessoas, oferecer o braço, apoiar-se, correr o risco de encontrar-se com o olhar e o rosto concreto do outro. Fora desta mística, a espiritualidade não será cristã, mas alienante e não responderá à sede de Deus com que a realidade interpela o cristianismo. O encontro com Cristo coloca os cristãos num processo de criar vínculos, enfrentar dificuldades, suportar incômodos e sofrimentos advindos do fortalecimento de uma vida comprometida. Ele cria motivos para viver e morrer.

Capítulo
XI

O encontro com Jesus Cristo provoca integração entre pensamentos e sentimentos, pela força da Palavra de Deus, que trespassa a pessoa como um todo. A familiaridade com os Evangelhos exige, sim, um mínimo de aprofundamento teológico, mas vai além dele, em direção a uma interiorização da Palavra que gera transformações profundas no coração e na mente, integrando-os e gerando uma “nova mentalidade”²⁰. Assim sendo, o encontro com Cristo pela Palavra purifica as intenções do coração, discerne os sentimentos e assim integra corpo, coração, mente e espírito.

O encontro com Jesus Cristo tem poder irradiador, ele gera discípulos missionários. Uma força centrípeta, em direção ao centro de si, está agregada à poderosa força centrífuga que faz brilhar a verdade do Evangelho através do testemunho no mundo. A espiritualidade cristã integra, necessariamente, transformação do coração e compromisso social.²¹ Esta é a única orientação verdadeiramente válida, pela lógica da encarnação, no interior da qual Jesus ordena que o tesouro maior do coração seja o Reino de Deus (Mt 6,21; 13,44) e, ao mesmo tempo, que esta força do coração se traduza no amor concreto (Mt 25,40). Outras propostas são mutiladoras do Evangelho, parciais e desagregadoras. Sim, é verdade que esta integração é constantemente ameaçada pela fraqueza humana, pela “busca doentia de si mesmo,

¹⁸ *Evangelii Gaudium*, n. 87.

¹⁹ *Evangelii Gaudium*, n. 87. Ver também n. 88-92.

²⁰ *Evangelii Gaudium*, n. 149. Ver também n. 150 e 151.

²¹ *Evangelii Gaudium*, n. 262.

pela comodidade egoísta”²² – tentações que se apresentam à fragilidade humana. Por isso o necessário aprofundamento no “espaço interior que dê sentido cristão ao compromisso e à atividade”²³.

A espiritualidade encarnada é assim uma espiritualidade integral. Pela força do encontro com Jesus Cristo ela implica não apenas a conversão pessoal, mas renovação da experiência comunitária, compromisso formativo, compromisso missionário na Igreja e nas realidades sociais, especialmente naquelas em que se encontra em jogo a vida dos pobres, aflitos e doentes. Comunhão e missão acontecem na experiência de alteridade, interação de diferenças e diálogo.

2.3 Atenção a propostas de espiritualidades desagregadoras

Neste espírito da espiritualidade forte, encarnada e integral, fica claro porque o *Documento 105* alerta para as “místicas que não servem”. O espírito de “revelações privadas”, devocionismos próprios de uma vivência individual e sentimental da fé e propostas místicas desprovidas de vigoroso compromisso social e missionário não se coadunam com ela. São vistos como propostas parciais e desagregadoras que mutilam o Evangelho.²⁴

Igualmente daninho é o “mundanismo espiritual”, termo cunhado pelo Papa Francisco e assumido no Documento.²⁵ Este mundanismo é sutil precisamente porque, aparentemente, é espiritual. Apresenta uma roupagem de espiritualidade, mas confia em suas próprias forças, por isso configura-se como um neo-pelagianismo (uma versão atual da corrente da antiguidade que afirmava a capacidade do ser humano de salvar-se por suas próprias forças). Este mundanismo pode atingir a liturgia, quando exagerada e exibicionista; manifesta-se em atitudes de fidelidade às normas e seguranças doutrinárias e disciplinares, com sua tendência a analisar, desqualificar e controlar os demais; camufla-se no fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas; esconde-se num funcionalismo empresarial dentro das próprias comunidades. Enfim, o discernimento dos espíritos que

²² *Evangelii Gaudium*, n. 263.

²³ *Evangelii Gaudium*, n. 262.

²⁴ CNBB. *Documento 105*, n. 195-196.

²⁵ *Evangelii Gaudium*, n. 94; CNBB. *Documento 105*, n. 199-200.

impulsionam a missão encontra sempre o seu norte no encontro sincero com os Evangelhos.

3. Dimensão eclesial da espiritualidade laical

A espiritualidade cristã possui uma dimensão necessária eclesial. Mas, em que direção vai este crescimento da consciência de ser Igreja? Duas direções são apontadas, a superação do clericalismo e a construção de uma comunhão eclesial.

Capítulo
XI

3.1 Uma espiritualidade que supera o clericalismo

O clericalismo é uma deformação da espiritualidade laical muito presente na América Latina. Tende a identificar a Igreja com o clero e a centralizar nele a estrutura, as atividades e as decisões eclesiais, tendo por consequência o enfraquecimento da consciência dos cristãos leigos em seu ser Igreja, o esgarçamento da comunhão eclesial e o comprometimento da missão libertadora da Igreja no mundo. O clericalismo tem sido recorrentemente denunciado após o Concílio Vaticano II.

Reunidos em Conferência, em Medellín, 1968, os bispos já observavam a insuficiência da resposta dos cristãos leigos aos desafios de solidariedade e libertação apresentados na trama da história latino-americana. Percebiam também a pequena integração dos mesmos na Igreja, o desconhecimento de sua legítima autonomia e a falta de assessores capazes de acompanhar as novas exigências da missão dos leigos.²⁶

Mais tarde, os bispos latino-americanos, em Puebla, 1979, nomeavam o problema a obstaculizar a promoção efetiva do laicato: “a persistência de certa mentalidade clerical em numerosos agentes pastorais, clérigos e até mesmo leigos”²⁷. Este clericalismo figurava como um dos motivos que dificultavam a participação ativa e responsável dos cristãos leigos e leigas em campos como o político, o social e o cultural, particularmente nos mundos agrário e operário.

Praticamente as mesmas palavras de Puebla são repetidas, mais tarde, na Conferência de Santo Domingo (1992), que tornou-se co-

²⁶ CELAM. Medellín, p. 161-163. Parte 10. Movimentos leigos, n. 1.4; 1.5; 2.2; 2.3.

²⁷ Puebla, n. 784. Também n. 785.

nhecida por proclamar a prioridade pastoral de “uma Igreja na qual os fiéis cristãos leigos sejam protagonistas”²⁸. Além da mentalidade clerical, o texto detecta que a “dedicação preferencial de muitos leigos a tarefas intra-eclesiais e uma deficiente formação privam-nos de dar respostas eficazes aos atuais desafios da sociedade”²⁹. Mas, apesar de se dedicarem a tarefas do interior da Igreja, fazem-nas de forma pouco consciente, pois o documento também detecta que os leigos “sentem-se católicos, mas não Igreja”³⁰.

Em Aparecida (2007), os bispos latino-americanos, uma vez mais, lamentam uma “compreensão limitada do caráter secular que constitui a identidade específica dos cristãos leigos, caindo numa espiritualidade individualista e, por outro lado, adotando atitudes relativistas no que diz respeito à ética e à religião”³¹. Para isso, veem como fundamental uma formação que os ajude na atuação como “discípulos missionários no mundo, na perspectiva do diálogo da transformação da sociedade”³², com incidência real nela.

Vemos, portanto, como o clericalismo se configura como uma mentalidade enraizada fortemente na Igreja latino-americana, renitente como uma erva daninha, que atinge precisamente aquilo que é específico da vocação laical, a sua “índole secular”, aquela que faz com que o cristão perceba que o seu compromisso como Igreja o leva ao

mundo vasto e complicado da política, da realidade social e da economia, como também o da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos “mass media” e, ainda, outras realidades abertas para a evangelização, como sejam o amor, a família, a educação das crianças e dos adolescentes, o trabalho profissional e o sofrimento.³³

É ali que os cristãos, impregnados do Evangelho, expandem o Reino de Deus, ajudam a frutificar as sementes evangélicas já

²⁸ CELAM. *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. Santo Domingo*, p. 125, n. 103, de ora em diante citado como *Santo Domingo*, seguido do número correspondente.

²⁹ *Santo Domingo*, n. 96.

³⁰ *Santo Domingo*, n. 96.

³¹ CELAM. *Documento de Aparecida.*, n. 100c, de ora em diante citada como *Aparecida*, seguida do número correspondente.

³² *Aparecida*, n. 283.

³³ PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, n. 70 e *Christifidelis Laici*, n. 23.

presentes e operantes nas coisas do mundo e assim se colocam ao serviço da salvação em Jesus Cristo.

A mentalidade clerical atinge também o processo no qual os cristãos leigos se tornam sujeitos eclesiais. Perde-se de vista a dignidade e responsabilidade da consagração batismal reafirmada no Concílio Vaticano II, em seu movimento de volta às fontes evangélicas e patrísticas. O cristão leigo é reduzido a colaborador na Igreja, e não corresponsável de seu ser e missão. O clericalismo mantém os cristãos leigos alienados de sua consciência de ser Igreja e à margem das decisões.³⁴

Capítulo
XI

Tão forte é esta mentalidade na América Latina, que chama a atenção a contundência das palavras do Papa Francisco.³⁵ Inicia recordando a famosa frase: ‘Chegou a hora dos leigos’, mas observa: “parece que o relógio parou.” Na mesma carta, chama o clericalismo de “deformação” que “anula a personalidade dos cristãos” e, ainda pior, tende a “diminuir e a subestimar a graça batismal que o Espírito Santo pôs no coração do nosso povo”. O clero, ao tratar os cristãos leigos como “mandatário”, limita as “iniciativas, esforços e audácias” necessárias para “anunciar a Boa Nova do Evangelho em todos os âmbitos da atividade social e, sobretudo, política”. O clericalismo, “apaga pouco a pouco o fogo profético do qual a inteira Igreja está chamada a dar testemunho no coração dos seus povos”. Esquece que “a visibilidade e a sacramentalidade da Igreja pertencem a todo o povo de Deus (Lumen gentium, 9-14) e não só a poucos eleitos e iluminados”.

O clericalismo é, portanto, um problema teologal e teológico, ao atingir a noção mesma da Igreja e da ação da graça batismal em todos os cristãos. Ele compromete a responsabilidade de todo o Povo de Deus em seu ser e missão, inibe a ação pastoral e a ação evangelizadora na sociedade, ao serviço ao Reino de Deus.

Na interrelação entre a presença dos cristãos leigos na Igreja e no mundo, o clericalismo desfigura a sugestiva síntese de Puebla: a de que os cristãos leigos são “homens da Igreja no coração do mundo, e homens do mundo no coração da Igreja”³⁶.

³⁴ CNBB. *Documento 105*, n. 126; *Evangelii Gaudium*, n. 102.

³⁵ PAPA FRANCISCO. *Carta ao Cardeal Marc Ouellet*, online.

³⁶ *Puebla*, n. 786; *Aparecida*, n. 209.

3.2 Uma espiritualidade que constrói comunhão

Na comunidade há *diversidade de vocações, carismas e ministérios*.³⁷ A comunhão entre todos é chamada a ser respeitosa, de recíproca apreciação e reconhecimento. Ela exige cristãos leigos e leigas maduros e a desclericalização das mentalidades e estruturas, na Igreja. Apenas assim é possível pensar em verdadeira comunhão eclesial, numa caminhada como Povo de Deus que cumpre sua missão evangelizadora em unidade, na diversidade de ministérios. Ou seja, numa Igreja sinodal³⁸.

3.2.1 Construir a comunhão como verdadeiros sujeitos eclesiais

Na direção oposta ao clericalismo, o *Documento 105* da CNBB, *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade*, como já foi dito, convoca os cristãos leigos e leigas a serem verdadeiros sujeitos eclesiais para atuar na Igreja e no mundo.

O que é ser um *sujeito eclesial*? Primeiramente, e pelo lado negativo, o sujeito não é um objeto ou um destinatário passivo de determinações externas a ele. Ao contrário, ele tem consciência de sua identidade e missão na Igreja. Assim, é possível caminhar na direção da superação do clericalismo, e também do individualismo e do fechamento em comunidades. O clericalismo pode trazer uma sensação de comodidade para os cristãos leigos/leigas, por torna-lo apenas um “colaborador do padre”, mas, em sua profundidade, já foi observado acima, ele fere e trai o mistério batismal que, ao contrário, realiza a inserção em Cristo e gera sujeitos livres, criativos e corresponsáveis pelo ser e missão da Igreja. O individualismo, por sua vez, é força cultural tremenda que se fecha à comunhão oferecida por Deus e à missão na sociedade. Por último, o fechamento em comunidades trai a comunhão plena e a sinodalidade, pois há dificuldade de interação com outros sujeitos eclesiais.

³⁷ CNBB. *Documento 62. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*.

³⁸ Em seu sentido etimológico, o termo grego “sínodo” significa “caminhar juntos”. O exercício de caminhar juntos acontece, num primeiro nível, nas Igrejas particulares, através de seus organismos de comunhão (inclusive dos cristãos leigos); em seguida, no nível das Províncias Eclesiásticas e Conferências Episcopais e, em terceiro nível, na Igreja universal, com o Sínodo dos Bispos. A sinodalidade traduz a ideia da Igreja Povo de Deus, que cumpre sua missão evangelizadora em verdadeira unidade na diversidade de carismas e ministérios. O caminho sinodal que culmina no Sínodo dos Bispos é um dos frutos mais importantes do Concílio Vaticano II. ROCHA, Cardeal Sérgio da. 3. Sinodalidade: caminhar juntos na missão, p. 55-63.

É o próprio Jesus a chave de um verdadeiro sujeito: “Jesus nos ensina a ser sujeitos de nossa vida”³⁹. Por que Jesus é verdadeiro sujeito? O Documento explicita:

Por palavras e ações, ele foi verdadeiramente sujeito de sua vida e de seu ministério. Ele é modelo para todo cristão, chamado a ser sujeito livre e responsável, capaz de opções, de decisões e de um amor incondicional.⁴⁰

Observemos acima as características esperadas de um verdadeiro sujeito: liberdade, responsabilidade, capacidade de opções e de decisões, capacidade de amar incondicionalmente.

Capítulo
XI

Continuando a caracterização de Jesus como sujeito, no mesmo parágrafo, são descritas a origem e as interpelações de suas atitudes:

Suas atitudes convidam a uma nova maneira de ser, que brota do coração transformado, não da lei. Suas decisões manifestaram os caminhos concretos do amor ‘até o fim’ (Jo 13,1). E é através dele, “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6) que podemos chegar a Deus.

Assim sendo, é Jesus mesmo a origem do discípulo como sujeito:

No seguimento de Jesus, como seus discípulos, todos somos sujeitos de nossa vida e de nossa missão, conscientes de nossa dignidade, livres de qualquer escravidão e capazes de doar-nos ao serviço do Reino de Deus, da comunhão eclesial e do amor ao próximo.⁴¹

Mas não se trata de um seguimento externo, como a um líder. Trata-se de algo mais substancial, que nos é dado pela fé e na fé: “A fé em Jesus Cristo nos insere em sua vida, em seus sentimentos, em sua própria pessoa e em sua missão (Jo 15,1-8; Fl 2,5) (...) nos impulsiona e convoca a ser verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade”⁴².

Isto implica uma mudança do coração e da mentalidade em direção a uma verdadeira comunhão. Cristãos leigos e leigas precisam ver-se como realmente “corresponsáveis’ do ser e do agir da Igreja”⁴³.

³⁹ CNBB. Documento 105, n. 91.

⁴⁰ CNBB. Documento 105, n. 91.

⁴¹ CNBB. Documento 105, n. 91.

⁴² CNBB. Documento 105, n. 91.

⁴³ CNBB. Documento 105, n. 87.

Superar o clericalismo torna-se fundamental para comunidades de sujeitos livres e criativos, em comunhão que em nada se assemelha à subserviência, à tutela ou a comodidades na missão na sociedade e na Igreja. Nessa missão, a comunhão eclesial não pode se esquecer dos pobres, ao contrário, ela entra no movimento de privilegiá-los; ninguém pode se eximir deste mandato evangélico.

3.2.2 Construir a comunhão na liberdade, na autonomia e na relacionalidade

Para o desenvolvimento deste “ser sujeito” dos cristãos leigos e leigas, o Documento 105 destaca três características: a liberdade, a autonomia e a relacionalidade com relação aos ministros ordenados. Qual dessas realidades é a mais importante? Poderíamos dizer que, nesta tríade, a mais importante é a partícula “e”. Cada cristão se revela sujeito ao assumir essa liberdade, essa autonomia e essa relacionalidade, num movimento de interação e fecundação mútuas. O sujeito eclesial

é livre quando toma consciência da nova criatura que se tornou livre em Cristo e da realidade na qual está inserido; *é autônomo*, quando é capaz de decidir por si mesmo; *é relacional*, quando se abre aos outros e ao mundo. Dessa maneira, descobre-se responsável por si e pelos outros.⁴⁴

Liberdade, autonomia e relacionalidade não são apenas características de cada ser humano maduro, mas são, antes de tudo, um dom do Cristo crucificado e ressuscitado. É o próprio Cristo quem oferece a todos a possibilidade de se fazerem sujeitos. Particularmente, Cristo “torna sujeitos os que não são considerados em sua dignidade pessoal, como os pobres e marginalizados”, porque, com Jesus, “sua autonomia é recuperada em novas relações de amor e afeto que libertam (Lc 7,36-50; Jo 8,1-11; Mc 5,1-20; Lc 19,1-10)”⁴⁵.

Assim sendo, a comunhão, na Igreja, se dá entre batizados, libertos para a vida nova no serviço e no amor. Comunhão não se opõe à liberdade, ao contrário, ela gera liberdade para o amor concreto; a

⁴⁴ CNBB. Documento 105, n. 123.

⁴⁵ CNBB. Documento 105, n. 124.

recíproca também é verdadeira, pois a liberdade do amor promove comunhão. As relações, no interior da Igreja, são chamadas a ser um espaço para a aprendizagem e a experiência de liberdade, autonomia e relacionalidade.

3.2.3 Construir a comunhão no exercício concreto das atividades eclesiais

A espiritualidade laical se alimenta na experiência concreta em organismos de participação e corresponsabilidade. Exemplos são os Conselhos Pastorais, tanto paroquiais quanto em níveis mais amplos, como o diocesano, regional e nacional. Já observou o Papa Francisco que “O bom funcionamento dos conselhos é determinante. Acho que estamos muito atrasados nisso”⁴⁶. Outros exemplos podem ser vistos na dinâmica da religiosidade popular⁴⁷, dos grupos bíblicos, ou no exercício dos ministérios leigos nas Comunidades Eclesiais de Base⁴⁸.

Dentro destas experiências de comunhão, ressoa a necessidade de mudanças nas estruturas eclesiais em todos os seus níveis, com suas dinâmicas. Dentre estas estruturas, não é excluída a revisão e ampliação do Código de Direito Canônico, no sentido de remodelação de estruturas orientadas ao laicato. Este não poderia ter mais direitos de intervenção nos serviços e ministérios eclesiais? Os corpos representativos dos leigos não poderiam ter maior intervenção na tomada de decisões nas diversas instâncias eclesiais, incluindo-se as reuniões sinodais? Estas são tarefas de futuro para a Igreja.⁴⁹

4. Dimensão sociopolítica: rumo à superação da velha dicotomia entre fé e vida

A dimensão sociopolítica da espiritualidade convoca à abertura aos areópagos que hoje desafiam a solidariedade concreta dos cristãos no mundo.⁵⁰ Como enfrentar o vasto e complexo mundo das

⁴⁶ FRANCISCO, Encontro com a Comissão de Coordenação do CELAM, n. 4, p. 91. CNBB. Documento 105, n. 141.

⁴⁷ FRANCISCO. Carta ao Cardeal Marc Ouellet, já mencionada neste texto.

⁴⁸ CARIAS, C. O ministério leigo na comunidade eclesial, p. 37-46.

⁴⁹ DEMEL, S. De la ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel, p. 227-233.

⁵⁰ PEDROSA-PÁDUA, L., Espiritualidade e política, p. 57-67.

realidades temporais sem expressar, na vida concreta, as “virtudes sociais e políticas”⁵¹?

Espiritualidade e política se articulam internamente porque ambas são chamadas a acolher o mesmo dinamismo: o amor. O cristão leigo e leiga, convidado a ser verdadeiro sujeito eclesial, é chamado a abrir-se a este dinamismo.

Por um lado, a espiritualidade é um movimento integral e integrador de deixar-se conduzir pelo Espírito de Deus (Rm 8,14), que é Espírito de amor, pois Deus é amor. Por sua vez, a política é uma forma do amor, pois o amor, afirmou Bento XVI, dinamiza não apenas as microrrelações, como amigos, família ou pequenos grupos, mas também as macrorrelações, como os relacionamentos sociais, econômicos e políticos.⁵² A política é, nas palavras do Papa Francisco, “uma das formas mais preciosas da caridade”⁵³.

O *Documento 105* traz um apelo a cultivar uma espiritualidade que ajude a superar algumas relações de exclusão e oposição que se encontram presentes na mentalidade de muitos cristãos leigos: a *oposição-exclusão entre fé e vida*; a *oposição-exclusão entre sagrado e profano*, a *oposição-exclusão entre Igreja e mundo* e a *oposição-exclusão entre ser cristão e ser cidadão*. Segundo esta lógica de oposição-exclusão, mães e pais de família, trabalhadores e trabalhadoras, profissionais liberais ou políticos nem sempre percebem que, através de sua dedicação, trabalho e profissão, de fato, prestam um serviço a Deus e ao testemunho da Igreja, construindo as mediações concretas do amor, da justiça e da fraternidade nas famílias e na sociedade civil.

Na dinâmica do encontro com Jesus Cristo vivo, vale observar como a fé se expressa em todas as dimensões da vida: pessoal (Mt 6,21), familiar (Mt 19,14; Lc 15,11), comunitária (Mt 18,21), profissional (Lc 19,8), sociopolítica (Mt 6,24; 25,35), religiosa (Mt 7,21) e ecológica (Mt 6,26). Assim, não pode haver nenhum âmbito da vida humana que esteja fora da presença e ação amorosa do Deus que “se encarnou neste nosso chão marcado pelo mal e pelo sofrimento para transforma-lo e trazer uma vida nova”⁵⁴. Com relação a esta supera-

⁵¹ *Aparecida*, n. 505.

⁵² BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, n. 2.

⁵³ *Evangelii Gaudium*, n. 205.

⁵⁴ CNBB. *Documento 105*, n. 133a.

ção da relação de oposição-exclusão em direção a uma relação mais integradora, o Documento também nos traz a famosa expressão de Santa Teresa de Jesus: “Entre as panelas está o Senhor”⁵⁵, lembrando que todos os espaços humanos, menos o pecado, podem ser mediação da maravilhosa ação libertadora de Deus.

Não há oposição entre ser cristão e ser cidadão, ao contrário, há inter-relação. O mesmo movimento que constrói a Igreja constrói também cidadãos que sabem se reconhecer e conviver. Há relação entre comunhão e participação na Igreja e presença ativa no mundo.⁵⁶

O compromisso sociopolítico transformador nasce do amor apaixonado por Cristo⁵⁷, alimenta-se da contemplação do próprio modo de agir de Deus: ele “desce” e “entra” em nosso mundo e em nossa história para assumir em tudo a nossa existência. Por isso, quando imaginamos, erroneamente, que para encontrar e servir a Deus devemos nos “elevar”, no sentido de deixar as coisas das tramas de nossa história, pedimos a conversão para agir inspirados no Evangelho: que ele nos ajude a “descer” e “entrar” em tudo o que é humano, que constrói um mundo mais humano e que nos humaniza e, ali, buscar as mediações do amor, quer sejam políticas, jurídicas, culturais ou econômicas.⁵⁸ Trata-se de um serviço cristão ao mundo, missão de todo o povo de Deus.

A espiritualidade laical pode fazer um eco decidido da exortação do Papa Francisco: “Apesar de se notar uma participação de muitos nos ministérios laicais, este compromisso não se reflete na penetração dos valores cristãos no mundo social, político e econômico; limita-se muitas vezes às tarefas no seio da Igreja, sem um empenhamento real pela aplicação do *Evangelho na transformação da sociedade*”⁵⁹.

⁵⁵ CNBB. *Documento 105*, n. 133b.

⁵⁶ CNBB. *Documento 105*, n. 170.

⁵⁷ CNBB. *Documento 105*, n. 167.

⁵⁸ CNBB. *Documento 105*, n. 169-171.

⁵⁹ *Evangelii Gaudium*, n. 134 E CNBB. *Documento 105*, n. 63. 65. 258-266

5. Dimensão ecológica e universal da espiritualidade

A dimensão ecológica não pode estar fora dos esforços da espiritualidade laical em acolher o Espírito de Deus. Toda força de interconexão e interdependência do cosmos reflete o amor e a comunhão de Deus Trindade. O ser humano, como consciência desta comunhão, pode dar voz à natureza ferida e todos os seus danos – de forma particular aos pobres da terra – e é capaz de recomeçar uma nova história, em que o individualismo e a autorreferencialidade são superados em prol de uma existência solidária com todos.⁶⁰ Toda atividade humana tem uma dimensão ecológica e não pode ser separada dela. Todo compromisso sociopolítico está relacionado a um compromisso ecológico.

Na plena comunhão, o ser humano é colocado integralmente em suas relações fundamentais: com Deus, com os seres humanos, com a terra, consigo mesmo. A terra é nossa casa-comum, e pode ser comparada com uma mãe ou irmã “com quem partilhamos a existência”⁶¹. Grande alienação é esquecer que somos, nós mesmos, terra (Gn 2,7). “O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos”⁶².

A espiritualidade laical acolhe *toda a família humana*, chamada a se tornar “família de Deus”⁶³ pelo testemunho e trabalho dos cristãos, em esperançosa parceria com todos as mulheres e homens de boa vontade, e em diálogo com as diferentes religiões e formas de pensar a Deus. Somos membros de uma mesma humanidade. A renovação da espiritualidade parte da “consciência basilar”⁶⁴ de nossa origem comum, uma pertença recíproca e um futuro partilhado por todos. Apenas esta consciência pode fazer ver a necessidade e possibilidade de uma mudança enquanto humanidade em direção à comunhão plena.

⁶⁰ PAPA FRANCISCO. Encíclica *Laudato si*, n. 208, p. 123, de ora em diante citada como *Laudato si*, seguida do número correspondente.

⁶¹ *Laudato si*, n. 1.

⁶² *Laudato si*, n. 2.

⁶³ VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 32.

⁶⁴ *Laudato si*, n. 202.

Conclusões

A espiritualidade laical é integral e integradora. Ela se realiza na trama de múltiplas dimensões. No texto, foram ressaltadas as dimensões pessoal, comunitária, sociopolítica e ecológica. Em cada dimensão, foram sublinhados os desafios que nos pareceram mais urgentes na formação dos cristãos leigos e leigas como verdadeiros sujeitos eclesiais.

Na dimensão pessoal, a espiritualidade laical desenvolve a capacidade de encontrar o Senhor no interior das realidades temporais. Deixa-se inspirar e tocar pelo mistério da Encarnação, pela contemplação do Deus de Jesus Cristo, com sua vida, sua cruz e sua carne. Assim, desenvolve-se como espiritualidade forte, integradora e encarnada.

Na dimensão eclesial, a superação do clericalismo mostra-se como desafio espiritual, urgente, a ser superado na construção de uma comunhão na diversidade de carismas e ministérios. O desenvolvimento da autonomia e liberdade na relação é aprendida na própria contemplação dos Evangelhos e é articulada com a experiência de efetiva participação e corresponsabilidade no ser e missão da Igreja, como Povo de Deus.

A dimensão sociopolítica da espiritualidade se desenvolve na superação de entraves de uma autêntica espiritualidade cristã que seja geradora de compromisso com a justiça e a solidariedade na sociedade. De forma particular, a relação de oposição e/ou exclusão entre a fé e a vida ainda se mostra forte, a interpelar uma necessária integração. Ligada a ela, encontra-se a dimensão ecológica da espiritualidade, pela qual o cristão leigo e leiga desenvolve um novo pensar, sentir e agir mais responsável com o presente e o futuro do planeta.

Enfim, no discurso sobre a espiritualidade laical, o que está em jogo é dar um passo a mais na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais e de cristãos que se abrem às realidades que gritam por justiça e amor, para ali encontrar a Deus e contribuir para a expansão do seu Reino.

Referências bibliográficas

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica *Caritas in veritate***. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade, 2009. In: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em 20/01/2018.

BOGAZ, Antônio S. e HANSEN, João H. Papa Francisco e a crítica ao clericalismo. In: **Observatório Eclesial Brasil**. Todos somos discípulos missionários. Papa Francisco e o laicato. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 43-57.

CARIAS, Celso. O ministério leigo na comunidade eclesial. In: Grupo de reflexão da Comissão Episcopal de Pastoral para o Laicato da CNBB. **Sujeitos eclesiais**. Sal da terra e luz do mundo. Reflexões sobre o Documento 105. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 37-46.

CELAM. **A evangelização do presente e no futuro da América Latina**. Conclusões: Puebla. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1979.

CELAM. **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. Santo Domingo**. Texto oficial. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 1ª ed, 2008; 15ª reimpressão. Brasília/São Paulo: CNBB/Paulus/Paulinas, 2008.

CELAM. Medellín, 1968. In: **Documentos do CELAM**. Rio de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

CNBB. **Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade**. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14). Documento 105. Brasília, CNBB, 2016.

CNBB. **Documento 62. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. São Paulo: Paulinas, 1999.

DEMEL, Sabine. De la ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel. La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero. **Concilium** 368 (2016) 739-750. Compilação em Selecciones de Teología Vol. 56, n. 223 (2017), p. 227-233.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica *Laudato si'***. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, Papa. Encontro com a Comissão de Coordenação do CELAM. In: **Mensagens e Homilias – JMJ Rio 2013**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem do Papa Francisco na inauguração do Ano do Laicato a D. Severino Clasen**. Vaticano, 15 de novembro de 2017. <http://www.cnlb.org.br/?p=2531>. Acesso em 15/02/2018.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Carta ao Cardeal Marc Ouellet**, Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina. In: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html. Acesso em 20/01/2018.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica *Christifidelis Laici***. Vocação e Missão dos Leigos. Petrópolis; Vozes, 1990.

KUZMA, Cesar e SANTINON, Ivenise T. G. A teologia do laicato no Concílio Vaticano II. In: **Sujeitos no mundo e na Igreja**. São Paulo: Paulus, p. 123-143.

PASSOS, João Décio. A emergência do sujeito na Igreja. In: **Sujeitos no mundo e na Igreja**. São Paulo: Paulus, p. 25-43.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi***. In: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em 20/01/2018.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Espiritualidade e política: cinco apelos aos cristãos leigos e leigas. In: Grupo de reflexão da Comissão Episcopal de Pastoral para o Laicato da CNBB. **Sujeitos eclesiais**. Sal da terra e luz do mundo. Reflexões sobre o Documento 105. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 57-67.

ROCHA, Cardeal Sérgio da. 3. Sinodalidade: caminhar juntos na missão. In: CNBB. **Missão permanente. Reflexões e propostas**. 4º Congresso Missionário Nacional. Brasília: CNBB, 2017, p. 55-63.

SANTA TERESA DE JESUS. **Livro da Vida**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1983.

VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. In: **COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações**. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et spes***. Sobre a Igreja no mundo atual. In: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em 28.07.17.

Capítulo XII

Manuel da Nóbrega e a Fundação do Rio de Janeiro: Um ideário de expansão da cristandade

Prof. Luís Corrêa Lima¹

Introdução

Um dos ícones da fundação da cidade do Rio de Janeiro é o quadro do pintor Benedito Calixto (1853-1927) intitulado: a Partida de Estácio de Sá. O comandante português parte de Bertio-ga, na então Capitania de São Vicente, para a Bahia da Guanabara a fim de derrotar os franceses e seus aliados, os índios tamoios, e então fundar lá uma cidade. Próximo ao comandante está o jovem jesuíta José de Anchieta, ainda não ordenado sacerdote. Ambos recebem a bênção do padre Manuel da Nóbrega, superior dos jesuítas, para bem realizarem este exigente empreendimento.

Nóbrega foi um dos primeiros membros de sua ordem a chegar à América, desembarcando na Bahia em 1549, com outros cinco companheiros. Meses após sua chegada, ele escreve ao fundador da Companhia de Jesus em Portugal, padre Simão Rodrigues: “esta terra é nossa empresa e o mais gentio do mundo”². O grande desafio que ele se propôs no Novo Mundo foi integrar os selvagens da terra, por meio da conversão e da sujeição à Coroa portuguesa, aos valores espirituais da civilização europeia e à cristandade católica em expansão. Suas cartas são um amplo testemunho do ideário de expansão desta cristandade, dilatando a fé e o império, conforme a expressão do poeta Luís de Camões³.

¹ Padre jesuíta, graduado em administração pela FGV-SP, em filosofia e em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em BH. Fez mestrado em história na PUC-Rio, e doutorado em história na Universidade de Brasília. Atualmente é professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio, e membro do seu programa de pós-graduação. Desenvolve pesquisa sobre história da Igreja, modernidade, gênero e diversidade sexual. <http://lattes.cnpq.br/0966582253591339>. <https://orcid.org/0000-0003-4568-2992>. E-mail: lclima@puc-rio.br.

² NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 13.

³ CAMÕES, L. V. de., Os Lusíadas, Canto I.

De sua biografia, sabe-se que nasceu em 18 de outubro de 1517, mas o local é incerto, provavelmente em Sanfins do Douro, na província do Minho, Portugal. Seu pai era desembargador na cidade do Porto. Nóbrega estudou na Universidade de Salamanca, e depois transferiu-se para a Universidade de Coimbra, onde se graduou em direito eclesiástico. Já sacerdote, ingressou em 1544 na Companhia de Jesus, fundada poucos anos antes. Chegando ao Brasil, participou da fundação da cidade de Salvador, criando um colégio jesuíta e iniciando a catequese dos indígenas. Entre os moradores do local estava Diogo Álvares Correia, o lendário Caramuru, que já residia ali há muitos anos, casado com a índia Paraguaçu. Caramuru tinha o controle dos índios da região, e Nóbrega tinha boas relações com ele.

Capítulo
XII

Calcula-se que entre dezembro de 1552 e janeiro de 1553, Nóbrega entrou pela primeira vez na Baía da Guanabara. Iniciou a catequese dos índios maracajás ou temiminós, que viviam na Ilha de Paranapuçu, atualmente Ilha do Governador. Estes eram aliados dos portugueses, liderados pelo cacique Gato Maracajá e seu filho Arariboia. Meses depois, Nóbrega vai à capitania de São Vicente, transpõe a Serra do Mar e chega ao Planalto de Piratininga. Nesta região, tem contato com João Ramalho, um português que lá vivia com a filha do cacique Tibiriça, a índia Bartira, com quem teve nove filhos. Estes também eram aliados dos portugueses. Nóbrega decide fundar no Campo de Piratininga o Colégio de São Paulo, a ser dirigido pelos jesuítas, entre os quais José de Anchieta. No dia do Apóstolo dos Gentios, 25 de janeiro, celebrou-se em 1554 a missa inaugural deste Colégio que é o núcleo inicial da atual capital paulista.

No ano seguinte, a Baía da Guanabara é invadida pelos franceses, que se aliam aos índios tamoios e lá constroem uma fortaleza. Esta é destruída pelos portugueses em 1560. Cinco anos depois, é fundado o primeiro núcleo da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, na entrada da Baía. Em 1567, os franceses remanescentes e os tamoios são definitivamente derrotados, a cidade é transferida para o Morro do Castelo, no interior da Baía, funda-se um colégio dos jesuítas e Nóbrega é nomeado seu superior. Aqui viveu até sua morte, em 18 de outubro de 1570, dia em que completou 53 anos de vida. Foi um homem de grande austeridade, muito magro, em vestes muito

surradas, pés descalços e esfolados do sol. Isto contrastava com sua afabilidade, alegria espiritual e caridade dentro e fora de casa⁴.



Capítulo
XII

A Partida de Estácio de Sá, de Bertioga rumo à Baía de Guanabara, para fundar a cidade de São Sebastião. Na areia, ajoelhado, Anchieta recebe as bênçãos de Manuel da Nóbrega. Óleo sobre tela de Benedito Calixto. Palácio São Joaquim.

⁴ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 21-26.

1. Os índios e sua conversão

Já nos primeiros meses de sua chegada à Bahia, ele escreve a Portugal relatando a situação religiosa dos indígenas e a recém-iniciada catequese dos indígenas. Um irmão jesuíta ensina aos meninos ler, escrever e doutrina cristã, “os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos”. Se sabem que há missa, para lá se dirigem e tudo o que veem fazer, fazem também, como colocar-se de joelhos, bater no peito e levantar as mãos ao Céu. Dizem que querem ser cristãos, não comerem carne humana e nem terem mais de uma mulher, como é comum entre os indígenas. Mas querem ir à guerra, aprisionar os adversários derrotados, vendê-los e se servirem deles, “porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros”⁵. Aqui estão mencionados os principais desafios dos missionários para catequisar os gentios da terra: transmitir a doutrina e erradicar a poligamia, a guerra injusta, a escravidão injusta e a antropofagia. Nestas duas coisas: “em ter muitas mulheres e matar os seus contrários, consiste toda a sua honra e esta é a sua felicidade e desejo”⁶.

Nóbrega compôs uma obra em prosa sobre a evangelização, o *Diálogo da conversão do gentio*, em que faz um paralelo entre os mouros e os indígenas brasileiros:

Os mouros creem em Mafamede (*sic!*), muito vicioso e torpe: e põem-lhes a bem-aventurança nos deleites da carne e nos vícios; e estes dão crédito a um feiticeiro, que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia e em terem muitas mulheres⁷.

Na percepção deste jesuíta, a gentilidade não adora uma divindade e nem conhece a Deus. Somente aos trovões chama “Tupana”, algo como coisa divina. Por isso, não há outro vocábulo mais conveniente para trazê-la ao conhecimento de Deus que chamar-lhe “Pai Tupana”. Daí vem “Tupã”, trovão, que os missionários jesuítas designavam como Deus. Na religião dos indígenas, não se tem conhecimento da glória ou do inferno após a morte, somente dizem

⁵ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 56-57.

⁶ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 75.

⁷ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 216-217.

que vão descansar em um bom lugar. Em muitas coisas “guardam a lei natural”, que é a lei espontânea impressa no coração, indicando o bem a ser feito e o mal a ser evitado. Não possuem nada que não seja comum. O que um tem, reparte com os outros, principalmente as coisas de comer, que não guardam para o outro dia. Não entesouram riquezas. Os que são amigos vivem em grande concórdia, amam-se muito e têm como lema: todas as coisas são comuns aos amigos. Se um deles mata um peixe, reparte com todos; fazendo o mesmo com animais de caça⁸.

Aos indígenas, Nosso Senhor abriu portas para “escolher deles os que tem predestinados para si”. Com poucos meses no Brasil, os jesuítas já haviam batizado uns cem, e calculavam batizar em breve mais seiscentos ou setecentos. No mundo não haveria terra tão disposta para tanto fruto quanto esta, onde se veem perecer as almas por haverem poucos missionários incapazes de acudir a todos. Estes missionários cuidavam para que não morresse criança sem batismo. Aos adultos, batizavam os catequisados e os doentes em perigo de morte. Procuravam sempre lhes acender a vontade de serem cristãos, na esperança de que, caso morressem sem batismo, o Senhor talvez tivesse misericórdia deles. Na escola dos meninos, conciliavam trabalho e instrução. Pela manhã iam pescar para si e para seus pais. À tarde, tinham escola três ou quatro horas. Aos domingos e dias santos tinham missa e pregação em sua língua. Havia tanta gente que não cabia na igreja, mesmo sendo grande. Nas procissões, os meninos cantavam em sua língua e em português “cantigas a seu modo dando glória a Nosso Senhor”, e todos os índios seguiam⁹.

O matrimônio era um problema muito complicado na conversão dos indígenas. Em carta a Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas, Nóbrega explica que o gentio desta terra não tem “matrimônio verdadeiro”, isto é, uma união com ânimo de perseverar toda a vida, mas tomam uma mulher e dela se apartam quando querem. Dos que se convertem à fé, dificilmente se encontra em uma povoação ou nas demais quem se possa casar legitimamente, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade. Este é “o maior estorvo que

⁸ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 85-87 e 76.

⁹ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 77-79 e 258-261.

temos”, confessa. Não lhes ousavam dar o sacramento do batismo para os porem “em estado de graça”, pois ficavam servos do pecado¹⁰. Este foi também o caso da união entre João Ramalho e a índia Bartira. Ele tinha sido casado em Portugal e deixado lá sua esposa. Uniu-se a Bartira e a outras mulheres, provavelmente irmãs dela, com as quais teve muitos filhos. Para regularizar uma situação como esta, era necessário saber se a esposa de Ramalho em Portugal já havia morrido. Em caso afirmativo, era necessário também o propósito de viver daí em diante uma união monogâmica, e a dispensa eclesiástica por causa do concubinato vivido com as irmãs de Bartira.

Em poucos anos no Brasil, Nóbrega se convenceu de que quanto mais longe os índios estiverem dos brancos, mais credibilidade terão os jesuítas junto aos índios. Para Nóbrega, estes gentios “não têm ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem creem”. A dificuldade maior está em tirar-lhes os maus costumes e introduzir costumes cristãos. Para isso, é necessário que eles vejam bons exemplos, que os jesuítas vivam com os índios e criem seus filhos desde pequenos em doutrinas e bons costumes. Isto fará com que se tornem melhores cristãos do que os colonos brancos. Pouco vale ir até eles, pregar e depois voltar para casa, porque ainda que deem algum crédito, não é suficiente para desarraigá-los de seus velhos costumes. Eles ouvem os jesuítas assim como ouvem os seus feiticeiros, que às vezes mentem e às vezes dizem a verdade. Sem viver entre os índios, não há expectativa de muito fruto¹¹.

A subsistência material dos jesuítas dependia, em alguns lugares, de trocas com os indígenas. Em 1553, na capitania de São Vicente, a casa dos jesuítas e seu trabalho de catequese junto aos índios dependia do trabalho do irmão jesuíta Mateus Nogueira. Ele era ferreiro e trocava anzóis e facas por mantimentos. Nóbrega pede em carta a Lisboa que enviem o quanto puderem de ferro e aço para o trabalho deste irmão¹².

A relação dos jesuítas com os colonos era conflitiva por causa dos índios. “Com os cristãos desta terra se faz pouco”, diz Nóbrega, porque as portas da confissão estão fechadas por causa dos índios

¹⁰ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 192.

¹¹ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 155-157.

¹² NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 170-171.

injustamente escravizados que insistem em conservar. Além disso muitos vivem portas adentro amancebados com indígenas, e mesmo indígenas escravizados vivem entre si amancebados. Tudo isto sem que nada os incomode em sua consciência. E acham lá outros padres liberais que os absolvem, vivendo também estes desta maneira. Nas capitânias por onde andou, Nóbrega constata que as ações perversas de colonos contra índios são a queixa que os índios mais “lhe atiram no rosto”. São os pecados que mais ofendem a Deus, porque são contrários ao amor de Deus e do próximo. Estes pecados têm raiz no “ódio geral que os cristãos têm ao gentio”, trazendo-lhe prejuízo ao corpo e à alma, de modo a bloquear os caminhos que Cristo abriu para a salvação do gentio. Em guerras passadas contra indígenas, sempre ofereciam carne humana não somente a outros índios, mas a seus próprios escravos. Louvam e aprovam que indígenas se devorem uns aos outros, e “já se achou cristão mastigar carne humana para dar com isso bom exemplo ao gentio”¹³. Ou seja, os colonos de certo modo fomentavam as guerras entre indígenas, que os enfraqueciam, e faziam pouco caso da proibição de antropofagia. Até a promoviam segundo seus interesses.

“Outro pecado nasce desta infernal raiz”, segundo o jesuíta: colonos ensinam indígenas a se sequestrarem mutuamente e a se venderem como escravos. Os cristãos de São Vicente, passando pelo Rio de Janeiro, acertaram com o cacique Gato Maracajá (pai de Arariboia) a compra de mulheres, pagando com mercadorias dadas a seus pais. E elas ficavam escravas para sempre. Índios que andavam pelos caminhos com peixes e mantimentos eram assaltados por colonos, que lhes davam pancadas e lhes feriam. E não havia justiça por que o ouvidor-geral era faccioso, impedindo qualquer castigo sem o testemunho de dois ou três “cristãos brancos”. Por mais notório que fosse aos índios, era impossível provar e tudo ficava sem castigo. Também havia evasão de indígenas das igrejas por medo dos colonos, que lhes tomavam as terras onde cultivavam alimentos e os expulsavam. Nóbrega faz um juízo categórico sobre a ambição dos colonos portugueses: uma gente que só tem em conta ter engenhos e fazendas, ainda que com a perdição das almas de todo mundo. “A esta terra não

¹³ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 270; 277-278.

vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino”. Nenhuma ajuda se tem dos que tem o nome cristão, mas sim muitos estorvos em palavras e maus exemplos de vida, ensinando a furtar, adulterar e fornicar com as infieis, bem como outros males dos quais o gentio se scandaliza: “estamos fartos de ouvir ao gentio contar coisas vergonhosas dos cristãos”, desabafa¹⁴.

Uma questão muito complexa no tempo da colonização era a escravidão. Para os teólogos daquele tempo, a escravidão é em princípio justa. Faz parte da lei natural que os povos vencedores de uma guerra justa reduzam à escravidão os soldados do exército vencido. A exceção a esta lei é a proibição da Santa Sé que povos cristãos façam escravos de outros povos cristãos. Outros dois motivos justos são a venda dos filhos pelos pais, em caso de extrema necessidade, e a pena de escravidão por homicídio e roubo, que existia na legislação de certos povos. Com relação aos indígenas, não era lícito escravizá-los sem motivo, como expressa o *Breve Pastorale officium*, do Papa Paulo III, em 1537:

Nós, portanto, atentos ao que os próprios índios, embora estando fora do seio da Igreja, não sejam privados nem ameaçados de privação da sua liberdade ou do domínio de sua propriedade, pois são homens e por isto capazes de fé e salvação, e não devem ser destruídos pela escravidão, mas antes, por pregação e exemplos, convidados para a vida¹⁵.

Nóbrega constatou a ampla escravização injusta de indígenas e a denunciou severamente às autoridades. Pede que o rei de Portugal providencias para que todos os escravos “salteados”, isto é, escravizados por meio de sequestro retornem à sua terra; que por parte da justiça “se saiba e se tire a limpo” pois disto depende a paz e a conversão do gentio. Que “El-Rei” enviasse inquisidores e comissários para libertar os escravos, ao menos os que são salteados, e fazê-los viver entre cristãos¹⁶. Mas nem toda escravização era considerada injusta pelo jesuíta, como no caso de guerra aos portugueses, de certas situações de miséria em que pais vendiam filhos, ou da vinda de

¹⁴ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 279, 287, 227, 294, 186; 228.

¹⁵ DzH, n. 1495.

¹⁶ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 66 e 96.

“escravos de Guiné”, nome genérico dado aos africanos, para trabalharem no sustento dos alunos dos colégios da Companhia¹⁷.

Independentemente da escravidão, era fundamental a sujeição do gentio, isto é, o domínio da Coroa portuguesa sobre os indígenas do Brasil. É preciso sujeitá-los primeiramente para viverem como criaturas racionais, guardando a lei natural, assevera Nóbrega. Depois que o Brasil foi “descoberto”, os gentios têm matado e comido um grande número de cristãos e tomado muitos navios e fazendas. Mesmo que os cristãos façam acordo com eles, por meio de comércio, os gentios não deixam de matar e comer sempre que podem. Os portugueses vivem em fortalezas, como se fizessem fronteira com mouros ou turcos, e não povoam senão o litoral. Não ousam ter fazendas e criações pela terra adentro, que é larga e boa, onde poderiam viver prosperamente. Se o gentio fosse senhoreado ou despejado, teria vida espiritual, conhecendo o seu criador, e se tornaria súdito se sua alteza. Todos viveriam melhor e abastados, e Sua Alteza teria grande rendas nesta terra. Este gentio, assegura o jesuíta, “é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado”. Se o rei os quer convertidos, deve sujeitá-los e enviar os cristãos pela terra adentro, repartindo a responsabilidade sobre os índios com os que ajudam a conquistá-los e a senhoreá-los, como se fez em outros domínios portugueses.

Sujeitando-se o gentio, segundo Nóbrega, cessariam muitas maneiras de se “haver escravos mal havidos”, de modo injusto, porque os homens teriam escravos legítimos, adquiridos em guerra justa, tendo serviço e vassalagem dos índios. A terra se povoaria, Nosso Senhor ganharia muitas almas, e Sua Alteza, muita renda, porque haveria muitas criações e engenhos, uma vez que não há muito ouro e prata. Para sujeitá-los, não seria necessária tanta gente, conforme a experiência de outras terras. Bastariam os moradores, seus escravos e índios amigos. Deveria haver um protetor dos índios para defendê-los e para castigá-los sempre que necessário, um homem escolhido pelos padres, aprovado pelo governador e bem assalariado. A lei que se deve aplicar é proibi-los de comer carne humana e guerrear sem licença do governador; obrigá-los a ter uma só mulher, vestirem-se ao

¹⁷ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 337-362, 237; 252.

menos depois de se tornarem cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em paz entre si e com os cristãos, fazê-los viver sem se mudarem para outras partes, a não ser que seja entre cristãos, com terras que lhes sejam suficientes, tendo os padres da Companhia para doutriná-los. Pouco se pode fazer nesta terra pela conversão do gentio, se não estiverem sujeitos, por ser gente mais semelhante a feras que a seres racionais, além da pouca ajuda e muitos estorvos dos cristãos desta terra, os colonos portugueses, cujo escândalo e mau exemplo é suficiente para não se converterem. Ao gentio que está sujeito, é ainda mais eficaz ajuntá-los em povoações convenientes¹⁸.

Para a conversão e salvação do gentio, Nóbrega escreve aos jesuítas portugueses pedindo missionários. Os clérigos diocesanos no Brasil são para ele um escândalo, pois têm escravos mal havidos, vivem amancebados com índias e dão absolvição aos que fazem o mesmo, contrariando a pregação e a pastoral dos jesuítas, de modo a enfraquecê-las. Ele reconhece que o primeiro bispo brasileiro, dom Pero Fernandes Sardinha, é um homem reto e um bom pregador, mas lamenta que o bispo não considere os gentios ovelhas de Cristo por sua bruteza e bestialidade. Há divergências entre Nóbrega e Sardinha sobre o uso de intérpretes nas confissões, de instrumentos musicais indígenas na liturgia e sobre a nudez dos indígenas que vêm à Igreja. O jesuíta não nega a obrigação de se vestirem, que é da lei natural, mas reconhece que não é possível vestir tanta gente de uma vez. Nos conflitos entre índios e colonos, todas as vitórias e derrotas militares, ele atribui à providência ou à intervenção divina, que retribui virtudes humanas e pune pecados. Até mesmo o naufrágio do bispo Sardinha na costa de Alagoas, que terminou sendo devorado pelos índios, é obra de Nosso Senhor¹⁹.

2. A Fundação o Rio de Janeiro

Em 1555, o vice-almirante francês Nicolas Durand de Villegagnon fundou a chamada França Antártica, construindo na ilha de Serigipe, interior da Baía da Guanabara, o forte Coligny. Esta ilha tem

¹⁸ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 245-248, 229; 238.

¹⁹ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 275.

hoje o seu nome: Villegagnon. Durante esta ocupação, colonos protestantes calvinistas realizaram na ilha o culto da Santa Ceia, conforme as doutrinas reformadas. Pouco tempo depois estes missionários foram questionados pelo vice-almirante, que os obrigou a declararem os termos de sua fé e, em seguida, foram martirizados. Os franceses se aliaram aos índios Tamoios contra os tupis e os portugueses. Nóbrega escreve ao provincial jesuíta de Portugal, dizendo que é necessário o rei providenciar o combate aos tamoios e povoar o Rio de Janeiro com aliados. “Se nisto se não provê com brevidade a mim me parece que aquela capitania se perderá”²⁰. Em 1560, Nóbrega acompanha a expedição organizada pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, que atacou o forte francês e o destruiu. Meses depois, Nóbrega escreve ao cardeal dom Henrique, irmão do rei de Portugal, recomendando a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses e submeter os tamoios aos portugueses:

Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta capitania de São Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sujeitar.

E, para isso, mandar mais moradores que soldados, por doutra maneira pode-se temer com razão, *ne redeat immundus spiritus cum aliis septem nequioribus se, et sint novíssima peiora prioribus*²¹ porque a fortaleza, que se desmanchou, como era de pedras e rocha que cavaram ao picão²², facilmente se pode tornar a reedificar, e fortalecer muito melhor²³.

Nóbrega não fazia distinção entre os franceses que acompanhavam Villegagnon, intitulado “rei do Brasil”, supondo que todos seguiam as “heresias da Alemanha principalmente as de Calvino que está em Genebra”. Eles vinham a esta terra semear estas heresias entre os gentios, tendo levado meninos indígenas a aprendê-las com o próprio Calvino ou em outras partes para depois serem mestres.

²⁰ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 241.

²¹ Para que o espírito imundo não retorne com outros sete espíritos piores de que ele e deixá-los ser as últimas coisas piores do que o primeiro (Mateus 12,45; Lucas 11,26).

²² Instrumento que corta a pedra grosseiramente.

²³ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 313.

Villegagnon supostamente estava disposto a se aliar aos turcos, caso o rei da França não o apoiasse, prometendo-lhe esta terra e as naus dos portugueses que por aí passassem. Mas o Senhor olhou do alto tanta maldade, teve misericórdia da terra e de tanta perdição das almas, “desfez-lhe o ninho e deu sua fortaleza em mãos dos portugueses”. Esta gente, no entanto, ficou entre os índios esperando socorro da França, cujo rei lhes mandou descobrirem os metais que houvesse terra. Daí a necessidade de se fundar uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses e dos seus aliados indígenas²⁴.

Finalmente em 1º de março de 1565, entre o morro Cara de Cão e o Pão de Açúcar, Estácio de Sá estabelece os fundamentos de São Sebastião do Rio de Janeiro. Mas só dois anos depois chegar a frota do governador Mem de Sá que, com a ajuda dos índios temiminós, derrotará os franceses e os tamoios. O núcleo urbano é então transferido para o morro do Castelo. Funda-se o Colégio do Rio de Janeiro e Nóbrega é nomeado seu superior. José de Anchieta aqui estava e participou destes acontecimentos. Assim resume o papel do líder de sua ordem na fundação e na consolidação da cidade:

Do colégio do Rio de Janeiro foi o primeiro o padre Manuel da Nobrega que o começou a *fundamentis* e nele acabou a vida, depois de deixar toda aquela terra sujeita e pacífica, com os índios Tamoios sujeitos e vencidos, e tudo sujeito a El-Rei, sendo ele o que mais fez na povoação dela, porque com seu conselho, fervor e ajuda se começou, continuou e levou ao cabo a povoação do Rio de Janeiro.²⁵

3. O ideário de expansão da cristandade

Na raiz da expansão da cristandade ibérica, está a religião católica e seu impulso universalista, considerando que a salvação oferecida por Deus vem exclusivamente por meio de Jesus Cristo na Igreja Católica. Por muitos séculos predominou a máxima “fora da Igreja não há salvação” (*Extra ecclesiam, nulla salus*). Isto foi dito primeiramente por São Cipriano de Cartago, no século III, para refutar os donatistas que negavam a salvação dentro da Igreja. Para Cipriano,

²⁴ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 312-313.

²⁵ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 33.

há salvação na Igreja, sim. Neste caso, fora é que não há. Porém, esta máxima adquiriu um sentido restritivo com São Fulgêncio de Ruspe, no século VI, excluindo todos os que estivessem fora da Igreja mesmo sem culpa própria. E assim foi entendido no segundo milênio até o início do século XIX. Na época de Nóbrega e das missões jesuíticas, acreditava-se no que afirmou solenemente o Concílio de Florença, em 1442:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que “nenhum dos que estão fora da Igreja Católica, não só os pagãos, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno “preparado para o diabo e para os seus anjos” [Mt 25,41], se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos; ela crê tão importante a unidade do corpo da Igreja, que só para aqueles que nela perseveraram os sacramentos da Igreja trazem a salvação e os jejuns, as outras obras de piedade e os exercícios da milícia cristã podem obter o prêmio eterno. Nenhum, por mais esmolas que tenha dado, e mesmo que tenha derramado o sangue pelo nome de Cristo, poderá ser salvo se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica²⁶.

Nesta época estava em curso a expansão ultramarina portuguesa, iniciada em 1415 com a conquista de Ceuta, cidade africana junto ao Estreito de Gibraltar, de domínio muçulmano. Amplas áreas seriam conquistadas na África e depois na Ásia e na América, dando origem ao vasto Império português. Em 1492, a Espanha conquista o reino muçulmano de Granada, unifica-se, e começa sua expansão ultramarina com a chegada à América, originando outro vasto império. Ambos os reinos ibéricos, portanto, subjugarão parcialmente um temido inimigo multissecular dos cristãos, o mouro, além de dominarem imensas populações pagãs que seriam incorporadas à cristandade. Os documentos papais darão amplo incentivo e legitimidade à esta expansão ibérica.

O Papa Nicolau V, em 1455, publica uma bula promovendo as conquistas portuguesas e incentivando a conversão dos povos:

O Romano pontífice, sucessor dos portadores das chaves do reino dos céus e vigário de Jesus Cristo, contemplando com uma intenção

²⁶ DzH, n. 1451.

paternal a totalidade das várias regiões do mundo e as características de todas as nações que ali residem e procurando e desejando a salvação de todas, [...] concedermos apropriados favores e especiais graças àqueles reis e príncipes católicos, que, como atletas e intrépidos campeões da fé cristã, [...] não só restringiram os selvagens excessos dos sarracenos e outros infieis, inimigos do nome de Cristo, mas também na defesa e multiplicação da fé deles conquistada e de seus reinados e habitações, embora situados nas mais remotas partes desconhecidas por nós, e sujeitando-os ao seu próprio domínio temporal, [...] (para) poderem ser os mais animados para o prosseguimento de tão salutar e laudável trabalho. [...] (O rei Afonso) deveria também estar pronto a, logo em seguida, subjugar certos povos gentios ou pagãos [...] (e) explorar o mar e as terras da costa em direção do Sul e o pólo Antártico (*Bula romanus pontifex*)²⁷.

Capítulo
XII

Aos espanhóis, após a chegada de Colombo à América, o Papa Alexandre VI publicou em 1493 uma bula concedendo aos reis da Espanha e a seus sucessores amplos poderes sobre as terras descobertas e por se descobrirem, com exceção de possíveis domínios de algum príncipe cristão que houver nestas terras. O papa exorta:

Entre outras obras que agradam à divina Majestade, certamente ocupa o lugar mais alto de todos o enaltecimento da fé católica. [...] Fomos informados que vós (rei Fernando de Aragão e rainha Isabel de Castela) quereis procurar e descobrir ilhas remotas e desconhecidas e terras, que não foram descobertas por ninguém, e conduzir seus habitantes ou indígenas à devoção com o nosso Redentor e à profissão da fé católica. [...] Por aquilo que vossos enviados puderam julgar, estes povos que habitam que habitam as mencionadas ilhas e terras creem num Deus Criador que está no céu; e são julgados aptos a receber a fé católica e os bons princípios. [...] A fim de que possais realizar uma empresa de tal vulto com maior rapidez e segurança, nós, dotados do favor dos apóstolos, doamos, concedemos e destinamos a vós – por ato de nossa vontade, não por súplicas apresentadas em vosso nome, mas exclusivamente por nossa liberalidade, conhecimento certo e plenitude do poder apostólico, pela autoridade de Deus todo-poderoso confiada a nós por são Pedro e pelo vicariato de Cristo que exercemos na terra – todas as ilhas e as terras, exploradas e por explorar, descobertas ou por descobrir na direção do ocidente e do sul, que se

²⁷ PAPA NICOLAU VI. *Bula romanus pontifex*. Roma, 1455.

encontram traçando e estabelecendo uma linha, que vai do polo norte ao polo sul, uma centena de léguas ao oeste e ao sul das ilhas chamadas dos Açores e do Cabo Verde, independentemente do fato de que tais terras e ilhas estejam na direção da Índia ou de qualquer outro país; com a cláusula, contudo, de que estas terras e ilhas, exploradas ou por explorar, não tenham pertencido a outro príncipe ou rei cristão até o dia do Natal de N. S. Jesus Cristo do ano que passou, mil e quatrocentos e noventa e dois. [...] Em força do presente documento, nós as concedemos perpetuamente com todos os seus domínios, cidades, castelos, sítios e aldeias e com todos os privilégios, as jurisdições e as dependências, a vós e a vossos sucessores, rei de Castela e Leão, e elegemos, investimos e nomeamos vós, vossos herdeiros e vossos sucessores, como senhores destas terras com plenos e totais poderes, autoridade e jurisdição²⁸.

Nestes documentos papais está bem delineada a teologia da expansão da cristandade, através da conquista e da colonização. A conversão à fé católica é necessária para a salvação eterna. Os reis ibéricos têm vontade e meios para conquistar regiões de povos gentios e subjugar-los, e o papa tem poder temporal para legislar sobre as conquistas. O meridiano a cem léguas a Oeste das ilhas de Cabo Verde e dos Açores, que marca o início dos domínios espanhóis, é modificado no ano seguinte com o Tratado de Tordesilhas, em favor de Portugal. Passa a ser a trezentos e setenta léguas daquelas ilhas. Na demarcação de 1493, o território que depois passou a ser chamado Brasil, ficava totalmente fora do domínio português. Com Tordesilhas, o meridiano divisor passa próximo das atuais cidades de Belém (PA) e Laguna (SC).

Os documentos reais portugueses reiteram a dilatação de fé e império. Quando se organizou a vinda do primeiro governador geral ao Brasil, Tomé de Sousa, trazendo também Nóbrega e outros jesuítas, foi promulgado pelo rei de Portugal, dom João III, o Regimento em que se definia as normas pelas quais tal colônia seria governada. A conversão dos gentios tem um lugar primordial:

[...] a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé

²⁸ ALEXANDRE VI. Bula *Inter caetera divinae*, p. 116.

Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos (*Regimento...*, 1548, n. 23)²⁹.

O ideário de expansão da cristandade também está presente nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus e contemporâneo de Nóbrega, que estava imbuído de uma mística missionária ligada à dilatação dos reinos cristãos. Estes Exercícios por ele concebidos se realizam em um retiro de trinta dias de oração, em que o exercitante busca a configuração com Jesus Cristo, contemplando os mistérios da vida do Senhor, a fim de realizar a vontade de Deus em sua própria vida. Em ambiente de silêncio e oração pessoal, o exercitante fica atento a seus movimentos interiores na mente e no coração, onde o Espírito de Deus e o espírito do mal podem agir. Com discernimento espiritual, deve reconhecer a ambos, seguindo os apelos divinos e repudiando as tentações malignas.

Capítulo
XII

Uma das orações dos Exercícios se intitula “O chamamento do rei temporal ajuda a contemplar a vida do rei eterno”³⁰. O exercitante deve iniciar procurando, com a imaginação, visualizar as sinagogas, vilas e aldeias por onde Jesus Cristo pregava. Em seguida, pedir ao Senhor a graça de não ser surdo ao seu chamado, mas pronto e diligente em cumprir Sua vontade. Depois, deve imaginar um rei humano, eleito pela mão de Deus, a quem todos os príncipes e todos homens cristãos prestam reverência e obedecem. O rei fala a todos os seus súditos:

Minha vontade é conquistar toda a terra dos infiéis; portanto, quem quiser vir comigo, há de contentar-se em comer como eu, e assim em beber e vestir, etc.; do mesmo modo há de trabalhar comigo, durante o dia, e vigiar, durante a noite, etc., para que, assim, depois tenha parte comigo na vitória, como teve nos trabalhos³¹.

O exercitante há de considerar o que devem responder os bons súditos ao rei tão liberal e tão humano, de modo que, se alguém não

²⁹ Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil. Almerim, 17/12/1548.

³⁰ LOIOLA, Santo Inácio de. Exercícios espirituais. n. 91-100.

³¹ LOIOLA, Santo Inácio de. Exercícios espirituais. n. 93.

aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser “repreendido por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro”. A segunda parte deste exercício consiste em aplicar o exemplo deste rei temporal a Cristo. Se consideramos tal apelo do rei temporal a seus súbditos, quanto mais digno de consideração ver a Cristo nosso Senhor, rei eterno, e diante dele todo o universo e cada homem, em particular, ao qual chama e diz: “minha vontade é conquistar todo o mundo e todos os inimigos, e assim entrar na glória de meu Pai. Portanto, quem quiser vir comigo, há de trabalhar comigo, para que me seguindo nos trabalhos, siga-me também na glória”. Em seguida, considerar que todos os que tiverem juízo e razão se oferecerão totalmente ao trabalho. Depois, os que mais quiserem se afeiçoar e se assinalar em todo o serviço de seu rei eterno e senhor universal, não somente se oferecerão ao trabalho, mas ainda, agindo contra a sua própria sensualidade e contra o seu amor carnal e mundano, farão oblações de maior estima e valor, dizendo:

Eterno Senhor de todas as coisas, eu faço a minha oblação, com vosso favor e ajuda, diante da vossa infinita bondade, e diante da vossa mãe gloriosa e de todos os santos e santas da corte celestial. Eu quero e desejo e é minha determinação deliberada, contanto que seja vosso maior serviço e louvor, imitar-Vos em passar todas as injúrias e toda a humilhação e toda a pobreza, assim atual como espiritual, se Vossa Santíssima Majestade me quiser escolher e receber em tal vida e estado³².

Este exercício de oração supõe o que disse Jesus Cristo aos apóstolos: “vós sois aqueles que permaneceram comigo em minhas provações. Por isso, assim como o meu Pai me confiou o Reino, eu também o confio a vós. Haveréis de comer e beber à minha mesa no meu Reino” (Lc 22,28-30). Configurar-se a Cristo no apostolado, enfrentando adversidades, é o caminho para desfrutar de Sua glória. Com esta mística, multidões de missionários expuseram-se a inúmeras dificuldades e riscos, saindo da Europa e atravessando oceanos em condições precárias, em companhia de mercadores e colonos, aventurando-se em terras a serem desbravadas, junto a povos aborí-

³² LOIOLA, Santo Inácio de. Exercícios espirituais. n. 98.

genes a serem conquistados. As adversidades enfrentadas, mesmo as piores que incluíam o martírio, aumentariam a recompensa futura na glória celestial.

A comparação com o rei temporal é muito elucidativa, pois se tratava de uma figura amplamente aceita e altamente estimada. É a do rei cruzado que combate os muçulmanos, chamados infiéis. A este rei temporal se equiparam os monarcas ibéricos, que além de combaterem muçulmanos, dominam nações bárbaras para converter gentios. Eles são os “atletas e intrépidos campeões da fé cristã”, dos quais fala o Papa Nicolau V; são os que dilatam fé e império, como diz Camões. A adesão a Cristo, nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, está fortemente ligada à expansão e à defesa da cristandade católica.

Capítulo
XII

A própria Companhia de Jesus também está fortemente ligada à defesa e à expansão desta cristandade. Nóbrega fez os Exercícios Espirituais. Em oração, contemplou o chamado do rei temporal para melhor enxergar e responder ao rei eterno. Para este missionário jesuíta, era conatural defender a sujeição do gentio, a sua conversão e erradicação de costumes maléficis, bem como a fundação do Rio de Janeiro para consolidar o domínio português, derrotando tamoios e hereges franceses.

A figura do monarca português era sacralizada também por uma narrativa, aceita como verdade indiscutível pela população lusa, de que o próprio Cristo havia aparecido diretamente a Afonso Henriques, no século XII, que veio a ser o primeiro rei de Portugal. A aparição teria se dado antes da batalha de Ourique, contra os mouros, para lhe confiar o trono daquele reino que iria se formar. Esta tradição foi realçada por cronistas do início do século XVII. O frei Bernardo de Brito publicou um documento apócrifo, segundo o qual o próprio Afonso Henriques redigiu em 1152 o relato desta aparição. Dez testemunhas teriam confirmado as palavras do rei. Cristo teria lhe dito:

Não te apareci, deste modo, para acrescentar tua fé, mas para fortalecer teu coração neste conflito, e fundar os princípios do teu reino sobre pedra firme. Confia Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha cruz.

Acharás tua gente alegre e esforçada para a peleja, e te pedirá que entres na batalha com o título de Rei. Não ponhas dúvida, mas tudo quanto te pedirem lhes concede facilmente. Eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e Impérios, e quero em ti e em teus descendentes fundar para mim um Império; por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas.³³

4. Os “escravos de Guiné” (negros) na expansão da cristandade

Pouco escreveu Nóbrega sobre os escravos negros, mas eles também fazem parte da cristandade em expansão que conquista outros povos. O missionário jesuíta está convencido de que:

A melhor coisa que se podia dar a este colégio (da Bahia) seriam duas dúzias de escravos de Guiné, machos e fêmeas, para fazerem mantimentos em abastança para casa, outros andariam em um barco pescando, e estes podiam vir de mistura com os que El-Rei mandasse para o engenho, porque muitas vezes manda aqui navios carregados deles³⁴.

Capítulo
XII

É fato que a escravidão indígena no Brasil quinhentista era bem maior que a escravidão africana. Mas esta carta, de 1558, já atesta a vinda considerável africanos. Eles também são gentios incorporados à cristandade desde o embarque no navio negreiro. Catequese, pregações e sacramentos também se destinam a eles. Os senhores são exortados a cumprirem suas obrigações espirituais para com os escravos, fossem indígenas ou africanos. Para o padre José de Anchieta, é preciso considerar que Cristo, sendo Deus, fez-se humano; sendo Senhor, fez-se escravo. Os senhores do Brasil não devem ver seus escravos como meros boçais e bestiais que custaram direito, mas ver em cada um deles representada:

[...] a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se fez escravo para salvar este escravo e me serviu como escravo trinta e três anos, por me salvar a mim, que era escravo do diabo, pra que eu também me faça

³³ BRITO, B., Primeira parte da crônica de Cister. f. 126-127; AZZI, R., A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira, p. 17.

³⁴ NÓBREGA, M., Manuel da Nóbrega, p. 252.

agora seu escravo, trabalhando por seu serviço, em salvar-me a mim e a alma de meu escravo³⁵.

A escravidão, portanto, está naturalizada e é lida em chave espiritual: Deus se faz meu escravo para me oferecer a salvação, para que eu me torne escravo Seu, trabalhando para consumir esta salvação em mim e em meu escravo. Toda a vida de Cristo na terra, do nascimento à morte, é um longo cativo. Tornar-se Seu discípulo é ser cativo também, é ser um escravo do bem a caminho do céu.

O mais renomado pregador luso-brasileiro do século XVII, padre Antônio Vieira, também jesuíta, dirige-se aos negros, a quem chama “etíopes”, exortando-os à ação de graças por saírem do mundo pagão, caminho inexorável de perdição eterna, e adentrarem em uma terra cristã onde podem alcançar a salvação.

Capítulo
XII

[...] falo mais particularmente com os pretos [...] deveis dar infinitas graças a Deus [...] por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis.

[...] Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade³⁶.

Novamente afirma-se a crença estrita de que fora da Igreja não há salvação. Por isso, toda a tragédia da escravização, incluindo as humilhações de prisão, traslado e cativo, é algo muito menor comparado à eternidade feliz em lugar da condenação. Não há dúvida de que a incorporação dos gentios africanos à cristandade através da escravidão, também serviu para legitimá-la.

³⁵ ANCHIETA, J., *Sermões: Obras Completas – 7º volume*, p. 48.

³⁶ VIEIRA, A., “Sermão XIV” (1633). *Sermões*, vol. V, parte VI.

Considerações finais

A fundação do Rio de Janeiro está inserida no ideário e na trama dos acontecimentos da expansão da cristandade lusitana. Muita coisa mudou deste o tempo de Nóbrega. Portugal e Brasil não são mais reino e colônia oficialmente católicos, embora sua população ainda seja majoritariamente católica. As populações indígenas daquele tempo foram em grande parte dizimada por doenças contagiosas, como varíola e pneumonia. Uma parte considerável morreu em conflitos armados, outra miscigenou com colonos e afrodescendente, e há ainda remanescentes indígenas que somam em torno de novecentos mil habitantes. Sua língua e seus costumes são vistos hoje como valores a serem preservados. As descolonizações na África e na Ásia ao longo do século vinte, fizeram surgir o direito de autodeterminação dos povos. A sujeição do gentio pela colonização é hoje inaceitável. Os “escravos de Guiné” obtiveram a abolição, e seus descendentes lutam hoje por cidadania e contra a discriminação.

Há também mudanças consideráveis no cristianismo católico. Fora da Igreja não há salvação, é algo muito matizado. Deus oferece a todos a salvação em Cristo, que pode ser alcançada por todos que buscam a verdade, seguem sua consciência e procuram fazer o bem. Muçulmanos e protestantes são vistos pela Igreja Católica de outro modo, tendo por norma não rejeitar nada do que há de justo e santo nas religiões não cristãs, bem como reconhecer com alegria o mistério cristão manifesto nas confissões não católicas. Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio não se fazem mais como no tempo em que Inácio e Nóbrega viveram. Leva-se em conta as circunstâncias e o ensinamento da Igreja no presente.

Apesar de tão notáveis diferenças, o amor a Cristo em Manuel da Nóbrega é profundo, visceral, poderoso e exemplar. Este amor leva hoje, evidentemente, a obras bem diferentes daquelas do seu tempo, quando se fundou São Sebastião do Rio de Janeiro. A sua memória, entretanto, ilumina o presente e nos ajuda a pensar em tudo que se passou para nos tornarmos o que somos hoje.

Referências Bibliográficas

ALEXANDRE VI. Bula Inter caetera divinae, 1493 In: FRÖHLICH, Roland. **Curso básico de história da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 116.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1933.

ANCHIETA, José de. **Sermões: Obras Completas – 7º volume**. São Paulo: Loyola, 1987.

AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRITO, Bernardo de. **Primeira parte da crônica de Cister**. Lisboa, 1602, livro III, cap. 3, f. 126-127.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. Belém, PA, Universidade da Amazônia (s/d). Disponível em: <<https://www.studocu.com/fr-ch/document/universite-de-lausanne/literatura-portuguesa/os-lusiadas-obra-integral/28324540>>. Acesso em: 16 out. 2025.

Capítulo
XII

DzH: DENZIGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

NÓBREGA, Manuel. **Manuel da Nóbrega: obra completa**. Edição comemorativa - 5º centenário de nascimento (1517-2017). Organização de Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

PAPA NICOLAU VI. **Bula romanus pontifex**. Roma, 1455. Disponível em: <<http://verafidei.blogspot.com/2015/10/bula-romanus-pontifex-papa-nicolau-v.html>>.

LOIOLA, Santo Inácio de. Exercícios espirituais. Braga (Portugal): Apostolado da Imprensa, 1999. Disponível em: <<http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/exercicios.pdf>>.

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil. Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. Disponível em: <http://lemad.fffch.usp.br/sites/lemad.fffch.usp.br/files/2018-04/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf>.

VIEIRA, Antônio. “Sermão XIV” (1633). **Sermões**, vol. V. Erechim (RS): Edelbra, 1998. Disponível em: <www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos>

Capítulo XIII

A religiosidade transformadora de padre Cícero Romão Batista¹

Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi²

Introdução

Enveredar por um percurso teológico para conhecer melhor a pessoa e a ação pastoral de padre Cícero Romão Batista não é uma tarefa fácil. São muitas e divergentes as informações sobre quem ele foi, e o que a sua vida ainda significa para muitas pessoas e para a Igreja. Logo, aqui não temos condições para uma abordagem ampla sobre o padre Cícero. O que faremos é uma abordagem, ainda que inicial, de um aspecto de sua vida, a sua religiosidade.

Iniciaremos fazendo um recorte de sua vida, destacando em fases os desafios enfrentados por ele. Torna-se evidente que, diante desses desafios, e de alguns outros, o padre Cícero tenha tido apenas uma certeza: a de ter recebido de Jesus uma missão. Logo, para continuar em frente era preciso muito mais do que acreditar, era preciso coragem, *parresia*; deixar-se conduzir pelo Espírito Santo.

Nesse sentido, ganham relevância as influências religiosas que teve de sua família e das pessoas da região, com destaque para as práticas piedosas e para as devoções populares; das leituras do livro de São Francisco de Sales, das missões de padre Ibiapina e das aulas com o padre Inácio Rolim.

Essas influências não apenas o iluminaram diante dos desafios externos, mas também foram mistagógicas, pois o auxiliaram no caminho, talvez o mais difícil, para dentro de si, para a profundidade do encontro com Deus: aqui seria ele a fazer e a viver a sua experiência

¹ Texto foi publicado na revista Caminhos, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 713-731, set./dez. 2023.

² Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Docente do Departamento de Teologia da mesma Universidade. E-mail: francilaide@puc-rio.br.

de fé. Esta, ao longo de sua vida, foi se encarnando na realidade de um povo e se tornado uma religiosidade capaz de transformar a realidade das pessoas a sua volta.

Como veremos, a sua realidade eclesial era muito complexa, existia um grande empenho para a romanização do Brasil, e de sua parte, exigia-se fidelidade evangélica e uma entrega incondicional ao amor de Deus, além de uma coragem e determinação para fecundar, com um novo sentido, a vida das pessoas.

1. Muitos desafios, uma certeza: a missão dada por Jesus

A pessoa de padre Cícero, sua vida e missão, é muito rica. Ela possui muitas interpretações, além de um conjunto de cartas escritas por ele. Aqui, apenas faremos um recorte do que denominamos de fases para os desafios enfrentados por ele, que nos ajudarão a identificar a origem de sua coragem, ousadia e determinação para o seu enfrentamento.

Capítulo XIII

Como primeira fase, entendemos a perda de seu pai e a incerteza de concluir os seus estudos e, por conseguinte, a sua etapa formativa no seminário. Quando consegue ingressar no seminário, temos a sua segunda fase de seus desafios, o período de sua formação com os padres lazaristas com empenho para a romanização do Brasil. E, depois de ordenado, quando foi para a sua cidade natal, Crato, esperando retornar à Fortaleza para lecionar no seminário da prainha, inicia-se a terceira fase, quando foi surpreendido com um sonho que mudou todos os seus planos e que indicará um novo rumo para a sua vida.

Sabe-se, contado por ele, que em visita a um vilarejo, em 1872, próximo à cidade de Crato, depois de ouvir as confissões foi descansar em uma escolinha perto da igreja e, em sonho, viu o Sagrado Coração de Jesus rodeado pelos 12 apóstolos entrando na sala onde ele se encontrava e, quando Jesus ia começar a falar aos apóstolos, de repente entra na sala uma multidão de retirantes. Depois de Jesus dirigir a palavra àqueles pobres, voltou-se para ele e ordenou: “E você, padre Cícero, tome conta deles”³.

A ordem dada por Jesus conduzirá a sua vida de uma forma tão profunda que, dali por diante, tudo o que ele havia planejado perdeu

³ DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 87-88.

sentido. Mudar-se para esse vilarejo, torna-se um pobre com os demais pobres. Essa atitude significou não apenas uma adesão à pobreza material, mas um abandonar-se por completo à vontade de Deus, em deixar tudo para trás em atenção à palavra de Jesus.

O gesto do jovem padre Cícero nos lembra a orientação que Jesus deu a seus discípulos: “Quem quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz, e siga-me” (Mt 16,24). Ele deixou tudo, renunciou os seus projetos e assumiu a sua cruz, reafirmando o seu discipulado ao lado de Jesus, seu mestre. Deixar tudo para trás e assumir para si a cruz que pertencia aos pobres daquele lugar, que já eram videntes, pois a região sofria com a seca, com a fome, com o desemprego, com a falta de escolas e de perspectivas de melhoras de vida, com os vícios e com as violências. As pessoas estavam entregues à própria sorte, sem auxílio de ninguém, de nenhuma instituição, até da Igreja sofriam a falta de uma assistência religiosa. A chegada de um padre significava a possibilidade de atenção, da saída da exclusão, pelo menos religiosa.

A quarta e longa fase se encontra o maior de todos os desafios vividos pelo padre Cícero, que se tornou explícito, curiosamente, depois de um milagre vivido pela jovem beata Maria de Araújo. Inicia-se, com esse fato, o mais triste e doloroso período de sua vida que se estenderá até a sua morte. As atitudes e as interpretações desse milagre, dispensadas pelo bispo diocesano, Dom Joaquim, geram muitos decretos contra o padre Cícero, até que ficou impossibilitado de exercer o seu ministério. Com a ajuda das correspondências entre o sacerdote e o bispo é possível entender, um pouco melhor, o que aconteceu⁴. Na luta por essa reabilitação, com a idade de 92 anos, cego e muito debilitado, morre em Juazeiro no dia 20 de julho de 1934, sem conseguir o que mais desejava: a reabilitação de suas ordens sacerdotais.

Esse recorte nos diz não apenas que os desafios enfrentados pelo padre Cícero eram difíceis, mas que ele possuía algo que o sustentava, uma força para além de suas habilidades intelectuais, administrativas e humanas, que eram notáveis, porque ele era animado por uma profunda experiência de Deus.

⁴ DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 105-176.

Por conseguinte, tudo que aconteceu lhe forjou por dentro, amadurecendo a sua própria experiência de fé, reafirmando em sua religiosidade o quanto era profunda a sua interioridade com Deus, desde o olhar sobre a realidade e do contato com as pessoas. Isso lhe possibilitou enfrentar os tempos difíceis, pois, como veremos, a Igreja do Brasil foi atingida pelo que acontecia na Europa; ela passava por uma reviravolta que lhe marcaria para sempre.

1.1 O catolicismo popular no nordeste brasileiro

Para se aproximar da experiência religiosa de padre Cícero, será preciso voltar um pouco antes na história que envolve a sua vida. Faz-se necessário conhecer o contexto religioso e eclesial do catolicismo que se fazia presente em sua época. Aqui não faremos uma exposição minuciosa sobre esse contexto, apenas destacaremos alguns aspectos, que acreditamos terem sido importantes para a sua religiosidade e, por conseguinte, para sua ação pastoral.

Capítulo
XIII

Grandes transformações ideológicas marcaram o século XIX em todo o mundo, seus reflexos atingiram a sociedade e a Igreja. As discussões entre o poder civil e religioso, que fortemente marcaram a Europa, também se fizeram presentes no Brasil; as consequências das ideias liberais vindas da Revolução Francesa (1789-1799) causaram uma agitação nos anos de 1820, gerando uma inquietação entre os conservadores e liberais presentes tanto na esfera civil quanto religiosa.

No Brasil, o clero estava dividido. Uma parte defendia os ideais liberais e republicanos, outra o sistema político monárquico e centralizador. Um evento de caráter revolucionário, conhecido como a Revolução de 1817 ou como a Revolução dos Padres, marcou essa discussão⁵. Sabe-se que nessa Revolução, o clero com maior envolvimento era de Olinda, cujo bispo, Dom Azeredo Coutinho, havia fundado o seminário, e nele o conteúdo abordava as realidades brasileiras, o que não era comum para a formação dos padres⁶, cuja estrutura era europeia. Evidencia-se o conflito entre clérigos mais conservadores e hierárquico e o que era considerado de baixo clero, mais popular.

⁵ SIQUEIRA, A. J., Os padres e a teologia da ilustração.

⁶ SOUZA, N., Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império, p. 127-144.

Seguida por uma sequência de eventos, ocorreu a separação constitucional de Estado e Igreja, pela constituição de 1891, estabelecendo a liberdade das instituições⁷. Entretanto, as consequências dos conflitos entre Igreja e Estado geraram o processo de centralização da autoridade de Roma sobre as Igrejas no mundo. Havia uma forte crítica e rejeição à modernidade e às ideias liberais, e a tudo que se distanciava da hierarquia e do monopólio do clero era combatido.

Esse movimento recebeu o nome de romanização⁸, fundamentava-se nas ideias ultramontanas que defendiam as orientações religiosas do Concílio de Trento, uma reação ao pensamento liberal emergente, e cresceu muito no Brasil. O padre lazarista Antônio Ferreira Viçoso foi nomeado bispo de Mariana em 1844 e assumiu a responsabilidade pela romanização do clero brasileiro. Como nos diz Souza, Dom Viçoso, “ultramontano e tridentino, combateu o que considerava abusos da piedade popular, sobretudo as festas que resultavam em licenciosidades e pecados”⁹.

Logo, tudo que envolvia a piedade popular era visto com suspeita. Dom Viçoso influenciou toda a Igreja no Brasil e, de modo especial, a Dom Luís Antônio dos Santos, primeiro bispo da Diocese do Ceará, já desvinculada da Diocese de Olinda.

No Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos dedicou a sua atenção ao seminário. Para isso, convidou padres lazaristas, vindos da França, país onde nasceu o ultramontanismo, para a romanização do clero. Em seguida, os missionários lazaristas foram os responsáveis pela reforma da vida religiosa do povo que vivia em crenças e devoções. Sobre isso, o historiador Hauck nos diz que

ao lado de normas morais rígidas, contrastantes com a soltura dos costumes, os missionários procuravam divulgar devoções mais ligadas ao magistério da Igreja, mas controladas pelos padres, condenando com energia as práticas classificadas como supersticiosas, exigindo a benção do padre para qualquer medalha ou objeto de devoção¹⁰.

⁷ AZZI, R., O Estado leigo e o projeto ultramontano, p. 59-71.

⁸ SOUZA, N., Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império, p. 134.

⁹ SOUZA, N., Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império, p. 134.

¹⁰ HAUCK, J. F., História da Igreja no Brasil, p. 117.

A piedade popular, com expressiva participação de lideranças leigas, tornou-se, cada vez mais, clerical. Foi incorporada a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e o Apostolado da Oração se torna o novo modelo de Associação dos fiéis porque nele havia o incentivo à prática sacramental. O objetivo era “substituir as devoções aos santos, rezas e romarias por uma religiosidade mais centrada nos sacramentos e nas devoções que incentivassem a prática sacramental frequente”¹¹, considerada autêntica expressão de fé.

No Vale do Cariri, a romanização se deparou com o padre Ibiapina que exercia uma forte influência em grande parte do Nordeste brasileiro, e cuja prática pastoral estava muito distante desse movimento. A sua missão se destacou nessa região por causa de seu trabalho social, que, “por meio de mutirão, construía açudes, cemitérios, hospitais, escolas e as conhecidas casas de caridade – uma espécie de assistência social, suprimindo assim a omissão dos governos”¹².

Era de se esperar que, atuando como um missionário itinerante, não seguindo a prática de romanização, o padre Ibiapina fosse perseguido pela estrutura eclesiástica de sua época. Foram várias as tentativas para impedir a ação missionária de padre Ibiapina, até que ocorreu a sua expulsão do Crato em 1872, por Dom Luís Antônio dos Santos, deixando aos cuidados da Diocese as suas obras sociais.

O século XIX foi marcado por essa romanização na formação do clero, na prática religiosa das fiéis e, por causa disso, com a desvalorização da prática popular da experiência de fé com as suas devoções, romarias etc. Logo, atingirá a formação e o exercício ministerial de padre Cícero.

2. Padre Cícero, as influências que marcaram a sua vocação

Foi neste contexto religioso, social e político que, no dia 24 de março de 1844, na cidade de Crato, no Ceará, nasceu Cícero Romão Batista. Seu pai, que se chamava Joaquim Romão Baptista, era comerciante e tinha proximidade com a elite local que se fortaleceu

¹¹ SOUZA N.; ASSUNÇÃO, E. C., Padre Cícero e questão religiosa de Juazeiro, p. 39.

¹² SOUZA N.; ASSUNÇÃO, E. C., Padre Cícero e questão religiosa de Juazeiro, p. 43.

com o grande crescimento comercial na região do Vale do Cariri, na década de 50. A sua mãe, Joaquina Vicência Romana, conhecida por Dona Quinô, era dona de casa. Uma mulher simples e muito religiosa. Ele tinha mais duas irmãs, Maria Angélica Romana e Angélica Vicência Romana, também fazia parte da família Teresa, uma escrava liberta. Teresa, possivelmente, deve ter conseguido a sua liberdade bem antes de 1888, como nos lembra Annette:

o Ceará foi a primeira Província do Brasil a abolir a escravatura, em 25 de março de 1884, mas que, em 30 de janeiro de 1881, um grupo de abolicionistas, incluindo um primo dele, José Marrocos, já tinha assinado o decreto: “um por todos e todos por um: a sociedade libertará escravos por todos os meios ao seu alcance”¹³.

A família de Cícero era uma família comum, não tinha nada de excepcional para a realidade sociopolítica e religiosa. Entretanto, segundo Braga, “o desejo precoce de ser sacerdote [...] era algo tanto compreensível quanto socialmente aceitável, uma vez que pertencia a uma família devota e tinha nascido em um contexto em que o estudo era acessível a meninos de famílias remediadas como a dele”¹⁴. O senhor Joaquim se empenhou para que seu único filho tivesse uma boa educação. Não atrapalhou os seus planos o fato de Cícero, desde pequeno, desejar ser padre. Pelo contrário, ter um filho padre seria uma honra para a família e elevaria o seu *status* social.

Desde muito cedo, Cícero já demonstrava o desejo de ser padre. Ele tinha 12 anos de idade quando recebeu, pela primeira vez, a eucaristia e, inspirado em São Francisco de Sales, fez o voto de castidade, depois de ler o seu livro *Filoteia ou Introdução à vida devota*. A vida do jovem Cícero mudou depois desse livro. Foi o momento de sua hierofania, o instante em que o sagrado, pela primeira vez, manifestou-se a ele. Assim ele narrou: “pela leitura que nesse tempo fiz da vida imaculada de São Francisco de Sales, conservei a minha virgindade e castidade”¹⁵. Esclarece Luitgarde Cavalcanti Barros:

¹³ DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 51.

¹⁴ BRAGA, A. M. C., Padre Cícero, p. 29.

¹⁵ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 399.

Os biógrafos do padre Cícero são unânimes em retratá-lo, nessa fase, como uma criança e um adolescente já tocados pelo fervor religioso do mundo sertanejo de sua época. O ambiente familiar de profundo respeito ao padre Ibiapina, a leitura da vida de santos, a assiduidade à Igreja, a vivência das missões, formam o clima de religiosidade de sua vida. Mas, principalmente a leitura da vida de São Francisco de Sales determinará, como ele próprio deixa escrito em testamento, sua decisão de se dedicar ao sacerdócio. Aos doze anos de idade já fizera voto de castidade¹⁶.

O padre José Antônio Pereira Ibiapina, com as suas missões e pregações, foi outra grande e importante influência para o padre Cícero. O padre Ibiapina, como era chamado, não se destacou pela prática da doutrinação ou pela ministração dos sacramentos, mas pela formação de comunidades. Foi o primeiro a realizar um trabalho de transformação social, tendo como alicerces a união de fé e vida, nos interiores do Nordeste. Em suas pregações, chamava o povo à conversão pessoal e social, quando pedia o fim das atitudes individualistas e egoístas¹⁷.

Capítulo
XIII

Cícero, muito jovem, conheceu pessoalmente o padre Ibiapina, em fevereiro de 1865, na inauguração de uma casa de caridade, na cidade de Missão Velha¹⁸. As missões e as pregações de padre Ibiapina eram admiradas por todos os sertanejos e o jovem Cícero foi profundamente atingido pelo lema oração e trabalho/fé e vida que permeava o apostolado do padre e educador Ibiapina e, não poderia ser diferente, toda essa experiência o inspiraria no futuro como padre, em sua futura prática pastoral.

Nos estudos, Cícero chegou a ser aluno de padre Inácio Rolim, que também exerceu significativa influência em sua vida. O padre Rolim foi um grande e importante educador. Uma das suas marcas é a criação de uma “fazenda/escola” utilizando métodos inovadores. Ele chegou a ser considerado, por D. Pedro II, o “Anchieta do Nordeste”¹⁹. É inegável que o curto período que o jovem Cícero passou estudando com o padre Rolim iria marcá-lo para sempre:

¹⁶ BARROS, L. O. C., Juazeiro do Padre Cícero, p. 107.

¹⁷ RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 80-81.

¹⁸ NETO, L., Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão, p. 27-28.

¹⁹ GOMES, E. S. L., Padre Rolim: o “Anchieta” do Nordeste, p. 157.

De um lado encontramos o Padre Inácio Rolim que impulsionou e inspirou a construção de uma cidade, ao redor de uma árvore, Cajazeiras, a partir do método fazer, do construir; do outro lado teremos o Padre Cícero, seu ex-aluno, que, à sombra de outra frondosa árvore, o Juazeiro, colaborou com a fundação de mais uma cidade, partindo do desenvolvimento sustentável, “uma cidade do saber fazer”. Os dois acreditavam, confiavam na juventude e no povo nordestino e não mediram esforços para que a aprendizagem acontecesse na prática, no concreto da vida²⁰.

Foram dois anos de um aprendizado para além dos bancos da sala de aula, que foram interrompidos por causa da morte de seu pai, quando ele estava com 18 anos. O caminho trilhado para entrar no seminário parecia terminar, mesmo que a vocação estivesse mantida.

Neste momento traumático, Cícero foi surpreendido com um sonho, em que ouvia a voz de seu pai dizendo: “Meu filho, não desista sequer um só minuto do caminho dos livros. Deus dará um jeito”²¹. Depois de contar para a mãe, os dois foram conversar com o seu padrinho de crisma, Antônio Luiz Alves Pequeno, um coronel, filho do amigo de seu pai, e este, depois de ouvir sobre o sonho, decidiu se responsabilizar por sua formação no seminário.

Cícero ingressa no recém-aberto Seminário da Prainha, em Fortaleza, em 1865; era a segunda turma de seminaristas. Quando entrou no seminário estava certo de que a sua vocação era um chamado de Deus, pois sabia que não chegaria nesta casa de formação se não tivesse a ajuda divina.

Entretanto, sua experiência no seminário não foi fácil. Habitado com a religiosidade de sua mãe, com a popularidade das missões de padre Ibiapina, e com a presença dos beatos e das beatas nas atividades religiosas e sociais da região, assim com o modo de ensinar de padre Rolim, foi surpreendido pela formação vinda dos padres lazaristas. Assim, o adolescente [Cícero] que ingressa no seminário da Prainha já chega formado por uma concepção de mundo com uma interpretação dos ritos e da religião já apresentados pelo padre Ibiapina. O que havia entendido sobre o catolicismo com o

²⁰ RONSI, F. Q., Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino, p. 79.

²¹ DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 70.

Pe. Ibiapina dificultou a sua relação com os lazaristas e com o que eles ensinavam. Sua postura não foi acolhida por seus superiores e a sua vocação foi questionada.

Como vimos, anteriormente, os padres Lazaristas tinham a incumbência da romanização da Igreja no Brasil, consideravam o conteúdo europeu a fonte do verdadeiro catolicismo romano em oposição ao catolicismo dito “colonial” ou “lusu-brasileiro”. Era um projeto ultramontano, missão romanizadora do primeiro bispo, Luís Antônio dos Santos, da diocese do Ceará.

Entretanto, Cícero procura se manter fiel a sua origem sertaneja e, ao mesmo tempo, corresponder à realidade do seminário. Ele chegou ao fim de sua formação e, por decisão direta de Dom Luís, bispo de Fortaleza, em 30 de novembro de 1870, foi ordenado sacerdote, aos 26 anos de idade. Esse contexto se estenderá e marcará a sua prática como ministro ordenado. Encontrando-se, por vezes, em uma fronteira por causa de suas influências religiosas e de sua formação no seminário, destaca-se o essencial em sua vida.

2.1 A religiosidade de Padre Cícero

Como vimos, na Europa, a Igreja, no fim do século XIX e início do século XX, estava empenhada no processo de romanização, em um esforço conservador de resgatar um poder – político, ideológico e religioso, especialmente depois da revolução francesa e do iluminismo, para retomar o seu poder e prestígio.

Nesse sentido, havia uma compreensão, por parte do clero brasileiro, sobre a necessidade de um *aggiornamento* da fé e da prática dos católicos no país, que deveriam ser alinhadas às diretrizes tridentinas. Ou seja, reformar um tipo de religiosidade marcada pela piedade e devoção populares.

Não se pode negar que Cícero foi ordenado nesse contexto de romanização do clero brasileiro. Ele é um sacerdote romanizado. Entretanto, a sua primeira formação religiosa foi alicerçada pela religiosidade de seus pais e das pessoas de sua região de origem, por isso, como padre no vilarejo, próximo ao Crato, ele não era um estranho. Logo, a sua ação pastoral estava na fronteira de sua for-

mação romanizada e a herança de uma religiosidade popular. Essa experiência forjou um padre atento, compreensivo, um mediador entre a prática de um catolicismo existente na região, piedoso e devocional, do catolicismo romanizado. O seu ministério se constituiu nessa realidade.

Desse modo, sobre a sua ação pastoral, Azarias exclama: “com que prudência, com que recato e solícitude, verdadeiramente, apostólicas, o padre Cícero exercia o sagrado ministério na direção das consciências! [...] padre Cícero tinha um amor apaixonado da pobreza, que foi, por dilatados anos, a dama eleita de seu coração”²². Assim ele se fez pobre com os pobres, um do povo, confundido com os oprimidos e humilhado, por 62 anos.

Aliado com o seu contexto de origem, padre Cícero foi profundamente marcado pela espiritualidade que encontrou em São Francisco de Sales. É possível perceber que a leitura do livro, dedicado a *Filoteia*, escrito no começo do séc. XVII, que ele fez quando adolescente, o ajudou a abrir-se ao amor a Deus na ajuda aos demais. Podemos dizer que ele entendeu como São Francisco de Sales que

a verdadeira devoção pressupõe o amor de Deus, ou melhor, ela mesma é o mais perfeito amor a Deus. Esse amor chama-se graça, porque adereça a nossa alma e a torna bela aos olhos de Deus. Se nos dá força e vigor para praticar o bem, assume o nome de caridade. E, se nos faz praticar o bem frequente, pronta e cuidadosamente, chamam-se devoção e atinge então ao maior grau de perfeição²³.

E ainda que

as grandes ocasiões de servir a Deus se apresentam raramente, mas as pequenas são constantes; pois bem, quem for fiel no pouco, disse o Senhor, será constituído sobre o muito. Faze, então todas as coisas em nome de Deus e tudo estará bem-feito. Quer comas, quer bebas, quer durmas, quer te recreies, quer cuide de panelas, enquanto cumprires bem teus deveres, ganharás muito diante de Deus. Fazendo todas as coisas porque Deus assim o quer²⁴.

²² SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 62.

²³ SALES, S. F., *Filoteia ou a Introdução à Vida Devota*, p. 21-24.

²⁴ SALES, S. F., *Filoteia ou a Introdução à Vida Devota*, p. 28-30.

São Francisco de Sales foi o seu grande mistagogo. O seu testemunho de vida, a forma como conduz as pessoas ao encontro de Deus, por meio de conselhos aplicáveis à vida cotidiana, revelavam a possibilidade de que todos podem viver e cultivar uma profunda vida interior. Assim como São Francisco de Sales, padre Cícero acreditava na graça de Deus que agia nas pessoas e, por isso, no seu apostolado elas estavam no centro de sua ação, de sua escuta. Azarias destaca duas características de Francisco de Sales que marcaram a espiritualidade de padre Cícero, diz ele que

de São Francisco de Sales (Padre Cícero) teve, até a morte, duas das principais características: a mansidão e a pureza. Não era somente essa mansidão vulgar, que reflete apenas um temperamento fleumático e acomodaticio. Pelo contrário. Era uma mansidão doçura, a mansidão-conquista da vontade. Mansidão obtida à custa de indizíveis esforços para domar o arrebatamento natural. Mansidão amorosa, indulgente [...] O que mais surpreendia era a espontaneidade de suas maneiras, por mais que variassem, de sexo e idade, em redor dele, as figuras humanas. Todos o encontravam à altura dos grandes confessores da fé. Havia ainda dois traços importantes que o identificavam com São Francisco de Sales: eram os dons de consolar, no exercício do amor ao próximo. [...] e as suas palavras, nascidas do coração e embebidas de genuíno Evangelho, iam diretamente ao coração alheio, de cujas amarguras partilhava porque sabia compreendê-las²⁵.

Capítulo
XIII

Seu ministério se manteve voltado às necessidades do povo. Ele estava sempre disponível, atendia a qualquer hora do dia ou da noite, onde quer que o chamassem. Assim o descreve Sobreira: “As primeiras de suas características foi o amor aos pobres, aos perseguidos, aos enfermos, aos pecadores sem nome, de cuja conversão e emenda jamais duvidou porque sempre creu na eficácia da graça divina e do amor desinteressado”²⁶. Por isso, não media esforços para conduzir as pessoas ao encontro com Deus, procurando alimentar a fé e animar a prática religiosa. Ela foi se tornando um padre de todos/as e de cada um/a.

²⁵ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 55.

²⁶ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 41.

Logo, em um contexto religioso, marcado pela romanização do Nordeste, por meio de uma espiritualidade ritualista, moralista e rigidamente acética, influenciada pelo “terror do pecado, da morte iminente e do fogo do inferno”²⁷, o padre Cícero soube aliar a essa prática uma pedagogia acolhedora e amiga, com uma escuta atenta e sempre prestativa. Ele soube manter a fé do povo, notadamente simples e generosa, sustentada pela misericórdia divina. Era inspirado e movido pela espiritualidade que lhe marcara em São Francisco de Sales, pela ação missionária de padre Ibiapina e pela pedagogia transformadora de padre Rolim.

Em vista disso, compreende-se que a procura das pessoas ao padre Cícero não era motivada pelo milagre que aconteceu em 1889, com a jovem beata Maria de Araújo, mas por causa de suas virtudes, por causa de quem ele era e para quem ele conduzia as pessoas, para Deus. Não era apenas a sua fama de santidade que atraía as pessoas, mas a necessidade de orientação para seus negócios, seus relacionamentos familiares e sociais, seus desalentos e indecisões. Procuravam paz. Procuravam uma direção para as suas vidas. Nele enxergavam um homem de Deus, alguém que os ensinava a manterem-se longe da fome, que orientava para a libertação da situação de aprisionamento, para a santidade.

Era um amigo incondicional, um padrinho de todos/as, era alguém que sabiam poder recorrer com confiança. Pessoas doentes procuravam por ele ou a ele eram levadas. Existem vários casos de curas realizadas por ele. Padre Azarias lembra que

uma senhora caiu em profunda depressão, marchando para o desespero. Foi levada à presença de padre Cícero e ele rezou a oração que costumava rezar nessas horas. Depois, pregou para ela: “hoje se celebra, na terra e no céu, a festa da Imaculada Conceição de Nossa Senhora. É um dia em que Deus derrama graças de saúde e salvação para proporcionar alegria a sua Santa Mãe. Sendo assim, em nome de Jesus Cristo e para a maior glória da Santíssima Virgem, você vai ficar boa!”. E traçou o sinal da cruz sobre ela. E a mãe da família voltou para os seus, completamente boa²⁸.

²⁷ COSTA, A. O., A ‘missão abreviada’ do Padre Manuel Couto, p. 111-118.

²⁸ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 111.

Muito devoto de Nossa Senhora, o Padre Cícero escreveu uma oração:

Mãe de Deus e Mãe nossa, Mãe soberana e Mãe das Dores, de hoje para sempre nos entregamos a vós: nossas pessoas, nossos filhos, nossas famílias e tudo quanto é nosso. Tudo isso vos entregamos pelo amor de Jesus Cristo, a quem renovamos esta mesma entrega, que é total e sem reserva, ainda que nos custe a morte. E vos tomamos por nossa Mãe e nossa Mestra aqui na terra, como soberana e dona de cada um de nós. Amém²⁹.

O padre Cícero aprendeu sobre a devoção à Mãe de Deus, Nossa Senhora das Dores, e se tornou devoto, com as pessoas que moravam no vilarejo no qual ele foi morar. Como uma boa mãe, Maria sabia escutar as dores das pessoas, a ela ele confiava as pessoas com seus sofrimentos e esperança. Como veremos a seguir, a sua religiosidade era cristocêntrica e encarnada na realidade da vida das pessoas, logo, a devoção dessas pessoas à Mãe de Deus também seria dele.

2.2 Religiosidade cristocêntrica - Encarnada na realidade

Alinhada às ações extraordinárias de curas, encontra-se um homem atento e que agia com a intenção de transformar a realidade da vida das pessoas. Hoje é possível compreender que a pastoral de padre Cícero era integral, nela não estavam dissociados os aspectos religioso e social. Observamos que, em suas pregações, evita-se a oratória, muito praticada no contexto de romanização, para melhor se comunicar, fazer-se entendido e aconselhar com simplicidade, e quando terminava, sempre dizia:

sejam bons e honestos pelo amor de Deus e de Nossa Senhora das Dores. Quem bebeu não beba mais; quem roubou, não roube mais; quem matou, não mate mais; quem foi desonesto e impuro, não seja mais, porque o Juiz Supremo castiga severamente os que transgridam seus divinos ensinamentos. Sejam fiéis em rezar cada dia o rosário da Mãe das Deus, mesmo andando pelas estradas, mesmo doentes. Não deixem um só dia de rezar. E

²⁹ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 43.

sejam obedientes às autoridades civis e da Santa Igreja Católica, Apostólica, Romana³⁰.

Essa aproximação de padre Cícero com as pessoas não era superficial. Ele, assim como assumiu a sua pobreza, acolheu a sua religiosidade. Era um “padre devoto” e “sacerdote piedoso”³¹, como diz Cava. Era um com o povo aflito, como é possível observar em uma de suas declarações sobre a seca, quando escreveu para Dom Joaquim, em 04 de julho de 1889, em um ano de grande seca: “angustiado com tanta aflição nem sei dizer o que sinto. O tremendo flagelo da fome apresenta-se diante dos meus olhos com todos os seus horrores, só um milagre nos poderá salvar”³².

Era um homem de profunda oração. Rezava o rosário diariamente e pedia as pessoas para que o rezassem. Quanto ficou cego, não podendo rezar o breviário, rezava dois rosários: um de madrugada e outro à noite. Além da liturgia e do breviário, diariamente, acompanhado por outras pessoas, realizava uma leitura espiritual com os livros sagrados ou por autores espirituais³³.

Torna-se, cada vez mais evidente que padre Cícero cultivava uma profunda vida interior de intimidade com Deus. Essa intimidade era refletida em todas as suas ações, todos a sua volta reconheciam a presença de Deus em sua vida. A confissão, por exemplo, que para tantos padres é cansativa e penosa, para ele era, de fato, uma oportunidade que as pessoas tinham para se reconciliarem com Deus e com os semelhantes; a oportunidade para a mudança moral e para a conversão de vida, o lugar do compromisso com o Evangelho na vida diária, razão pela qual, ele não apressava o confessante, mas demorava com ele o tempo necessário para este sair reconciliado e comprometido. Era um transbordar do amor divino e humano³⁴.

A confissão era uma prática muito incentivada pelo movimento de romanização, muitos a utilizavam como meio para “vigiar, controlar e corrigir”. No entanto, para o padre Cícero, como vimos, esse momento era sagrado, integrador. Na confissão, a orientação do pa-

³⁰ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 43.

³¹ CAVA, R. D., Milagre em Joazeiro, p. 37 e 52.

³² DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 75.

³³ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 57.

³⁴ SOBREIRA, A., O patriarca de Juazeiro, p. 47.

dre era destinada à pessoa inteira. Nesse sentido, podemos acreditar que a sua compreensão sobre a ação da graça de Deus na pessoa não estava isolada apenas à dimensão espiritual, mas à transformação da pessoa inteira, como um ser de relações. Para esse momento, não havia restrição de horário, estava sempre disponível.

Acreditamos que a visão do sonho, em ter ouvido de Jesus: “E, você padre Cícero, tome conta deles”, enquanto apontava para os pobres retirantes, tenha ecoado em toda a sua vida. E, por isso, tenha se colocado sob a sua condução, fazendo, desde então, não a sua vontade, mas a vontade de Jesus, até o fim. E foi assim que a sua casa se tornou a casa de todos, não importava de onde vinham, se eram pobres ou ricos, todos encontravam a doce acolhida do padre.

O seu modo de proceder era nutrido por um vínculo paternal com aquele povo, com aquela terra de uma forma muito intensa, era como um pastor com as suas ovelhas, como um agricultor com a sua terra. A atitude de padre Cícero antecipou as palavras do Papa Francisco direcionadas aos missionários e pastores, quando disse:

Capítulo
XIII

com obras e gestos, a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até a humilhação e assume a vida humana, “tocando a carne sofredora de Cristo no povo. Os evangelizadores contraem assim o «cheiro das ovelhas», e estas escutam a sua voz (EG 24).

A religiosidade do padre Cícero encontra raiz em uma espiritualidade cristocêntrica. A origem de sua ação é Jesus Cristo, radicalizada no mandamento do amor: “que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 15, 34), do mesmo modo como Jesus amou. Em Jesus Cristo, o amor tem um rosto: o de quem sofre, de quem está marginalizado e desprezado, de quem está aprisionado por algo ou alguém etc.

Por essa razão, padre Cícero, conduzido pelo Espírito Santo, *conformado* e *transformado* por Ele, dava a forma de amor a tudo que realizava; a exemplo de Jesus, para ele todos/as eram dignos de amor. Por isso, o tinham como um pai, por terem com ele uma relação paternal para além de um confessor, de um conselheiro; era mesmo um pai, daí a origem de o considerarem como ‘meu

padrinho' (pequeno pai), ternura de pai que lhe rendeu o título de “padrinho dos pobres”.

Com a ternura e a unção do Espírito Santo de quem estava conformedo a Cristo, conseguia exortar as pessoas para que deixassem os vícios, que se arrependessem do pecado, que se reconciliassem com Deus e com o seu semelhante. As pessoas, independente da vida que levavam, eram ‘seus próximos’, aquele próximo a quem nos convoca o evangelho, quando nos apresenta o “Bom Samaritano” (Lc 10, 25-37). Cada um/a era seu próximo porque nele havia a generosidade e abertura para se fazer presença na vida de todos/as. Seus conselhos, as suas orientações, o seu zelo religioso e a disponibilidade em atender todas as pessoas, tornavam inegável o surgimento de um novo modelo de pastoral, com as marcas da romanização e, ao mesmo tempo, pela liberdade interior.

Papa Francisco, em uma homilia, quando comentou o quanto os chefes, os anciãos e os escribas haviam ficado admirados com a “coragem e a ousadia” com que Pedro e João pregavam (At 4, 13), deu um destaque para a palavra *parresia*. Para ele

Capítulo
XIII

trata-se de uma palavra muito importante, que se torna o estilo próprio dos pregadores cristãos, citada inclusive no Livro dos Atos dos Apóstolos: ousadia, coragem. Significa tudo isto. Falar claramente. Ela vem da raiz grega de dizer tudo, e também nós muitas vezes usamos esta palavra, precisamente este termo grego, para indicar isto: *parresia*, franqueza, coragem³⁵.

Ousadia, coragem, franqueza – *parresia*! Como no diz o Papa, essas palavras compõem o estilo próprio dos pregadores cristãos. Elas confirmam a experiência de fé de quem as têm como uma atitude de vida, a alegria por serem testemunhas da ressurreição de Jesus, por terem as suas vidas transformadas, por serem cristãos.

O Papa, nessa homilia, também lembrou do versículo: “Lembra-vos dos primeiros dias, travastes uma luta grande e dura: agora não percais a vossa franqueza” (Hb 10, 32-35), e fez um apelo a todos os cristãos: “Recuperai”, recuperai a vossa franqueza, a coragem

³⁵ FRANCISCO, PP. Homilia sobre o Dom do Espírito Santo: ousadia, coragem, *parrésia*.

cristã de seguir em frente. Não se pode ser cristão sem esta ousadia: se não a tiveres, não serás um bom cristão”³⁶.

Diante de tudo o que viveu o padre Cícero, acreditamos que não lhe faltou essa parresia para enfrentar os difíceis momentos de sua vida e continuar seguindo em frente. O seu ministério, cada vez mais, foi se confirmando evangélico, porque, aquele que lhe confiou uma missão, o conduziu e o agraciou com o dom que o tornava corajoso e ousado, destemido. Para Neri Feitosa,

o padre Cícero foi místico e visionário numa linha profética semelhante a de Jeremias. Era homem de Deus, homem de oração, absorvido pela religião e por sua missão religiosa e profética (denunciadora e modificadora no meio do humano), e teve sua vida orientada por Deus³⁷.

Essa *parresia* gera ações transformadoras. Silenciado do púlpito e afastado do altar, não podendo mais confessar, celebrar e pregar, o padre Cícero manteve uma especial atenção para a formação profissional dos jovens e, por isso, os incentivava para que estudassem, chegando a colaborar para que alguns jovens fossem estudar fora da região.

Ao chegar ao vilarejo, havia só a escolha do professor Semeão Correia de Macedo. Naquele tempo, evitava-se a escolha mista e não se dedicava muita atenção ao estudo das meninas. Ele abriu a primeira escola para meninas, entregando-a aos cuidados de dona Noninha³⁸.

Segundo Sobreira, ele mesmo deu aulas para algumas pessoas, logo depois de ir morar no vilarejo³⁹. Em seguida, iniciou as aulas para os adultos, por meio de escolas noturnas. Abriu 12 escolas primárias e escola integrais para a formação dos jovens com capacitação profissionalizante. Em 1916 fundou um dos primeiros orfanatos do interior, o Orfanato Jesus, Maria e José. Em 1932 dou as terras para que o governo criasse o primeiro colégio de formação de profes-

³⁶ FRANCISCO, PP. Homilia sobre o Dom do Espírito Santo: ousadia, coragem, *parresia*.

³⁷ FEITOSA, N., O padre Cícero e a opção pelos pobres, p. 132.

³⁸ FEITOSA, N., O padre Cícero e a opção pelos pobres, p. 100.

³⁹ SOBREIRA, Azarias. O patriarca de Juazeiro, p. 174.

sores rurais, instalado em 1934 com o nome de Escola Normal Rural, a primeira no gênero no Nordeste brasileiro⁴⁰.

Trabalhou muito para retirar as pessoas da miséria. Ele estimulava a agricultura, ensinava e orientava os agricultores até que conseguiram a autonomia na produção de produtos básicos, como: arroz, feijão, milho, cana para rapadura, mandioca etc. e o povoado ficou conhecido como celeiro do Ceará⁴¹. “O padre Cícero não foi nenhum paternalista. [...] Não carregou ninguém às costas: descobriu aptidões e encaminhou na vida”⁴².

Ensinou o povo a ganhar o seu sustento, possibilitando os ofícios como: padeiro, carpinteiro, ferreiro, marceneiro e os mais diversos tipos de artesanatos. Dava instruções sobre saúde, remédios medicinais. E sempre dizia: “cada casa deve ser um santuário, uma oficina e cada quintal, uma horta”⁴³.

O povoado cresceu sob os pilares do trabalho e da oração e se constituiu um refúgio para o pobre nordestino, um oásis de uma multidão de romeiros. Nada foi estranho a sua missão de padre, desde que pudesse oportunizar melhores dias para os mais pobres; padre e político foi para o seu povo.

Como mestre e conselheiro, soube ensinar as pessoas a viverem com sabedoria em sua terra. Marcado pela influência pedagógica de padre Rolim, ele também ensinou a *fazer, fazendo*.

O padre Cícero teve uma vida ativa por toda a sua longevidade. Sua atividade foi caracterizada no sentido em que escreveu ao Prefeito do Crato: “demonstrar e ensinar aos outros”. Ele não fez a agricultura, pecuária, escolas, indústrias etc. para si: ele foi um educador popular, um estimulador, um criador de exemplos para o povo, ele não deu um peixe ao pobre desiludido, ele ensinou a pescar, abrindo um horizonte verde de esperança⁴⁴.

Também foi homem de paz, desarmou os cangaceiros, tornou-se respeitado por todos, pois era considerado um homem de Deus⁴⁵.

⁴⁰ CAVA, R. D., Milagre em Joazeiro, p. 220.

⁴¹ COMBLIN, J., Padre Cícero de Juazeiro, p. 42.

⁴² FEITOSA, N., O padre Cícero e a opção pelos pobres, p. 105).

⁴³ BARRETO, F. M. de S., Padre Cícero, p. 33.

⁴⁴ FEITOSA, N., O padre Cícero e a opção pelos pobres, p. 111.

⁴⁵ BARRETO, F. M. de S., Padre Cícero, p. 8.

Entende-se que a ação pastoral de padre Cícero conseguiu avançar para além da necessidade religiosa e se manteve atento às urgências impostas pela miséria, pela fome, pela ausência de uma educação formal e pela falta de dignidade que aquelas pessoas estavam tão acostumadas a viver.

Também é possível identificar algo de muito específico em sua ação pastoral no que diz respeito à contribuição dos leigos e das leigas na Igreja. Segundo afirma Annette, o Padre Cícero

acreditava e valorizava a ação dos leigos na Igreja e, mesmo que os movimentos tivessem de ter como presidente um sacerdote, segundo as exigências da “romanização”, Cícero não retirava às “rezadoras” e “rezadores”, beatos e beatas, seus papéis de animação nas comunidades. A devoção ao Sagrado Coração de Jesus é o exemplo típico dessa maneira inteligente de o padre juntar “romanização” e “devoções populares” em Juazeiro do Norte e nas famílias dos romeiros: a entronização do Coração de Jesus (devoção importada da França, fruto da romanização) na casa de um recém casal está sempre sob a responsabilidade de um padre, que só pode benzer a imagem, mas a renovação anual dessa consagração é confiada às “rezadoras”, conhecidas no bairro como responsáveis dessa sagrada missão⁴⁶.

Capítulo
XIII

A ação pastoral de padre Cícero é marcadamente evangélica porque se desenvolveu a partir dos ensinamentos do Bom Pastor, Jesus Cristo, cuja ação foi de defender, cuidar, libertar e conduzir as pessoas para a Vida. Ou seja, de uma prática pastoral em função da vida e do crescimento das pessoas.

Por essa razão, ao redor da presença de padre Cícero os romeiros vão se constituindo como comunidade, desenvolve-se o ‘nós’ do compartilhamento do mesmo cuidado e da mesma atenção do padre, pois são todos seus afilhados. Eles souberam enxergar para além dos detalhes, puderam enxergar uma vida entregue a Deus e capaz de Deus.

Nesse sentido, contemplar o modo de agir de padre Cícero, deparar-se com uma experiência de fé profundamente cristocêntrica e encarnada na realidade do povo, que encontrou no Coração aberto de

⁴⁶ DUMOULIN, A., Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja, p. 85.

Jesus uma missão: “E, você padre Cícero, tome conta deles”, e para ela entregou a vida. Enveredar a atenção para os meandros de sua religiosidade significa perceber a profundidade da ação do Espírito Santo que iluminou, com os seus dons, as suas ações, mas que também o animou, fortaleceu, deu-lhe coragem, franqueza e força para *suportar* todos os seus desafios.

Conclusão

A religiosidade de padre Cícero, isto é, a forma como ele evidenciava a profundidade de sua relação com Deus, deixa explícito que esta era cristocêntrica e, assumidamente, encarnada no cotidiano do povo sofrido. Encontra-se, de forma perceptível, essa religiosidade em sua ação pastoral. Não se pode negar que ele foi uma pessoa marcada pelo tempo, por suas influências religiosas, políticas e sociais, mas, no entanto, conseguiu romper com o provável (seguir o que se esperava) para ir além. Padre Cícero se manteve aberto à ação de Deus, ao que não estava na superfície, mas sim no profundo da realidade e, por isso, conseguiu surpreender com o improvável presente no cuidado, na escuta e na solidariedade com o sofrimento dos mais pobres.

Não foram poucos os desafios enfrentados pelo padre, no entanto, nenhum o impediu de ressignificar a forma como ele exercia seu pastoreio. O pedido do Sagrado Coração de Jesus foi o estímulo e o sustento nos momentos difíceis de sua vida. A ação do padre Cícero para com as pessoas não se destinava apenas para a sua dimensão espiritual, ela atingia a pessoa e o seu mundo. Por isso, eram atitudes que provocavam mudanças nas vidas e na realidade cotidiana das pessoas.

Quando aconselhava, quando abria escolas para as crianças, os jovens e os adultos, quando promovia a capacitação profissional das pessoas, quando incentivada o cuidado com a terra, dentre outras iniciativas, estava transformando a vida das pessoas; abrindo novos horizontes, um futuro. A sua atenção dada às pessoas, aos seus clamores, não era superficial, ele assumia a sua dor, era movido por uma profunda compaixão.

A sua resiliência e a determinação em seguir adiante, em se manter fiel ao ministério ordenado, foram sustentados pelo Espírito Santo, por seus dons. Ele não agia por si mesmo, por ambição ou vanglória, mas por uma exigência evangélica à fidelidade a Deus e o amor ao próximo, sem distinção, de forma incondicional; amar amigos e inimigos (Mt 5,44). Essa decisão o situa entre aqueles e aquelas que se distinguem por seus frutos, como pudemos ver em sua prática pastoral, não apenas por suas habilidades intelectuais e a sua capacidade de realizar importantes articulações políticas, sociais e eclesiais.

Confirma-se, mais ainda, que muito precisa ser estudado sobre o padre Cícero. Torna-se inequívoco que é preciso sair da superfície e ir ao mais profundo de sua intimidade com Deus para se aproximar, um pouco mais, do movimento do Espírito Santo – ação pneumatólógica – em sua vida e missão, pois é certo que não podemos duvidar de que o padre Cícero viveu sob a sua inspiração.

Referências bibliográficas

- AZZI, Riolando. **O Estado leigo e o projeto ultramontano**, São Paulo, Paulus, 1994.
- BARRETO, Francisco Murilo de Sá. **Padre Cícero**. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero: A terra da Mãe de Deus**. 3ª ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2024.
- BRAGA, Antônio Mendes Costa. **Padre Cícero: Sociologia de um padre, antropologia de um santo**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2007.
- CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- COMBLIN, José. **Padre Cícero de Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011.
- COSTA, Alberto Osório de. **A ‘missão abreviada’ do Padre Manuel Couto**. Chaves: Ed. Grupo Cultural Aque Flavle, 2002.
- DUMOULIN, Annette. **Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja: revisões históricas e reconciliação**. São Paulo: Paulinas, 2017.
- FEITOSA, Neri. **O padre Cícero e a opção pelos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1984.

FRANCISCO, PP. **Homilia sobre o Dom do Espírito Santo**: ousadia, coragem, parrésia. 18 de abril de 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200418_lafranchezza-dellapredicazione. Acesso em: 23/06/23.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013. (EG)

GOMES, Eunice Simões Lins. **Padre Rolim: o “Anchieta” do Nordeste**. Estudos de Religião, v. 26, n. 42, 151-168, jan./jun. 2012.

HAUCK, João Fagundes. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008.

NETO, Lira. **Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

RONSI, Francilaide de Queiroz. Facetas de uma “santidade pecadora no sertão” nordestino. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antônio Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando. **Um padre e sua fé: Cícero, história e legado**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021.

SALES, São Francisco de. **Filoteia ou a Introdução à Vida Devota**. Petrópolis: Editora Vozes, 8ª ed., 1958.

SIQUEIRA, Antônio Jorge. **Os padres e a teologia da ilustração**: Pernambuco 1817. Recife: Editora Universitária UFPE, 2009.

SOBREIRA, Azarias. **O patriarca de Juazeiro**. Petrópolis: Vozes, 1969.

SOUZA, Ney de. **Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império**. *Atualidade Teológica*, v. 46 (jan-abr. 2013), p. 127-144.

SOUZA, Ney de; ASSUNÇÃO, Elinaldo Cavalcante. **Padre Cícero e questão religiosa de Juazeiro: reconciliação**. E agora? São Paulo: Edições Loyola, 2020.

Capítulo XIV

Espiritualidade presbiteral: uma reflexão sobre seu fundamento teológico

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira¹

Introdução

Aqui se trata da espiritualidade presbiteral e de sua fundamentação teológica. Parte-se da qualificação da espiritualidade presbiteral buscando o que pode ser considerado central na teologia do ministério presbiteral e, por essa mesma razão, o núcleo da espiritualidade presbiteral. Entre os autores que tratam da temática, normalmente duas linhas sobressaem: uma que destaca o aspecto especificamente sacerdotal, correlato especialmente à celebração da Eucaristia; outra, que destaca mais o pastoral, e tem seu ponto central na Caridade Pastoral. Eucaristia e Caridade Pastoral tendem a ser tomadas como referenciais para a compreensão global da espiritualidade presbiteral. A primeira tendência, em geral, reforça a necessidade de profundidade espiritual do presbítero e dá por certo que isso terá consequências imediatas na atuação ministerial. Ela tende a acentuar o que distingue o presbítero dos outros membros do povo de Deus. Seu risco é separá-lo em demasia. A outra tendência acentua a ação ministerial, dando por certo que ela enriquecerá naturalmente a espiritualidade do presbítero. Esta tende a acentuar a proximidade e o que acomuna os vários sujeitos da comunidade eclesial. Seu risco é dissolver a identidade específica.

Aqui se busca um elemento ainda anterior ao que caracteriza genericamente essas linhas e possa ser considerado como capaz de reunir suas acentuações, equilibrando seus eventuais riscos. Busca-se uma razão que permita aceder à identidade profunda e geradora das atitudes espirituais capazes de inspirar a atuação de modo coerente

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/ RJ – Brasil. E-mail: catelan@puc-rio.br.

com a natureza do ministério, como também o cultivo da espiritualidade de modo profundamente harmonizado com o exercício do ministério, como é propugnado pelo segundo Concílio Vaticano.²

Severino Dianich apresenta uma proposta muito bem articulada neste sentido.³ A procura da “razão formal” é por ele conectada com o exercício do ministério e com a espiritualidade, uma vez que, a seu ver, “do princípio formal descende a criteriologia necessária para avaliar também as atitudes espirituais e as escolhas operativas”.⁴ Sua hipótese é que o princípio formal se encontre justamente no princípio histórico, na experiência da necessidade que pôs em atuação o que hoje conhecemos como “sucessão apostólica”. Em outras palavras, a identidade profunda do ministério presbiteral se encontra justamente em ser sua finalidade de garantir a perpetuação, na Igreja, da tradição que a liga vitalmente a Jesus Cristo, à sua consagração e à sua missão. O ministério ordenado tem sua finalidade na vinculação da Igreja à tradição apostólica e, por meio desta, ao Evangelho de Jesus Cristo, que é ele mesmo.⁵ Por isso sua configuração eclesial histórica se acelerou justamente quando estavam desaparecendo os Apóstolos e seus discípulos mais imediatos.

Neste estudo, procura-se explorar o que é proposto no número dedicado ao presbiterado no capítulo III da Constituição Dogmática sobre a Igreja do Vaticano II⁶ – o primeiro texto aprovado pelo Concílio que contém uma abordagem global do ministério presbiteral –, no qual os textos posteriores se espelharão em boa parte, especialmente a *Presbyterorum Ordinis*. Parte-se, aqui, de algumas reflexões a respeito do termo “espiritualidade”, de sua conotação cristã e de sua especificação presbiteral. Em seguida analisam-se duas acepções em que o termo é utilizado. Só em seguida investiga-se a relação com a sucessão apostólica, possível raiz teológica geradora de uma proposta de compreensão e cultivo da espiritualidade presbiteral.

² CONCÍLIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum Ordinis* (PO) 12-14.

³ DIANICH, S., *Teologia del ministero ordinato: una interpretazione ecclesiologica* (1984).

⁴ DIANICH, S., *Teologia del ministero ordinato: una interpretazione ecclesiologica*, p. 152.

⁵ DIANICH, S., *Teologia del ministero ordinato: una interpretazione ecclesiologica*, p. 124.

⁶ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium* (LG) 28.

1. Espiritualidade: a dimensão de profundidade pessoal e o seguimento de Jesus

Espiritualidade deriva de espírito. É o abstrato que se refere a este substantivo concreto.⁷ Diferentemente da cultura grega e de suas derivações ocidentais, a cultura semítica não entendeu espírito como oposto ao que é material. Mas sim ao que é marcado pela caducidade da morte, ao que é caracterizado pela fragilidade e pela mutabilidade. Espírito, para essa cultura, significa princípio de vida, é vida que vivifica: é hálito, sopro vital, respiração. É esperança e força que faz lutar. Representa os anelos mais profundos do coração humano. Significa força de Deus que salva e se comunica a todos os que servem à causa da salvação. O próprio Deus é espírito.

Aqui tomamos esse termo naquilo “que diz respeito a todo ser humano”,⁸ como significando a dimensão de “profundidade pessoal”,⁹ aquela dimensão dos valores que enchem a vida de sentido, beleza e força. Como afirmam Pedro Casaldáliga e José María Vigil: “Quanto mais conscientemente vive e age uma pessoa, quanto mais cultiva seus valores, seu ideal, sua mística, suas opções profundas, sua utopia... mais espiritualidade tem, mais profunda e mais rica é sua profundidade. Sua espiritualidade será o talhe de sua própria humanidade”.¹⁰ Enquanto tal, a espiritualidade é a configuração profunda de uma pessoa a partir dos valores que reconhece e que assume. É a consciência e a liberdade em ato de opção fundamental e de vivência consequente. “Espiritualidade uma questão profundamente humana. A base disso é que o ser humano é espírito. ‘Espírito’ é a dimensão de profundidade do humano. É a interioridade da pessoa, uma interioridade aberta ao outro e ao totalmente Outro”.¹¹

O que especifica a espiritualidade cristã é o seguimento de Jesus,¹² são as relações que ela instaura com Deus, com a Igreja, com o mundo: filiação divina, fraternidade, liberdade e serviço. Suas fontes são os Sacramentos que a constituem, o Evangelho que a orienta,

⁷ CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da Libertação*, p. 23.

⁸ BOFF, C., *Por uma Igreja em subida*, p. 17.

⁹ TILLICH, P., *La dimensión perdida*, Bilbao, 1970.

¹⁰ CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da Libertação*, p. 26.

¹¹ BOFF, C., *Por uma Igreja em subida*, p. 17.

¹² CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da Libertação*, p. 28.

a realidade em que se realiza. Sua meta é a santidade, a comunhão com Deus. Pode-se dizer, então, que a espiritualidade cristã é a vida unificada e doada: é a vida humana realizada no dom de si que é o amor, no seguimento de Jesus.

Há para os cristãos uma referência concreta e fundamental para a espiritualidade, e ela é o próprio Cristo. A busca da comunhão com Deus e com sua vontade, no seguimento de Cristo, é a expressão concreta desse elemento. A espiritualidade cristã se define, portanto, em seu elemento unificante, como busca da santidade, já ideal de Israel (Lv 11,44; 19,2), ideal também do novo Povo de Deus (1Ts 4,3). De fato, como ensina o Concílio, pela santidade, os cristãos promovem no mundo um “modo mais humano de viver”.¹³

Esta é a espiritualidade da Igreja, que, neste sentido, segundo o P. Sanson é uma só.¹⁴ Este “ser em Cristo” ao mesmo tempo em que especifica a espiritualidade cristã, lhe confere uma rica multiplicidade de aspectos.

A meta da santidade como nos ensinou o segundo Concílio Vaticano, é a vocação comum do Povo de Deus¹⁵. Ela é conferida e requerida pelos próprios sacramentos da iniciação cristã. É ela o elemento que serve de base para a espiritualidade cristã. Mas se vive na pluriformidade dos estados de vida, segundo os carismas com que Deus enriquece cada um para o serviço eclesial, nas circunstâncias concretas. Deste modo, o Concílio ajudou na superação de uma mentalidade que concebia a espiritualidade como algo separado da vida concreta, uma dimensão totalmente distinta e que se construía por meio de atos (práticas espirituais).

A santidade se situa no coração da vida. Explicita-se e se cultiva por meio de atos concretos, sim, mas sempre derivados, nascidos da condição sacramental de estar inserido em Cristo (Batismo), configurado com ele em sua missão (Crisma), e participar de seu Corpo (Eucaristia). Nascidos também de uma opção fundamental por Cristo e pelo seu seguimento (ética cristã). São também estruturantes enquanto dinamizam a própria existência e ajudam a ser mais ple-

¹³ LG 40b.

¹⁴ *Spiritualité de la vie active*, Mappur Le Put – Lyon, 1957, p. 14. *Apud* Guilherme BARAÚNA, G. (org.), *A igreja do Vaticano II*, p. 1072.

¹⁵ LG, todo o capítulo V.

na, profunda e radical. Além dessa consequência por si já bastante importante, uma outra se pode inferir: uma vez que a santidade é a vocação comum, mas sua realização efetiva é pluriforme, também a espiritualidade há de ser plural em suas configurações concretas.

O mesmo se pode dizer do sacramento da ordem, no caso dos bispos, presbíteros e diáconos. Primeiramente eles são discípulos, são cristãos. São chamados à santidade como todos os cristãos. Essa sua condição não se anula com a recepção do sacramento da ordem, não obstante a configuração a Cristo Servo, Cabeça e Pastor que lhe confere esse sacramento. A novidade ontológica conferida pelo sacramento da ordem, porém, tem relevância para a existência concreta desses ministros. Afeta seu agir como afeta seu ser. Sua busca da santidade será configurada também por essa novidade sacramental. Também aqui a mediação da consciência e da liberdade são requeridas do mesmo modo como no caso dos sacramentos da iniciação cristã. É preciso conhecer os elementos entranhados no sacramento e decidir-se livremente a configurar a existência pessoal por meio de atos que, ao mesmo tempo, expressem e aprofundem esses valores sacramental-teológicos.

2. Duas acepções de Espiritualidade: estrutural e existencial

Quando tratamos de espiritualidade, é sempre preciso fazer uma distinção entre dois sentidos. Temos tratado da existência de um elemento comum na espiritualidade e da sua natural tendência à realização na variedade de formas e nas existências singulares. Um elemento constante e um elemento variável. Como entender esses dois elementos e como eles se relacionam? Se a ênfase recai sobre o elemento comum, não se correria o risco de que a espiritualidade fosse uniformizante e se constituísse num obstáculo à dinâmica altamente singular da interioridade irrepetível de cada pessoa? Por outro lado, em se afirmando unilateralmente a variedade de formas na espiritualidade não se cairia em um relativismo tão ao gosto de tendências espiritualistas em voga atualmente?

Estes questionamentos nos fazem distinguir entre um elemento que podemos chamar de estrutural ou teológico da espiritualidade e outro que podemos chamar de existencial.¹⁶ O primeiro faz referência aos valores que são conferidos pela condição sacramental-ecclesial a cada cristão. O segundo, por sua vez, se refere ao modo de viver concretamente, assumindo e expressando esses valores de forma pessoal.

É evidente que a dimensão em que se decide, por assim dizer, a espiritualidade como busca da santidade é a existencial. Com todas as práticas destinadas a cultivar a espiritualidade é essa a dimensão que se procura dinamizar. Neste sentido é o elemento que predomina. Porém, situando-se ao nível das ações concretas, ele tem necessidade da direção que só os elementos teológicos, a que chamamos estruturais, lhe podem fornecer. Esses elementos são os que podem configurar e plasmar, por assim dizer, a espiritualidade em sua dimensão existencial.

Nossa reflexão, como já deixamos claro, girando em torno da espiritualidade presbiteral, quer se constituir como uma meditação teológica. Lida, portanto, com os elementos estruturais. Mas sua finalidade última não é outra senão incentivar a espiritualidade presbiteral em sua segunda acepção, por meio da maior clareza que a teologia lhe pode conferir, uma vez que os elementos teológicos da condição presbiteral na Igreja precisam estar suficientemente claros para que possam efetivamente ser apropriados pessoalmente e se efetivarem, configurando a existência de cada presbítero.

3. A Sucessão Apostólica: elemento qualificante e princípio fundamental

Tomemos como referência para continuar este estudo, então, o texto conciliar que pode se constituir em um verdadeiro ponto de partida para estudar os elementos estruturantes da espiritualidade dos ministros ordenados e sobre os quais calcar a compreensão do fundamento da espiritualidade presbiteral. Eis o texto:

“Cristo, a quem o Pai santificou e enviou ao mundo (Jo 10,36), fez os Bispos participantes de sua consagração e missão, através dos

¹⁶ Para essas reflexões, VILLAR, J. R., *Teología de la Iglesia Particular*, p. 193-197.

Apóstolos, de quem são sucessores. Os Bispos passaram legitimamente o múnus de seu ministério, em grau diverso, a pessoas diversas na Igreja. Assim o ministério eclesiástico, divinamente instituído, é exercido em diversas ordens pelos que desde a antiguidade são chamados Bispos, Presbíteros e Diáconos. Embora os Presbíteros não possuam o ápice do pontificado e no exercício do seu poder dependam dos Bispos, estão, contudo, com eles unidos na dignidade sacerdotal. Em virtude do Sacramento da Ordem, segundo a imagem de Cristo, sumo e eterno Sacerdote (Hb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), eles são consagrados para pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino, de maneira que são verdadeiros sacerdotes do Novo Testamento”.¹⁷

Estudaremos apenas a parte constituída pelas três primeiras frases desse texto. Mas o citamos integralmente pela importância de que o ministério presbiteral seja aí apresentado em suas relações fundamentais: com Cristo e por meio dele com o Pai: pela missão; com os bispos e com os outros presbíteros: pela dignidade sacerdotal; com os diáconos: pelo ministério; com toda a Igreja: pelo exercício do tríptico múnus. O presbiterado não é apresentado em si, mas em suas relações.

3.1. A origem do ministério ordenado: consagração e missão de Cristo

A origem do ministério é aí apresentada a partir do esquema Pai – Cristo – Apóstolos – Bispos (Presbíteros e Diáconos). Os diferentes graus do ministério são ligados à missão dos bispos. O essencial é a santificação em vista da missão, o Concílio fundamenta essa perspectiva pela citação de Jo 10,36: a teologia da missão é o elemento determinante, dele deriva a consagração.¹⁸ Fica claro que se entende que é através dos Apóstolos que os ministros da Igreja participam da missão do Filho de Deus feito homem.

¹⁷ LG 28.

¹⁸ Sobre este ponto, Philips comenta: “A ‘instituição’ sempre tem por base a ‘santificação’” (PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II, p. 428), e afirma que esta idéia se inspira em Santo Inácio de Antioquia: “O Bispo deve ser recebido como o Senhor, pois ele é enviado pelo Pai Eterno para gerar a família divina na terra” (Ef 6,1).

Os ministérios ordenados se definem, neste importante texto, por sua participação na consagração e na missão do próprio Cristo.¹⁹ Através dos Bispos os Presbíteros participam da consagração e da missão dos Apóstolos, que foram consagrados e enviados pelo próprio Cristo. A teologia da missão, especialmente no desenvolvimento que encontra no Quarto Evangelho, é o fundamento bíblico do ministério ordenado na Igreja. A consistência teológica do presbiterado, bem como a fundamentação última e definitiva de sua espiritualidade se entendem a partir dessa radical referência cristológica.

Consagração e missão são dois importantes termos do vocabulário cristológico e eclesiológico do Novo Testamento. Eles são preferidos pelo Concílio aos tradicionais “*potestas ordinis*” e “*potestas iurisdictionis*”, a respeito dos quais, apesar de gozarem de recepção teológica consistente,²⁰ tantas discussões sem satisfatória solução tinham ocorrido antes e durante o Concílio. O ministério é um dom, não uma delegação.²¹ O ministério é um dom, não uma delegação.²² Os ministérios são estabelecidos por Deus (1Cor 12,28); são concedidos por Cristo (Ef 4,11). Aí a noção católica da sacramentalidade dos ministérios ordenados se apóia.

De fato, o Quarto Evangelho apresenta Jesus como aquele que foi consagrado pelo Pai e enviado ao mundo (Jo 10,36), justamente na referência bíblica que o Concílio escolhe e utiliza nesse contexto.²³ Para João, a consagração está claramente a serviço de seu envio e de sua missão. A razão última é o próprio amor do Pai pelo mundo: “Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que

¹⁹ Ilustrativo ter presente o interessante ensaio: CODA, P., Fundamento cristológico do Sacerdócio, p. 137-158.

²⁰ VILLEMEN, L., Pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction, histoire théologique de leur distinction (2003).

²¹ Philips comenta assim esse elemento: “A vocação ao ministério na Igreja foi precedida pela vocação à Igreja e ao sacerdócio comum. O sacramento da Ordem não é uma intensificação do alistamento na Igreja, mas a imposição de uma tarefa especial em benefício da comunidade, por uma delegação de missão e poder que vem diretamente de Cristo” (PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II, p. 428).

²² Philips comenta assim esse elemento: “A vocação ao ministério na Igreja foi precedida pela vocação à Igreja e ao sacerdócio comum. O sacramento da Ordem não é uma intensificação do alistamento na Igreja, mas a imposição de uma tarefa especial em benefício da comunidade, por uma delegação de missão e poder que vem diretamente de Cristo” (PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II, p. 428).

²³ Também nos Evangelhos sinóticos a apresentação de Cristo como Enviado é muito freqüente (Mc 2,17; 12,2-8; Mt 5,17; 9,13; 20,28; Lc 4,17-21; 19,10).

todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). E aí a missão do Filho é apresentada como entrega divina.

De entrega fala também Jo 3,34: “O Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão”. Motivada, também essa entrega, pelo amor do Pai. Aqui amor pelo Filho. E o que ele entrega nas mãos do Filho, por meio da palavra, é a possibilidade de entrar na vida eterna pela fé (Jo 3,36). Ele, o enviado de Deus, “fala as palavras de Deus” e “dá o Espírito sem medida” (Jo 3,34). Assim, o Pai entrega ao Filho sua palavra purificadora (Jo 15,3) e geradora da comunhão divino-humana (1Jo 1,3). E entrega também o Espírito de amor (Jo 3,34-35) que permite o conhecimento em plenitude das palavras que o Filho transmite, porque as recorda (Jo 14,26) e porque conduz à verdade plena, que se encontra nas palavras do Filho (Jo 16,13-15).

Essa entrega é desenvolvida passiológicamente no Quarto Evangelho. A cruz, como glorificação do Filho pelo Pai e glorificação do Pai pelo Filho, na continuidade da encarnação (Jo 2,14), está claramente no centro da missão do Filho (Jo 12,28-29; 13,31-32; especialmente 17,1). A hora da cruz é a hora do Filho (Jo 2,4b; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). Dessa entrega o Filho participa livremente, manifestando também sua adesão total ao plano amoroso do Pai, nisso consiste sua autoridade: “Ninguém a tira (a minha vida) de mim, mas eu a dou livremente. Tenho o poder de entrega-la e o poder de retoma-la” (Jo 10,18). É um poder de doar-se, de servir radicalmente, esvaziando-se totalmente na obra divina por excelência que é a salvação. “Por isso o Pai me ama, porque dou minha vida” (Jo 10,17).

No processo dessa entrega, que coincide com toda a sua vida de Verbo encarnado e que culmina na cruz, o Filho tem consciência de que age segundo a vontade do Pai e, por isso esvasia-se da própria vontade e faz dela oblação amorosa e total: “Esse é o mandamento que recebi do meu Pai” (Jo 10,18); “É preciso que o mundo saiba que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou” (Jo 14,31); “Guardai os mandamentos do meu Pai e permaneço no seu amor” (Jo 15,10). E, mais claramente: “Não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 5,30b). Nessa fidelidade, vai até ao esvaziamento total de si, dando em consumação seu respiro (Jo 19,30) e, até depois da morte, o sangue e a água (Jo 19,34) de seu corpo.

A missão de Jesus é total referência ao Pai: “É preciso que o mundo saiba que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou” (Jo 14,31). O modo como assume e leva a termo sua missão manifesta que a vive como dom total de si. “Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou” (Jo 7,16); “Minha palavra não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24); “Meu Pai, que me deu tudo, é maior que todos” (Jo 10,29); “As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo” (Jo 14,10b); “Tudo o que ouvi de meu Pai eu vos dei a conhecer” (Jo 15,10); “Agora reconheceram que tudo quanto me deste vem de ti, porque as palavras que me deste eu as dei a eles” (Jo 17,7-8). Também a respeito das obras conexas a sua missão, afirma: “Se não faço as obras de meu Pai, não acrediteis em mim” (Jo 10,37; cf. 10,38); “O Pai que permanece em mim, realiza as suas obras” (Jo 14,10).

Pode-se, mesmo, dizer, em eco ao desenvolvimento eclesial da teologia trinitária, que nesta total referência do Filho ao Pai, que se manifesta o seu ser um com o Pai (“Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti”; Jo 17,21) e que a Palavra que ele diz é ele mesmo, sua missão é ele próprio: “Quem crê em mim não é em mim que crê, mas naquele que me enviou, quem me vê, vê aquele que me enviou” (Jo 12, 44); “Se me conheceis, também conhecereis meu Pai. Desde agora o conheceis e o vistes” (Jo 14,7); e, de modo muito denso no diálogo com Filipe em que responde ao pedido de mostrar o Pai com uma pergunta que é como que uma reprovação da incapacidade de crer: “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe?”, acrescenta: “quem me vê, vê o Pai” e conclui: “Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim?” (Jo 14,8-10). Ainda “Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e este reconheceram que tu me enviaste” (Jo 17,25).

3.2. A transmissão da missão de Jesus para os Apóstolos

É perceptível a existência de uma transmissão de estrutura da missão de Jesus para os Apóstolos. As menções à missão dos Apóstolos, realizada por ele, é abundantemente testemunhada pelo Quarto Evangelho: Jo 13,20; 17,18; 20,21. A primeira ocorrência se dá

no contexto do lava-pés (Jo 13,2-20), relato que apresenta a paixão e morte de Jesus em chave de serviço salvífico: a sua missão. No Antigo Testamento, os grandes enviados de Deus, portadores de suas palavras e realizadores de ações, que manifestam e tornam presente o desígnio salvífico de Deus em favor de seu povo, são, por isso e neste sentido, muitas vezes designados ou se auto-designam como servos de Deus.²⁴ É clássica a figura do Servo de Iahweh: entre ele e Deus existe profunda intimidade, que se manifesta no cumprimento do desígnio salvífico em favor de Israel e de todas as nações ao preço de seu total desgaste e de sua completa entrega no cumprimento da missão.²⁵

Na tradição sinótica é abundante também a designação de Jesus com esse título (cf., a título de exemplo, Mt 12,15-21) e ele mesmo assim se define: “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate por muitos” (Mt 20,28), apresentando nesta perspectiva os eventos pascais de sua morte e ressurreição, centrais em sua missão. As referências diretas e indiretas ao Servo de Iahweh, ligadas ao tema do Filho do Homem são bem mais numerosas.²⁶ É sua entrega que cumpre a palavra que o Pai lhe incumbiu de transmitir e é ela em todo o seu decurso e em sua suprema realização que purifica (consagra) os Apóstolos (“Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir”; Jo 15,3).

Esta cena se encerra com um envio que associa claramente a missão apostólica à sua missão: “Em verdade, em verdade eu vos digo: quem recebe aquele que eu enviar, a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Jo 13,20). Neste caso, o envio é enfocado a partir daqueles que receberão o serviço apostólico que é, fundamentalmente, o anúncio da Palavra, como a missão de Jesus consiste em transmitir a palavra do Pai. Esse serviço é que efetua o verdadeiro lava-pés, a purificação que os torna dignos de se sentarem à mesa do Reino.

²⁴ Assim, Abraão (Gn 26,24; Sl 105,6); Moisés (Ex 14,31; Nm 12,7; Dt 34,5; Js 1,1.2.7; 9,24; 11,15; 1Rs 8,53; 2Rs 21,8; Ml 3,22; Sl 105,26; Ne 1,7.8; 9,14); Josué (Js 24,29; Jz 2,8); Davi (2Sm 3,18; 7,5.8; 1Rs 3,6; 8,66; 11,13; 14,8; 2Rs 20,6; Is 37,35; Jr 33,21-22; Sl 18,1; 36,1; 78,70); Elias (2Rs 9,36; 10,10); Isaías (Is 20,3); Zorobabel (2Rs 9,36; 10,10); os Profetas (2Rs 9,7; Jr 7,25; Am 3,7); o Povo de Israel (Is 41,8; 42,19; 43,10; 44,1.2.21; 45,4; 48,20).

²⁵ Os cantos do Servo: Is 42,1-9; 49,1-9a; 50,4-11; 52,13-53,12;

²⁶ Nos três anúncios da paixão: Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19; Lc 9,22; 9,44; 18,31-33. Nas palavras da última ceia: 1Cor 11,24; Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20. Ainda em outras situações: Mc 1,11 (e paralelos); 10,45. E, para mencionar apenas uma das referências dos outros escritos do NT: 1Pd 2,22-25.

Na segunda ocorrência da menção à transmissão da missão de Jesus fica ainda mais evidente que é na Paixão que se dá a consagração apostólica em vista da missão: “Santifica-os na verdade; tua palavra é a verdade. Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. E, por eles, a mim mesmo me santifico para que sejam santificados na verdade” (Jo 17,17-19). Aqui a consagração e a missão são intimamente associadas novamente. E o definitivo envio se dará, para o Quarto Evangelho, no dia mesmo da ressurreição: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio”, juntamente com o sopro que infunde o Espírito como dom e poder de reconciliação (Jo 20,21-23). Precisamente depois que se fez efetiva a entrega santificadora de Jesus por eles.

Os sinóticos também registram essa relação de envio dos apóstolos por parte de Cristo. Uma vez durante o ministério de Jesus na Galiléia (Mc 3,14-15; Mt 10,40; Lc 6,17ss) e outra vez, de modo definitivo, após a ressurreição (Mc 16,15-16; Mt 28,18-20). Serão qualificados como testemunhas pelo envio do Espírito Santo em Pentecostes (At 1,8; também Lc 24,48). Segundo o Yves Congar é este o papel de pentecostes.²⁷

Ao associar a si os Apóstolos, tanto em sua consagração quanto em sua missão, Jesus os faz partícipes desse seu entregar-se, desse seu esvaziar-se de si e ser todo em referência ao Pai e a seu amoroso plano de vida e salvação. Ao final da cena paradigmática de sua entrega, o lava-pés, que é onde se manifesta mais detalhadamente, no Quarto Evangelho, o sentido de seu dom, ele diz: “Compreendeis o que vos fiz? Vós me chamais Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (Jo 13,12b-15); “Se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis” (Jo 13,17). É por referência a isso que serão também os apóstolos chamados servos.²⁸

²⁷ Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Crist, *Apud* CONGAR, Y., *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, p. 129-179.

²⁸ Por exemplo: Paulo: Rm 1,1 e Tt 1,1; Epafra: Cl 4,12; os evangelizadores: 1Cor 3,5; o líder da comunidade: 2Tm 2,24.

O paralelismo existente entre sua missão e a missão que ele comunica aos seus não pode deixar de ser notado: “O Filho, por si mesmo nada pode fazer... Por mim mesmo nada posso fazer” (Jo 5,19.30); “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5). (Encontramos um claro eco dessa raiz da consciência apostólica na tradição paulina, no modo como Paulo fala da relação de desproporção que há entre sua pessoa e o seu ministério: “Tudo posso naquele que me dá força”, Fl 4,13, bem como quando fala da manifestação da força de Deus em sua fraqueza; 2Cor 12,9-10).

A transmissão da missão de Jesus aos Apóstolos implica, então, uma participação no seu entregar-se a Deus e a ele referir-se totalmente: “Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estiver estejam comigo, para que contemplem a minha glória que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo... a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (Jo 17,24.26b). Com relação a seu mandamento, é claro que pretende seja sua entrega continuada na entrega dos seus: “Este é meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei. Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida por seus amigos. Vós sois meus amigos se fizerdes o que vos mando” (Jo 15,12-14).

Capítulo
XIV

E também isso mesmo se percebe na homologia entre o modo de o mundo reagir à missão de Jesus e à missão dos Apóstolos: “Lembra-vos da palavra que eu vos disse: o servo não é maior que seu senhor. Se eles me perseguiram, também vos perseguirão; se guardaram minha palavra, também guardarão a vossa. Mas tudo isso eles farão conta vós por causa do meu nome, porque não conhecem quem me enviou” (Jo 15, 20-21).

Voltemos ao texto conciliar, que nos afirma que a missão de Cristo se perpetua na Igreja por meio do ministério eclesial. E que, pela sucessão apostólica, a missão de Cristo continua operante na Igreja e através dela. A sucessão apostólica é, portanto, o elemento teológico determinante para a teologia do ministério ordenado. Ela é o âmbito em que ocorre essa vinculação ao ministério de Cristo. Nela consiste, em suas bases mais profundas, a dimensão eclesial do ministério ordenado. Conseqüentemente, exerce papel determinante na espiritualidade presbiteral.

3.3. A transmissão da missão dos Apóstolos

No caso da transmissão da missão de Cristo para os Apóstolos, vimos, acompanhando principalmente a tradição joanina, que se pode encontrar sólido fundamento. Será que se verifica o mesmo para o caso dos Bispos, Presbíteros e Diáconos, como relação à missão apostólica?

Primeiramente, não se pode ignorar que a sucessão não é um fenômeno simples²⁹ e nem seu estudo, a partir dos textos do Novo Testamento, pode ser considerado uma tarefa simples. A nomenclatura ministerial é diferenciada nas diversas tradições testemunhadas e corresponde a práticas distintas, especialmente diferenciam-se as comunidades de origem judaica das de origem helênica. Mesmo onde há idêntica nomenclatura não se pode supor sem mais que ela corresponda a idênticas funções e práticas. Além disso, trata-se de um processo que se estende por várias décadas, provavelmente, até que se possa detectar o que pode ser considerado como o fenômeno a que se alude com o conceito teológico de “sucessão apostólica”.³⁰

Por sucessão apostólica se entende a guarda e a transmissão da missão que foi confiada aos Apóstolos (“que os homens nos considerem como servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus”; 1Cor 4,1), por parte de ministros que recebem o mesmo carisma apostólico através da imposição das mãos (1Tm 4,14; 2Tm 1,6), e que os configura como ministros ordenados, por meio de um carisma que é assim transmitido e que os coloca em uma posição especial com relação a Cristo e a sua Igreja.³¹ O Novo Testamento atesta a imposição das mãos para transmissão de poderes em vários casos (At 13,1-3; 6,1-6; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6). As atribuições dos presbíteros e

²⁹ A respeito da complexidade da noção, pode-se ver, em rápida e bem documentada síntese (“O ministério ordenado na sucessão apostólica”): TABORDA, Francisco. A Igreja e seus ministros, p. 170-180.

³⁰ Sobre isto, conferir as observações de RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 65-69. Também ALMEIDA, A. J., O ministério dos Presbíteros-Escopos na Igreja do Novo Testamento, p. 113-123.

³¹ Os textos que apresentam a imposição das mãos na designação de ministros já foram considerados como “protoprotoicismo” (Frühkatholizismus). Mas estudos dessa prática no Antigo Testamento (Moisés sobre Josué: Dt 34,9 e Nm 27,15ss; na investidura dos setenta anciãos: Nm 11,16ss; do povo sobre os levitas: Nm 13,10), no judaísmo palestinese (onde era praticada nas ordenações dos Rabbis e dos Escribas), no judaísmo da diáspora (nas ordenações rabínicas) comprovam que há uma ligação entre a prática cristã e a judaica sobre esse aspecto. BENOIT, P., L’Ordination dans le judaïsme et dans le nouveau Testament selon E. Lohse (1961).

dos episcopos mencionados nos Atos (14,23; 20,17.28); as funções de Timóteo e de Tito que, pelos encargos que lhes são confiados, são doutores, presidem comunidades, responsabilizam-se pelo culto litúrgico (por exemplo: 1Tm 1,3; 4,12.16; 5,1-2.7; Tt 1,13s; 2,1ss), impõem as mãos e delegam outros ministros para a presidência de comunidades (1Tm 5,22; Tt 1,5). Participam, de algum modo, portanto, das funções apostólicas.

De algum modo, porque há elementos transferíveis e elementos intransferíveis na missão apostólica, uma vez que há elementos irrepetíveis, que se limitam aos Apóstolos. Eles são, basicamente, o ter visto o Senhor e o ser sua testemunha. Isto constitui o que Ratzinger chama de “a índole da origem”.³²

“Trata-se, enfim, da continuação da missão confiada aos Apóstolos, para apascentar o rebanho de Deus, ou seja, trata-se, conseqüentemente, da recepção do ministério pastoral de Jesus Cristo [...] Por sua natureza espiritual, o ministério dos presbíteros e dos episcopos é idêntico ao dos Apóstolos”.³³ O que é transmissível, portanto, é a interpretação autêntica das Escrituras (At 2,17; 2,25-26; 2,34-35; etc.); a tarefa missionária e querigmática (At 2,14; 2,22-24; 3,12-13; 1Cor 15,1-2, etc.); a formação à vida comunitária (At 2,42); o encargo de batizar (Mt 28,19) e de presidir o culto (Lc 22,19; 1Cor 10, 23-26); e o encargo de governar a comunidade (At 5,1-11; 4,32; 1Cor 6,1-2, etc.).³⁴

Tomaremos como referenciais dois textos bíblicos,³⁵ um da tradição paulina e outro da tradição petrina, que testemunham como era compreendida a questão na fase de transição para o período pós-apostólico, fase em que a sucessão encontra sua forma essencial.³⁶

O primeiro é tirado da perícopa que é como que um testamento apostólico de Paulo, o discurso aos Presbíteros-Episcopos de Éfeso: “Sede solícitos por vós mesmos e por todo o rebanho, sobre o

³² ALMEIDA, A. J., O ministério dos Presbíteros-Episcopos na Igreja do Novo Testamento, p. 84 e RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 68.

³³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 67-68.

³⁴ ALMEIDA, A. J., O ministério dos Presbíteros-Episcopos na Igreja do Novo Testamento, p. 83-84.

³⁵ Seguimos os dois textos apresentados por RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 67-69.

³⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 67.

qual o Espírito Santo vos constituiu episcopos, para apascentardes a Igreja de Deus que ele adquiriu com seu próprio sangue” (At 20,28). Os sucessores são denominados por dois termos cuja correspondente funcional não é diferenciada: “presbíteros” (20,17) e “episcopos” (20,28). Afirma-se que o que os constituiu como tais foi o Espírito, como no caso dos Apóstolos (Jo 20,22b), e esse dom espiritual os equipara seu ministério ao deles. E indica sumariamente a missão a que essa consagração se destina: “apascentar a Igreja”; receber e dar continuidade ao ministério pastoral de Jesus, que fora antes transmitido aos Apóstolos.

Assim como o pastoreio de Jesus se cumpre em sua doação total pelos seus, nisso consistirá também o pastoreio: dar a vida transmitindo a “doutrina” de Jesus, que continua na “doutrina dos apóstolos” (At 2,42), e dar a vida, testemunhando concretamente essa doutrina, assim como Jesus, no amor total. A missão dos sucessores, portanto, se cumpre na transmissão das “palavras saudáveis” (“*uguiainónton lógon*”) (2Tm 1,13), expressão que se repete, com algumas variações, nas cartas pastorais.³⁷

O segundo texto fundamental, e dele apontamos apenas o aspecto que ora se faz decisivo, é 1Pd 5,1-4. O início desse texto contém um importante elemento: “Aos presbíteros que estão entre vós, exorto eu, que sou presbítero como eles e testemunha dos sofrimentos de Cristo”. Ao se apresentar como co-presbítero o Apóstolo opera uma identificação teológica do ministério apostólico com o ministério dos presbíteros, como que uma transferência da teologia do apostolado para a função presbiteral.³⁸

Além dessa indicação preciosa, também encontramos aqui algumas indicações que manifestam o modo como a sucessão apostólica precisa ser vivida. Temos aí como que um pequeno compêndio das atitudes em que se traduz o conteúdo teológico da sucessão apostólica. Nele se encontra uma máxima que é como que o programa bíblico de vida para o sucessor dos apóstolos: “Apascentai o rebanho de Deus” (1Pd 5,1). A imagem presente é a do Pastor, que o próprio

³⁷ Era esta uma questão vital para a Igreja que ia se expandindo. Há referências ao tema em 1Tm 1,9-10 e em Tt 1,13. A decisão de deixar Timóteo em Éfeso está ligada com isto (1Tm 1,3-4). A conclusão dessa carta repete a expressão (1Tm 6,20-21).

³⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 68.

Jesus utilizou para dar a entender sua missão, apresentando-se como o Bom Pastor (Jo 10, 1-18). Nesse mesmo texto petrino ele é chamado de Arqui-pastor (1Pd 5,4). Há, portanto, um jogo de linguagem que une o Apóstolo aos presbíteros pela auto-designação “co-presbítero”; e uma que une Jesus aos presbíteros pelo título “pastor” e pelo exercício do pastoreio (“apascentai”).

É muito rica a imagem que se depreende dessa perícopre. Aí se encontra como que um pequeno tratado daquilo que o Concílio Vaticano II chamou de “Caridade Pastoral”,³⁹ e que propõe como fonte da “unidade de vida” que os Presbíteros temos que saber estabelecer entre as ações externas e a “vida interior”: “Desempenhando assim o papel de Bom Pastor, [os presbíteros] encontrarão no próprio exercício da caridade pastoral o vínculo da perfeição sacerdotal, que levará sua vida e ação a uma unidade”.⁴⁰

3.4. A natureza sacramental da sucessão na missão

A natureza sacramental dessa sucessão se estabelece pelo vínculo essencial que tem com a missão do próprio Jesus.⁴¹ “A este ministério, no qual somos totalmente de um outro, e a este doar, pelo qual transmitimos o que não provém de nós próprios, a Igreja dá o nome de sacramento, quando dizemos que a ordenação sacerdotal é um sacramento, queremos precisamente significar que este ministro não age por suas próprias potencialidades e qualidades, ele não ocupa este ministério como simples funcionário ou graças a uma particular aptidão ou especial pendor, ou simplesmente porque busca um digno sustento. Aqui não se trata de um *job* com o qual alguém garante sua subsistência graças às suas próprias capacidades, para, em seguida, talvez ascender a uma situação melhor. No sacramento o ministro dá o que não ele próprio não é capaz de dar; ele faz o que não provém dele mesmo; ele é portador de uma missão, sendo depositário de algo que outro lhe cofiou”.⁴² E, sinteticamente: “Esta ligação com o Senhor, que

³⁹ PO 14b.

⁴⁰ PO 14.

⁴¹ DE LA SUOUJEOLE, M.-D., A sacramentalidade do Episcopado: pensar o Sacramento da Ordem a partir do Episcopado, p. 175-184.

⁴² RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 64.

capacita o homem a fazer aquilo que não pode, mas que o Senhor realiza, é sinônimo da estrutura sacramental”.⁴³

No cerne da sacramentalidade do sacerdócio cristão está, então, não apenas uma referência radical a Cristo, por meio da sucessão apostólica, mas também uma essencial relação eclesial.⁴⁴ É em função da ligação da Igreja com sua fonte que ela existe. Assim é tanto eclesial em sua finalidade, quanto cristológica em sua fonte a sucessão apostólica.

Sua referência cristológica fundamental se faz por meio da teologia da missão. Ela já fora antes, na *Lumen Gentium*, o fundamento da referência cristológica do episcopado:⁴⁵ Missão de Cristo que se prolonga na missão dos Bispos e de seus sucessores. Só fala da consagração quando trata da sacramentalidade do episcopado.⁴⁶ Do mesmo modo à missão dos presbíteros vai unida à consagração e em vista dela.⁴⁷ Novamente vai falar de consagração ao terminar de determinar as relações entre o episcopado e o presbiterado.⁴⁸ Na categoria da missão se incluirá o tríplice múnus, conforme as antigas preces de ordenação do bispo, mencionamos isso embora não possamos tratar agora desse aspecto. Ainda na dimensão eclesial, o presbiterado é visto como ministério, serviço, recuperando-se desse modo sua relação com a comunidade a cujo serviço é estabelecido⁴⁹ e inclusive sua relação com o mundo.⁵⁰

Na reflexão parte-se do episcopado, supremo grau do sacramento da ordem, apresentado em três graus⁵¹ para, com recurso a ele, compreender o presbiterado.⁵² Os presbíteros são cooperadores da ordem episcopal, em união com a qual devem sempre agir. Consequentemente, como no caso dos Bispos, a dimensão sacerdotal é decomposta nos três múnus, não sendo o múnus de santificar o que define com exclusividade o sacramento da ordem. Na *Lumen Gentium*

⁴³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão, p. 65.

⁴⁴ FRANCISCO, Discurso do Papa Francisco no simpósio internacional “para uma teologia fundamental do sacerdócio”, p. 11-24.

⁴⁵ LG 18-20; 24.

⁴⁶ LG 21.

⁴⁷ LG 6; 21; 28; PO 2, 7; SC 5; AA 3.

⁴⁸ LG 28.

⁴⁹ LG 3; 9,2.

⁵⁰ LG 9,2; 4,1.

⁵¹ LG 21,2.

⁵² LG 2,1-3.

aparecem assim: 25,1: múnus de proclamar o Evangelho; 26,1: o múnus de santificar é apresentado como sendo exercido em todos os sacramentos “sobretudo na Eucaristia”; 27,1: dirigir as Igrejas como “vigários e legados de Cristo”. É nesse tríplice múnus que consiste o desempenho da missão episcopal, que exerce “de maneira eminente o papel do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice”, “agindo em seu nome”.⁵³ Como é da natureza desse ministério que decorre a natureza do presbiterado, pois episcopado e presbiterado distinguem-se em grau, essa tríplice função será a estruturadora do decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros.

A sacramentalidade é inscrita no conjunto da vida eclesial: o ministério ordenado não é prioritariamente uma consagração, que distingue a pessoa consagrada, mas fundamentalmente uma participação na missão de Cristo recebida pelos Apóstolos e por eles transmitida na sucessão. Assim, o ministério ordenado é, em seu fundamento mais radical, um serviço à Igreja e ao mundo. Esse serviço eclesial, que lhe confere sentido comunitário,⁵⁴ se exerce segundo o modelo dos três múnus.⁵⁵

Algumas consequências

Encontra-se elemento qualificante da espiritualidade presbiteral, como vemos, na sucessão apostólica. E esta sucessão não é entendida como uma consagração concedida em vista de tornar distinto quem a recebe. Mas, fundamentalmente, é concebida e vivida pela Igreja como uma missão, em função da qual há uma consagração. Ela estabelece, portanto, um duplo vínculo que há de ser cultivado na espiritualidade presbiteral. É o vínculo com Cristo e com a sua Igreja. Aí estão os elementos teologicamente estruturais que fundamentam a espiritualidade presbiteral e a fazem radicalmente comunitária.

O especial vínculo com Cristo se caracteriza como amizade, como intimidade pessoal, como um amor que unifica e dá sentido à vida do presbítero. O vínculo eclesial é, propriamente, o serviço concreto de fundar as comunidades na herança apostólica por meio do

⁵³ LG 21,2.

⁵⁴ FERREIRA, Sandro. A dimensão comunitária do ministério presbiteral, p. 142-147.

⁵⁵ LG 2,4; 4,2.

exercício cotidiano do serviço apostólico. Aí se encontra a dimensão existencial, a direção concreta em vista da qual se vive e se cultiva a espiritualidade presbiteral. Assim é que se pode afirmar que é no exercício concreto do ministério presbiteral se encontra a santificação do presbítero. Que a caridade pastoral unifica a vida do presbítero. Que a Eucaristia é o centro de sua jornada.

Além disso, podemos mencionar brevemente algumas outras notas que caracterizam a espiritualidade presbiteral. É essencial a ela a fidelidade ao que constitui a Igreja na sucessão apostólica, uma vez que a sucessão apostólica dos ministros ordenados não é finalizada em si mesma, mas se destina a manter a comunidade eclesial na sucessão da verdadeira doutrina e da autêntica práxis apostólica. O estilo servidor de atuar é igualmente central no cultivo da espiritualidade presbiteral, pois o presbítero está sacramentalmente configurado a Cristo servidor, o que realiza através do tríplice múnus, mas também através do estilo global de vida. E esse serviço mesmo, em sua forma radicalmente comunitária, que é o presbitério, configura o presbitério do comunitariamente.

A oblatividade é outra nota essencial. Ela se relaciona com aquela referência total a Cristo, que também se referiu totalmente ao Pai e a seu projeto em tudo quando falava e quanto fazia, em seu radical esvaziamento (*kenose*). Uma vez que é no dom da vida de Cristo que se realiza o seu ser Pastor, é no dom da própria vida que se realizam aqueles que em nome dele exercem sua função pastoral na Igreja.

Enfim, tentar enumerar todas as características da espiritualidade presbiteral, ou mesmo aquelas que decorrem de seu princípio fundamental, seria um nunca acabar, pois a riqueza de sua origem se exprime necessariamente em modalidades multiformes.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Antonio José de. **O ministério dos Presbíteros-Episcopos na Igreja do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2001.

BARAÚNA, Guilherme (org.). **A igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

BENOIT, Pierre. L'Ordination dans le judaïsme et dans le nouveau Testament selon E. Lohse. In: BENOIT, Pierre. **Exégèse et Théologie**, vol. II, Paris: Cerf, 1961, p. 247-249.

BÍBLIA DE JERSUALÉM. São Paulo: Paulus, 2012

BOFF, Clodovis. **Por uma Igreja em subida.** A espiritualidade como resposta para a crise da Igreja. Campinas: Ecclesiae, 2024.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. **Espiritualidade da Libertação.** Petrópolis: Vozes, 1993.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CODA, Piero. O fundamento cristológico do Sacerdócio: Mistério Pascal, Eucaristia, Eschaton, Maria. In: OUELLET, Marc (org.). **Para uma teologia fundamental do sacerdócio.** Prior Velho: Paulinas, 2023, p. 137-154.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos, Declarações.** Petrópolis: Vozes, 1989.

CONGAR, Yves. **Esquisses du Mystère de l’Eglise,** Paris: Cerf, 1953.

DE LA SUOUJEOLE, Marie-Dominique, A sacramentalidade do Episcopado: pensar o Sacramento da Ordem a partir do Episcopado. In: OUELLET, Marc (org.). **Para uma teologia fundamental do sacerdócio.** Prior Velho: Paulinas, 2023, p. 175-184.

DIANICH, Severino. Teologia del ministero ordinato: una interpretazione ecclesiologicala. Roma: San Paolo, 1984.

FERREIRA, Sandro. **A dimensão comunitária do ministério presbiteral:** reflexões a partir do Decreto Presbyterorum ordinis. São Paulo: Paulus, 2022.

FRANCISCO, Discurso do Papa Francisco no simpósio internacional “para uma teologia fundamental do sacerdócio”. In: OUELLET, Marc (org.). **Para uma teologia fundamental do sacerdócio.** Prior Velho: Paulinas, 2023, p. 11-24.

PHILIPS, Gérard. **A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II.** São Paulo: Herder, 1968.

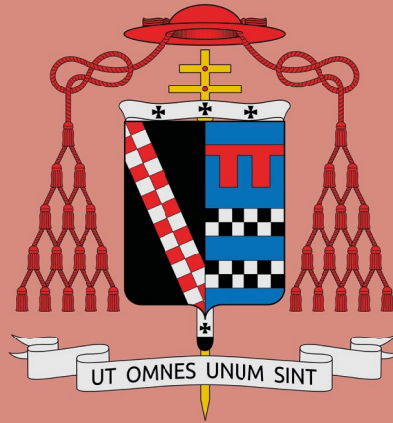
RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

TABORDA, Francisco. **A Igreja e seus ministros.** Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.

TILLICH, Paul. **La dimensión perdida.** Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970.

VILLAR, Jose Ramón. **Teología de la Iglesia Particular.** Pamplona: EUNSA, 1989.

VILLEMEN, Laurent. **Pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction.** Histoire théologique de leur distinction. Paris: Cerf, 2003.



A presente obra, intitulada **“Dom Orani, pastor incansável: oração, labor, diálogo e unidade”**, é uma homenagem dos professores e professoras da Faculdade Eclesiástica e Departamento de Teologia da PUC-Rio, a **Dom Orani João Cardeal Tempesta, O.Cist.**, por ocasião da celebração de seu **75º aniversário natalício** (1950 – 23 de junho – 2025). Trata-se de um gesto de carinho e gratidão ao pastor, amigo e Grão-Chanceler da PUC-Rio e de sua Faculdade Eclesiástica, como homenagem, agradecimento e carinho por seu ministério e pastoreio. De início, você vai encontrar uma apresentação da obra e os dados biográficos de Dom Orani. Em seguida, dividida em duas partes, a obra traz quatorze capítulos, com a colaboração dos professores das duas Áreas da Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio: os cinco primeiros com temas Bíblicos e os nove seguintes com temas Sistemático-Pastorais. Com isso, queremos homenagear nosso Grão-Chanceler e amigo, oferecendo-lhe um pouco do que fazemos diariamente: a construção do Fazer Teológico. A ele nossa gratidão, carinho e admiração.

Prof. Waldecir Gonzaga

Diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio

LETRCAPITAL

INTER
SEÇÕES EDITORA
PUC
RIO

DEPARTAMENTO DE
TEOLOGIA
PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-326-6



9 786552 152326 6