

v. 56 - n. 2 - jul./dez. 2016

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Perspectivas da
Teologia Prática no século XXI



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudios Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

Estudos Teológicos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

Reitor: Wilhelm Wachholz

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Rudolf von Sinner

Editor-chefe: Júlio César Adam – **Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (PUC-RS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vitor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Carlos Ribeiro Caldas Filho (FAJE, Belo Horizonte/MG, Brasil), Carlos Eduardo Brandão Calvani (UFS, Aracaju/SE, Brasil), Claiton André Kunz (Faculdade Batista Pioneira, Ijuí/RS, Brasil), José Guibson Delgado Dantas (UFAL, Maceió/AL, Brasil), Júlio César Adam (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Leonildo Silveira Campos (Mackenzie, São Paulo/SP, Brasil), Luiz Alexandre Solano Rossi (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil), Nilton Eliseu Herbes (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Rosemary Fernandes da Costa (PUC-Rio, Rio de Janeiro/RS, Brasil), Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (GPER, Curitiba/PR, Brasil), Valburga Schmiedt Streck (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Capa: Joice Elisa de Oliveira (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

Editoração eletrônica (versão impressa): Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Editoração eletrônica (versão on-line): Iuri Andréas Reblin, Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br

Assinatura para 2014: Brasil: R\$ 42,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.

23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

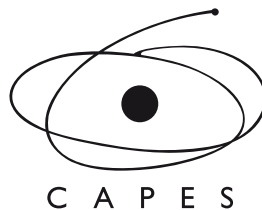
CDD230

Bibliotecária Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 56 | n. 2 | p. 191-449 | jul./dez. 2016

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revisados em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, com doutorado e vínculo em grupo de pesquisa, na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. A revista atua como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 300 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

Apoio: Esta publicação recebeu o apoio do PROEX da CAPES, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica voltada à formação de recursos humanos.
--

ÍNDICE

Editorial197

Dossiê: Perspectivas da Teologia Prática no século XXI

Cinco mal-entendidos sobre a teologia prática
Five misunderstandings about practical theology
Bonnie J. Miller-McLemore204

Teologia Prática na Escola Superior de Teologia: um legado a ser explorado
Practical Theology at the Escola Superior de Teologia: A legacy to explore
Júlio César Adam/Valburga Streck Schmiedt/Nilton Eliseu Herbes227

Teologia pastoral na vida da Igreja Católica
Pastoral Theology in the life of the Catholic Church
Geni Maria Hoss/André Phillipe Pereira249

Teologia Prática Pentecostal: particularidades, perfil e desafios no século XXI
Pentecostal Theology Practice: Special Features, Profile and Challenges in the 21st Century
David Mesquiati Oliveira/Bernardo Campos.....264

Liturgia e culturas urbanas
Liturgy and urban cultures
Valeriano dos Santos Costa.....276

Religião e/é política: as homilias de Dom Oscar Romero no cenário de resistência e libertação salvadorenha
Religion is/and Politics: Dom Oscar Romero's sermons from the perspective of the movements and experiences of resistance and liberation in El Salvador
Daniel Souza291

As transformações do aconselhamento pastoral até hoje
The transformations in the area of pastoral counseling until today
Christoph Schneider-Harpprecht.....306

A teologia e o sofrimento no contexto pós-moderno: pistas para o aconselhamento pastoral
Theology and suffering in the post-modern context: Some clues to pastoral counseling
Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.....321

A escola confessional de excelência pode ser espaçotempo de pastoral? <i>Can the confessional school par excellence be a timespace for ministry?</i> Fernando Degrandis/Laude Erandi Brandenburg	331
--	-----

Tensões e tesões no ministério pastoral: um desafio à ética profissional <i>Tensions and turn-ons in pastoral ministry: a challenge to professional ethics</i> Carlos Eduardo Calvani	343
---	-----

Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural <i>Framing the gods. The public significance of religion from a cultural point of view</i> R. Ruard Ganzevoort	358
---	-----

Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos <i>Sacred and quotidian among Brazilian Lutherans: syncretisms</i> Oneide Bobsin.....	376
---	-----

Teologia e Interdisciplinaridade

A casa da Sabedoria: uma interpretação de Provérbios 9.1-6 <i>The House of Wisdom: an interpretation of Proverbs 9.1-6</i> Flávio Schmitt.....	394
--	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

O evangelho dos produtos <i>Canção Nova</i> : salvação, consumo e mídia eletrônica <i>The Gospel of Canção Nova Products: Salvation, Consumption and Electronic Media</i> Emerson José Sena da Silveira	420
---	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	436
---	------------

Guidelines for publishing articles.....	443
--	------------



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

EDITORIAL

Entregamos aos leitores e às leitoras o segundo número do 56º. ano de Estudos Teológicos. De antemão, agradeço a todos os autores e autoras que submeteram seus textos a esta edição. De forma especial, agradeço aos colegas Profa. Dra. Valburga Streck Schmiedt e Prof. Dr. Nilton Eliseu Herbes, que ajudaram na organização e na construção do dossiê desta edição.

Dossiê

Os/as professores/as, pesquisadores/as, ministros/as e lideranças envolvidos/as com a Teologia Prática no Brasil e na América Latina, especialmente na Faculdades EST, receberam em 2014 o desafio de organizar a conferência da Academia Internacional de Teologia Prática (*International Academy of Practical Theology* – IAPT), em 2019, no Brasil, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Essa tarefa tem nos mobilizado a nos reorganizar enquanto área da Teologia, não só com vistas à conferência no Brasil, mas também fortalecendo a área e a reflexão em torno da Teologia Prática. É nesse sentido que se construiu o dossiê **Perspectivas da Teologia Prática no século XXI**.

Pretende-se aqui retomar conceitos da Teologia Prática em diferentes âmbitos – católico, protestante, pentecostal – de diferentes contextos – latino-americano, norte-americano, europeu – com diferentes abordagens – mais clássica, voltada para o ministério eclesiástico, mais investigativa e empírica, voltada às relações da Teologia Prática com a esfera pública, a religião vivida, a religiosidade popular e o sincretismo.

Recuperar a caminhada da Teologia Prática no contexto latino-americano e trazer as novas discussões contextuais e internacionais é o objetivo do dossiê. Os desafios que se colocam às pessoas que lidam com a Teologia Prática são grandes. Um deles é recuperar a Teologia Prática como disciplina fundamental da Teologia e retomar seu protagonismo dentro dos centros de formação, na graduação e pós-graduação, nas igrejas, na sociedade e na cultura. A Teologia Prática avançou no contexto internacional, sintonia que precisamos reestabelecer. Entendemos que a Teologia Prática deve ocupar-se em três grandes frentes de ação e reflexão: 1) Teologia Prática deve tratar temas relacionados ao ministério e à igreja, superando o academicismo e a pulverização temática e acadêmica; 2) retomar o diálogo com as teologias da libertação existentes, fortalecendo, assim, seu comprometimento com o contexto social e político; 3) redescobrir seu papel como interlocutora com a prática empírica da religião,

sociedade e cultura e outras áreas de conhecimento, nos estudos em torno da religião vivida, da cultura pop, da religiosidade popular etc.

De **Bonnie J. Miller-McLemore** temos a oportunidade de publicar em português seu artigo *Cinco mal-entendidos sobre a teologia prática*. Esse artigo é, sem sombra de dúvidas, um marco na reflexão sobre a Teologia Prática em âmbito internacional, abordando avanços da área na atualidade. O artigo examina o que Miller-McLemore denomina os cinco mal-entendidos comuns na história e desenvolvimento da pesquisa na Teologia Prática: (1) a Teologia Prática é uma disciplina marginalizada com uma grave crise de identidade; (2) o problema com a Teologia Prática e a educação teológica é o paradigma clerical; (3) Teologia Prática e teologia pastoral são termos intercambiáveis; (4) é impossível definir a Teologia Prática ou, inversamente, ela pode ser definida de maneira simples (p. ex., estudo do relacionamento entre crenças e práticas); e (5) a Teologia Prática é, em grande parte, se não inteiramente, descritiva, empírica, interpretativa e não é normativa, teológica e, em alguns casos (eu ousaria dizer), cristã. Além de descrever cada mal-entendido, a autora oferece o que ela chama de corretivos, concluindo que três décadas de progresso na área e desdobramentos complementares em outras áreas da academia reafirmam antigas intuições na Teologia Prática sobre a necessidade de formas alternativas de conhecimento teológico e de trabalho adicional na disciplina.

No próximo artigo *Teologia Prática na Escola Superior de Teologia: um legado a ser explorado*, **Júlio César Adam, Valburga Streck Schmiedt e Nilton Eliseu Herbes** abordam a caminhada de reflexão e prática em torno da Teologia Prática no âmbito da então Escola Superior de Teologia. O objetivo do artigo é estudar como se configura do ponto de vista prático e teórico a Teologia Prática nesse centro acadêmico teológico importante para o contexto sul-americano. Num primeiro momento, mostra-se como a Teologia Prática passou de numa ênfase na formação de pastores para a construção de comunidades luteranas, oriundas da imigração alemã, para uma práxis teológica pela paz e pela justiça social motivados pela Teologia da Libertação da América Latina. No passo seguinte, a Teologia Prática procura se afirmar como disciplina com uma identidade própria, em diálogo crítico com as demandas do contexto sociocultural e político, a diversidade religiosa, as questões de gênero e corporeidade, e a pesquisa em parceria com outras áreas de conhecimento. A publicação de um manual de Teologia Prática, no final da década de 1990, marca esse novo estágio. Quais os novos rumos e desafios da Teologia Prática no contexto atual e qual o papel da Teologia Prática diante das mudanças e desafios globais são questões em aberto para a reflexão.

O terceiro artigo aborda a Teologia Prática a partir da perspectiva católica. **Geni Maria Hoss e André Phillippe Pereira**, no artigo *Teologia pastoral na vida da Igreja Católica*, mostram que a igreja, em sua ação, sempre buscou de forma diversificada anunciar o Evangelho como a essência de sua missão no mundo. No Concílio Vaticano II, a igreja entende que sua missão primordial é ser luz para todo o gênero humano, conseguindo dar um grande impulso para a Teologia Pastoral a partir de um novo modelo eclesiológico. A igreja reconhece a situação do mundo através da análise dos sinais dos tempos e, ao mesmo tempo, compreende o ser humano como um ser digno, autônomo e relacional fundamentado na sua imagem e semelhança com

Deus. A partir dessa reflexão, a igreja entende que sua missão é um serviço a toda a humanidade, onde todos os batizados são responsáveis pela missão de comunicar o Evangelho. Todas as ações da igreja, *ad intra* e *ad extra*, são essencialmente ações de comunicação do Evangelho, pela Palavra e/ou pelo testemunho, compondo o vasto leque de reflexões teológico-pastorais da Teologia Pastoral.

No artigo seguinte, **David Mesquiati Oliveira** e **Bernardo Campos** apresentam a perspectiva pentecostal da Teologia Prática. No artigo *Teologia Prática Pentecostal: particularidades, perfil e desafios no século XXI*, os autores defendem que é possível falar de uma Teologia Prática Pentecostal e que, ao falar das perspectivas dessa teologia se está, de algum modo, falando da Teologia Prática geral também, porque a Teologia Prática Pentecostal é parte da geral. Segundo os autores, como ciência teológica a Teologia Prática tem dois séculos de elaborações, e sendo matéria tão recente, ainda há muitas lacunas e especificidades a serem tratadas.

Os próximos artigos do dossiê estão mais voltados a algumas das subáreas da Teologia Prática. O primeiro artigo das subáreas, de **Valeriano dos Santos Costa**, *Liturgia e culturas urbanas* é uma abordagem sobre a prática litúrgica no contexto urbano contemporâneo. Segundo o autor, a cidade moderna é multicultural e planetária, onde a rede de comunicação mediática cria uma intensa interação entre global e local, no chamado fenômeno “glocal” (Trivinho). Nessa condição, ninguém fica fora da rede, sob pena de exclusão e anulação. Diante da irreversível condição glocal e do consumo obsessivo de “tempos líquidos” (Bauman), somente o diálogo entre liturgia e culturas urbanas pode construir uma linguagem capaz de desvelar a presença de Deus na cidade e mostrar caminhos para a salvação da humanidade.

Daniel Souza, por sua vez, no artigo *Religião e/é política: as homilias de Dom Oscar Romero no cenário de resistência e libertação salvadorenha*, trata da prática homilética em diálogo com o contexto latino-americano e a teologia da libertação. O artigo procura analisar algumas homilias de Dom Oscar Romero (1917-1980), fazendo uma relação entre religião & política. Segundo Souza, as narrativas e os discursos religiosos são políticos e circulam a arena dos espaços públicos sem a simples separação público *versus* privado, comum em alguns debates sobre secularização. Com essa referência, o artigo analisa os símbolos construídos de maneira discursiva nas homilias – ou outras falas religiosas – de D. Romero. O artigo foi organizado em três grandes momentos: i) a compreensão de Dom Oscar Romero como parte da experiência de libertação e resistência salvadorenha; ii) a análise das homilias de Monsenhor Romero, assumindo que o púlpito é um lugar político, organizadas em três grandes temas: o problema da idolatria do dinheiro e do poder militar, o falseamento da justiça, dos meios de comunicação e da religião e a conversão e a esperança de libertação; e iii) como último tópico do texto, apresentam-se as implicações da vida e martírio de Dom Oscar Romero e a construção do seu testemunho.

O aconselhamento pastoral e suas transformações é abordado por **Christoph Schneider-Harpprecht** no artigo *As transformações do aconselhamento pastoral até hoje*. O objetivo do artigo é dar uma visão geral das transformações importantes na área de aconselhamento pastoral. São colocados os argumentos em favor de um conceito aberto e contextualizado de aconselhamento. Mencionam-se aspectos centrais

dos fundamentos bíblicos, identificando o aconselhamento pastoral como modo da comunicação do Evangelho. As transformações do aconselhamento são analisadas sob a perspectiva da teologia a partir de modelos dogmáticos de entender a dimensão divina e humana na comunicação. Essa perspectiva permite identificar tradições teológicas e práticas de aconselhamento que transformavam o aconselhamento pastoral e têm efeitos até hoje, possibilitando, ainda, uma visão geral dos modelos de pensamento e da diversidade dos contextos e da prática.

Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, no artigo *A teologia e o sofrimento no contexto pós-moderno: pistas para o aconselhamento pastoral* trata o problema do sofrimento humano na visão bíblica. Segundo a autora, encontramos no Antigo Testamento o movimento sapiencial que, de modo privilegiado, debruçou-se sobre essa questão. No Novo Testamento, os seguidores de Cristo trataram de enfrentar teologicamente o problema da cruz e do martírio. Já na atualidade, a prática do aconselhamento pastoral tem como desafio ajudar pessoas a encontrar um sentido para viver e para continuar crendo, mesmo quando a vida parece não ter qualquer sentido e a dúvida se sobrepõe à fé. Com base nessa construção bíblica e contemporânea, o artigo sugere algumas pistas para o aconselhamento pastoral para pessoas em sofrimento inevitável.

Na relação entre Teologia Prática e educação, **Fernando Degrandis e Lau-de Erandi Brandenburg** submeteram ao dossiê o artigo *A escola confessional de excelência pode ser espaçotempo de pastoral?* O artigo apresenta o debate de uma “escola em pastoral”, ou seja, da escola entre a tradição pastoral e a educação de excelência. Se, por um lado, a sobrevivência das escolas confessionais privadas está na garantia de uma excelência acadêmica para sua comunidade educativa, por outro, ela segue diante do desafio de concretizar essa escola em pastoral para consolidar a missão dos seus fundadores, que vão ao encontro da missão de fé que fundamenta seu Projeto Político-Pedagógico. O conceito de escola em pastoral supera a tradicional noção de proselitismo. Nessa nova perspectiva de pensar uma comunidade educativa confessional cristã, o olhar está vinculado aos valores que permeiam seu currículo e as relações mais cotidianas. Para além desse olhar da missão fundacional da escola confessional, há de se considerar a realidade global como um todo: a complexidade e a dinamicidade do mundo contemporâneo. A discussão da contextualização e da educação com sentido pode ser embasada no debate de um ensino e uma aprendizagem por competências. É possível para a escola confessional católica fazer o olhar integral para o ser humano, propor-se a educar para além do academicismo, contemplando valores pessoais e sociais, bem como vislumbrar um projeto de vida da pessoa discente? Uma possibilidade para concretizar a escola em pastoral é considerar as macrocompetências no currículo, como propõe o Projeto Educativo e as Matrizes Curriculares do Brasil Marista. Nas macrocompetências, o currículo aborda um olhar acadêmico, mas também ético-estético, político e tecnológico do processo de ensino e de aprendizagem, oferecendo um olhar integral para a educação.

Especificamente sobre o ministério, **Carlos Eduardo Calvani** faz uma reflexão teológico-prática sobre a sexualidade e a ética no campo pastoral: *Tensões e tensões no ministério pastoral – um desafio à ética profissional*. Segundo o autor, nos seminários evangélicos e faculdades de Teologia no Brasil, geralmente se enfatiza o estudo das Escrituras, das doutrinas próprias da instituição ou métodos de crescimento

e evangelização, mas pouco se investe no acompanhamento da sexualidade dos seus alunos e alunas. Em geral, assume-se o pressuposto do senso comum evangélico de que um/a seminarista já é uma pessoa sexualmente madura e “bem resolvida”. Não se leva em conta que a maioria dos seminaristas inicia sua formação por volta dos vinte e poucos anos ou até mesmo antes disso. Todos os anos, as igrejas recebem turmas de adolescentes e jovens considerados “academicamente aptos” para o exercício do ministério pastoral. Porém a aptidão acadêmica nem sempre vem acompanhada de amadurecimento psicológico e emocional. A consequência é que muitas igrejas enfrentam problemas que envolvem assuntos de sexualidade por parte de ministros/as e tentam solucioná-los com atitudes moralistas e disciplinantes ou com “acordos silenciosos” a fim de preservar a credibilidade da instituição. O presente texto chama a atenção para a necessidade de um enfoque mais realista da sexualidade dos futuros quadros ministeriais das igrejas e sugere que as igrejas e os seminários devem se espelhar em códigos de ética profissional já existentes em outras profissões.

Os dois últimos artigos abrem, de forma mais explícita, a reflexão da Teologia Prática para além dos clássicos muros da prática somente eclesial e ministerial. **R. Ruard Ganzevoort**, no artigo *Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural*, analisa formas religiosas presentes na cultura cotidiana, na cultura pop e na mídia. Segundo o autor, ao passo que nossas sociedades se debatem com o lugar e o papel da religião, especialmente com as forças mais radicais e perigosas, a esfera cultural continua carregada de temas e imagens religiosas. Não está claro, entretanto, como a religião funciona e é retratada na cultura pop em geral e nos meios de comunicação em particular. Esse é um desafio importante para os teólogos e as teólogas contemporâneas e outros pesquisadores e pesquisadoras da religião. Faz-se necessário reconsiderar os próprios conceitos de “religião” e “religioso”, porque não está claro que os conceitos tradicionais de religião ainda façam sentido quando tentamos entender a religião nessas esferas não religiosas. Como deveríamos distinguir entre conteúdos e funções religiosas e não religiosas se essa distinção talvez não seja mais tão central ou sequer possível ainda? Como podemos inclusive começar a definir o próprio conceito de “religião”? São perguntas abordadas no artigo. O autor toma como ponto de partida a perspectiva da desinstitucionalização da religião. A partir dessa perspectiva, examina o modo como instituições não religiosas assumem funções religiosas, servindo como fontes e meios de sentido, consolo e comunidade. O passo seguinte será uma exposição dos padrões religiosos que podemos encontrar na cultura pop, desenterrando, por assim dizer, o material religioso necessário para uma exegese cultural. E, finalmente, reflete-se sobre o sentido e a função de formas religiosas em meios de comunicação não religiosos: O que acontece quando formas religiosas são emolduradas ou enquadradas no contexto dos noticiários, do entretenimento ou do comércio globais?

Numa perspectiva mais contextual e em diálogo estreito com as Ciências da Religião, **Oneide Bobsin**, no artigo *Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos*, oportuniza uma reflexão sobre o sagrado, o cotidiano e o sincretismo no contexto específico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. O debate proposto por esse artigo não se constrói numa perspectiva mecânica, muitas vezes dualista, que coloca ao lado da razão o saber teológico erudito e no lado da fé e/ou

religião os saberes irracionais das práticas populares. No lastro de Rudolf Otto, o sagrado é uma categoria composta que vincula dialeticamente o racional e o irracional, sendo este último o meio pelo qual não se pode aprender o divino. O sagrado que escapa das gaiolas verbais refugia-se num mundo de sentido que não se prende às categorias do erudito e popular. É um mundo pós-abissal longe da monocultura do saber. Assim o cotidiano desfaz barreiras reducionistas e torna-se refúgio da dignidade na ambiguidade do claro e escuro.

Teologia e Interdisciplinaridade

Nesta seção, trazemos uma contribuição da área bíblica: *A casa da Sabedoria: uma interpretação de Provérbios 9.1-6*. Segundo o autor, **Flávio Schmitt**, a Sabedoria é um patrimônio comum a todos os povos e culturas. Na Sabedoria de um povo reside a essência de sua existência. Mesmo não dispondo de uma tradição escrita, nenhum povo ou cultura deixa de transmitir seu legado de Sabedoria para as futuras gerações. Também Israel tem seu legado sapiencial. Também esse legado tem sido transmitido de geração em geração, ora de forma oral, ora na forma escrita. Mesmo inserida no contexto do Antigo Oriente Próximo, a herança sapiencial de Israel tem suas características próprias. Entre os textos escritos da tradição sapiencial de Israel está o livro de Provérbios. Embora Provérbios seja uma coleção de textos reunidos e agrupados em diferentes épocas, propõe a Sabedoria como caminho para a vida do ser humano. O presente artigo ocupa-se com a perícopes de Provérbios 9.1-6. O livro de Provérbios é parte da literatura sapiencial do povo de Israel. O texto em questão conclui a primeira parte do livro (Pv 1-9). O tema central da unidade é a Sabedoria. A Sabedoria constrói sua casa. A casa da Sabedoria é a vida.

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Nesta segunda seção da revista, trazemos o artigo de **Emerson José Sena da Silveira**, *O evangelho dos produtos Canção Nova: salvação, consumo e mídia eletrônica*. O artigo tem como objetivo refletir sobre algumas práticas e crenças vinculadas à fronteira entre religião, consumo e novos meios de comunicação, abordando, especificamente, os *produtos Canção Nova*. A partir de um breve monitoramento no portal eletrônico da comunidade Canção Nova, da descrição dos produtos oferecidos e de algumas entrevistas com vendedores *canção-novistas*, verifica-se que o catolicismo carismático da comunidade Canção Nova é ambivalente, pois baseia-se em um discurso condenatório-moral do consumo, da mídia e do espetáculo mundanos e no uso desses mesmos elementos e do mercado para reforçar o poder religioso de salvação e cuidado das almas. Constata-se uma oscilação entre as antigas formas de construção da identidade religiosa e as novas configurações da linguagem, mostrando que, na contemporaneidade, o conjunto de práticas e crenças católicas vincula-se cada vez mais a um espaço inter cruzado entre mídia, consumo e espetáculo.

Júlio César Adam
Editor

Dossiê: Perspectivas da Teologia
Prática no século XXI



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

CINCO MAL-ENTENDIDOS SOBRE A TEOLOGIA PRÁTICA¹

Five misunderstandings about practical theology

Bonnie J. Miller-McLemore²

Resumo: Tomando emprestado um formato usado pelo sociólogo Bent Flyvbjerg em um ensaio sobre estudos de caso, este artigo examina cinco mal-entendidos comuns na história e no desenvolvimento da pesquisa na teologia prática: (1) a teologia prática é uma disciplina marginalizada com uma grave crise de identidade; (2) o problema com a teologia prática e a educação teológica é o paradigma clerical; (3) teologia prática e teologia pastoral são termos intercambiáveis; (4) é impossível definir a teologia prática ou, inversamente, ela pode ser definida de maneira simples (p. ex., estudo do relacionamento entre crenças e práticas); e (5) a teologia prática é, em grande parte, se não inteiramente, descritiva, empírica, interpretativa e não é normativa, teológica e, em alguns casos (eu ousaria dizer), cristã. Descrevo cada mal-entendido, ofereço corretivos e concluo que três décadas de progresso na área e desdobramentos complementares em outras áreas da academia reafirmam antigas intuições na teologia prática sobre a necessidade de formas alternativas de conhecimento teológico e de trabalho adicional na disciplina.

Palavras-chave: Teologia Prática. Definições da disciplina. Desdobramentos atuais.

¹ O artigo foi recebido em 27 de setembro de 2016 e aprovado em 10 de outubro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este artigo é a versão levemente revisada e ampliada da alocação que fiz como presidente da Academia Internacional de Teologia Prática em 25 de julho de 2011. Agradeço aos e às participantes por seus comentários e reações. Ao examinar os cinco mal-entendidos, reúno afirmações que desenvolvi mais detalhadamente em outras publicações tendo em vista a argumentação mais ampla deste artigo a respeito da disciplina da teologia prática em seu conjunto. As notas de rodapé dão os créditos a esses trabalhos anteriores, e continuo sendo grata, em particular, à colaboração acadêmica que ainda enriquece minha própria reflexão com Dorothy Bass, Kathleen Cahalan, Craig Dykstra, James Nieman e Chris Scharen.

² Professora de Religião, Psicologia e Cultura na Faculdade de Divindades e Departamento de Graduação em Religião da Universidade de Vanderbilt (Nashville/TN, EUA). Sua pesquisa em religião, psicologia e cultura, teologia pastoral e prática e estudos em mulheres e infância focam na busca por compreender a pessoa e a teologia vivida em meio às dificuldades diárias, tais como doença, morte, trabalho e criar crianças. Ela ministra cursos sobre a teoria da personalidade, autopsicologia, mulheres e religião, famílias e crianças, espiritualidade e cuidado pastoral, teologia pastoral e prática e métodos em teologia e ciência. Contato: bonnie.miller-mclemore@vanderbilt.edu

Abstract: Borrowing a format used by the sociologist Bent Flyvbjerg in an essay on case studies, this article examines five common misunderstandings in the history and development of the research in practical theology: (1) practical theology is a marginalized discipline with a serious identity crisis; (2) the problem with practical theology and theological education is the clerical paradigm; (3) practical theology and pastoral theology are interchangeable terms; (4) it is impossible to define practical theology or, inversely, it can be defined in a simple way (e.g., study of the relationship between beliefs and practices); and (5) practical theology is, in great part, if not entirely, descriptive, empirical, interpretative and it is not normative, theological and, in some cases (I would dare say) Christian. I describe each misunderstanding, offer corrections and conclude that three decades of progress in the area and complementary offshoots in other areas of academia reaffirm ancient intuitions in practical theology about the need for alternative forms of theological knowledge and additional work in the discipline.

Keywords: Practical Theology. Definitions of the discipline. Current developments.

Introdução

Início com gratidão. Experimentei, na presidência da Academia Internacional de teologia prática (IAPT, na sigla em inglês), uma alegria que eu não tinha esperado. Realmente senti que membros e o grupo como um todo haviam investido confiança e autoridade em mim no sentido de cuidar dos assuntos da IAPT. Talvez tenha sido o ano sabático, talvez o fato de completar 55 anos, talvez a edição de dois livros na área, tudo isso me colocou em uma posição de inesperado apreço pela Academia e por nosso trabalho compartilhado – *inesperado* porque normalmente se evitaria estragar um ano sabático com assuntos administrativos. Em vez disso, a responsabilidade enriqueceu minha vida, e sou grata pela oportunidade de servir.

O ano passado me marcou pela morte de Don Browning e o aniversário da Academia. Ele morreu no início de junho, quando começava meu ano sabático, pouco antes de eu falar na Sociedade Norte-Americana de Teologia Pastoral, e lembrei sua morte quando vi meu ano sabático chegar ao fim, ao organizar minhas reflexões para essa plenária e antever nossa primeira conferência sem ele. Estou entre as muitas pessoas que permanecem em dívida com ele, e paro agora para lembrar-me dele com gratidão.

A perspectiva de uma alocação como presidente era como um farol à minha frente. O que posso lhes dizer que vá promover nossa compreensão da disciplina? Entre os muitos pensamentos que tive, essa plenária representa o que prevaleceu, um pouco do tipo “o que vi a caminho da conferência da IAPT”. Lembra o livro do famoso autor de livros infantis Dr. Seuss, *And To Think I Saw it on Mulberry Street* [E pensar que vi isso na Mulberry Street] – uma história a respeito de todas as coisas fantásticas que uma criança vê no seu caminho para casa, coisas que acabam reduzidas, sob o olhar de um adulto, a “um simples cavalo e uma carroça”. O livro de Seuss foi rejeitado 27 vezes (!) antes que um editor assumisse o risco de aceitá-lo; os leitores pensavam que ele carecesse de moral e mensagem. Atualmente ele se tornou célebre por oferecer “uma interpretação magistral da mente de uma criança”, como observa nosso colega Herbert Anderson, “criando o tipo de histórias com que as crianças mui-

tas vezes se divertem e fortalecem sua própria autoestima”. Tomara que este ensaio faça somente um pouco do mesmo: divertir-nos e construir nossa autoestima com uma mescla do que Anderson descreve como “o charme despropositado e a sabedoria sensata” de Seuss.³

Tomando emprestado um formato usado pelo sociólogo Bent Flyvbjerg em um artigo sobre estudos de caso, quero examinar cinco mal-entendidos comuns na história e desenvolvimento da pesquisa em teologia prática que me preocuparam nos últimos anos: (1) a teologia prática é uma disciplina marginalizada com uma identidade confusa; (2) o problema com a teologia prática e a educação teológica é o paradigma clerical; (3) teologia prática e teologia pastoral são termos intercambiáveis; (4) a teologia prática é impossível de ser definida ou, inversamente, pode ser definida de maneira simples (p. ex., o estudo da relação entre crenças e práticas); e (5) a teologia prática é, em grande parte, se não totalmente, descritiva, interpretativa, empírica, e não é normativa, teológica e, em alguns casos (eu ousaria dizer), cristã. Descrevo cada mal-entendido e ofereço corretivos, mas meu objetivo geral, a despeito de minhas críticas e correções em cada área, é ressaltar que a teologia prática como disciplina fez um progresso significativo e continua tendo contribuições a dar para a academia e a vida religiosa de modo mais geral. Três décadas de progresso na área, junto com desdobramentos complementares em outras áreas acadêmicas, reafirmam intuições antigas na teologia prática sobre a necessidade de formas alternativas de conhecimento teológico e de trabalho adicional na disciplina. É claro que sugerir que a teologia prática alcançou a condição de disciplina não significa dizer que os pesquisadores e as pesquisadoras não tenham trabalho a fazer. De fato, cada mal-entendido expõe âmbitos distintos onde a pesquisa adicional é necessária e, em alguns casos, urgente, especialmente se quisermos que outros pesquisadores e outras pesquisadoras prestem atenção.

O apreço crescente pela complexidade da prática

Em uma conferência de teologia prática realizada no início deste ano, um palestrante começou sua apresentação comentando, como fazem muitos e muitas de nós, o estado lamentável da teologia prática. Ele citou Browning, que descreve a teologia prática como sendo historicamente a “mais assediada e menosprezada das disciplinas teológicas”⁴. Há pesquisadores que não hesitam em rotular e reificar a teologia prática como uma “disciplina minoritária marginalizada” – essas são palavras de Stephen Pattison neste caso.⁵ Somos inclusive tentados ou tentadas a transformar essa queixa em uma virtude, nossa “vocação e destino”, como o faz um colega da poimênica. Em um levantamento recente, Robert Dykstra celebra desafiadoramente a “identidade

³ ANDERSON, Herbert. Sense and Nonsense in the Wisdom of Dr. Seuss. *New Theology Review*, ago. 2001. p. 39.

⁴ BROWNING, Don S. *Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 3.

⁵ PATTISON, Stephen. *The Challenge of Practical Theology: Selected Essays*. London: Jessica Kingsley, 2007. p. 283.

frágil, às vezes fragmentada, em situação marginal” da poimênica, “fora da corrente principal, longe do caminho mais usado, esquecida na companhia dos pisoteados”, e assim por diante. Essa “insegurança essencial” resulta da natureza da matéria – o estudo das pessoas humanas e do divino, ambos essencialmente insondáveis, inefáveis e misteriosos. Portanto, como podemos acumular conhecimento? Em vez disso, insiste ele, nossa identidade se encontra em “*não* comumente saber quem nós somos, em *não* sempre saber o que estamos fazendo”⁶. Isso é verdade ou adequado?

Meus próprios escritos iniciais estão repletos de tais caracterizações, embora eu não vá tão longe como Dykstra em idealizar isso. Um artigo da década de 1990 inicia seu levantamento e redefinição da disciplina descrevendo nossa “persistente crise de identidade”⁷. Identifico a proliferação de designações de função nos Estados Unidos como um exemplo de nossa confusão (teologia prática, teologia pastoral, psicologia pastoral, religião e personalidade etc.). A disciplina está presa entre a modernidade e a pós-modernidade, surgindo a partir das ciências como uma disciplina quintessencialmente moderna exatamente quando pressupostos científicos modernos sobre a verdade e a objetividade universais passaram a ficar sob suspeição. À medida que a teologia em geral se esforça para reter um lugar na universidade (pelo menos, nos Estados Unidos), nossa posição também é tanto mais precária. Se você quiser escrever um texto abrangente na área, concluo eu, você deva começar por aí.

Não penso mais que esse seja o caso. Há certa verdade na descrição que vale a pena compreender. Mas um exame mais detalhado da realidade subjacente à queixa sugere que nossa marginalização reflete uma crise mais grave na compreensão acadêmica da prática que ultrapassa nosso âmbito. Ou seja, o problema não é somente nosso. Simplesmente assumimos sua causa, e – o que é mais importante para meu argumento – o tempo provou tratar-se de um empreendimento que vale a pena.

O livro *Preface to Pastoral Theology* (1958), de Seward Hiltner, oferece um belo exemplo tanto da queixa quanto de seus méritos. O livro está crivado de frustrações com a desconsideração pela prática na academia, e muitas delas se perdem em uma leitura rápida por estarem encobertas nas notas de rodapé. Ele reconhece três áreas com uma orientação operacional – teologia pastoral, teologia educacional e evangelística e teologia eclesial – mas recusa a criação de um termo mais amplo como *teologia prática* que as abranja. Por quê? Porque teme que agrupar as teologias operacionais sob o termo teologia prática vá simplesmente criar um gueto ainda maior para o estudo da prática ministerial e cristã. Suas mal-humoradas notas de rodapé ilustram sua irritação com o profundo “viés antiprático” existente na academia. Ele lamenta repetidamente a concepção aviltante dos estudos práticos como “filhos teológicos bastardos”, como um bebê “envolto em fraldas” e não um irmão genuíno. Muito antes da análise do poder se tornar a língua franca intelectual de hoje, ele se preocupa

⁶ DYKSTRA, Robert C. *Images of Pastoral Care: Classic Readings*. St. Louis: Chalice, 2005. p. 2, 3, 4, e 6, grifo no texto.

⁷ MILLER-McLEMORE, Bonnie J. The Subject and Practice of Pastoral Theology as a Practical Theological Discipline. In: ACKERMANN, Denise; BONS-STORM, Riet (eds.). *Liberating Faith Practices: Feminist Practical Theology in Context*. Leuven, Netherlands: Peeters, 1998. p. 179.

que a teologia pastoral vá ser “a vítima de uma heteronomia intelectual ou teológica”, sendo considerada “meramente prática sem a capacidade de dar contribuições genuinamente teológicas”⁸.

Em suma, Hiltner não deseja a criação de uma “disciplina de ‘teologia prática’” como uma “perspectiva mestra sobre atos e operações”⁹ que solape sua contribuição mais fundamental: que o “estudo apropriado da prática ilumine a compreensão teológica em si”¹⁰. Aqui reside o que Hiltner acredita ser sua lealdade para com Friedrich Schleiermacher, que ele identifica como “aquele escritor pré-moderno” que “prenunciou essa tese”¹¹.

Isso apenas faz com que minha ilustração recue mais um passo: Schleiermacher enfrentou os mesmos vieses no século XVIII. Seu esforço no sentido de conquistar espaço para o estudo da teologia como conhecimento orientado para a prática foi recebido de modo ambíguo em um sistema acadêmico vinculado a compreensões cada vez mais estreitas da verdade. Ele próprio via a passagem do filosófico para o histórico e para o prático como a “ordem mais natural”, uma ordem que representa “uma espécie de hierarquia antiga”, como observa o pesquisador contemporâneo John Burkhart. A descrição dessa hierarquia clássica por parte do próprio Burkhart está enlaçada com conotações de classe e poder: ele compara a prioridade do teórico sobre o aplicado com a “ordem hierárquica da universidade moderna, onde os matemáticos menosprezam os físicos, que menosprezam os engenheiros, que menosprezam os empreiteiros e zeladores”¹². A compreensão de Schleiermacher a respeito do valor da prática era, naturalmente, mais nuançada do que isso. Porém, em última análise, ele não podia controlar a cultura acadêmica. No contexto atual em que sua compreensão foi levada até suas últimas consequências, a “confluência entre teoria e prática é uma rua de mão única”, “a ação realmente não influencia o pensamento”, e os pesquisadores teológicos prevalecem sobre os pastores e leigos como os elementos inferiores do conhecimento teológico.¹³

Portanto é prudente conhecer a política a partir da qual nossa disciplina surgiu. Inicialmente, pelo menos, a teologia prática se estabeleceu em um ambiente hostil. Mas não é mais necessário começar aqui ou deplorar nosso *status*. Os tempos mudaram, e as pessoas que se dedicam à teologia prática contribuíram para isso. Um novo apreço pela prática religiosa, desempenho, estudos de casos, o conhecimento no particular, a cultura material etc. ocorreu em toda a academia. Esse é um momento definidor para a disciplina.

⁸ HILTNER, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. Nashville: Abingdon, 1958. p. 221, nota 16; 217-219, notas 11 e 14.

⁹ HILTNER, 1958, p. 24. Em outra passagem, ele resiste a seu uso em referência a uma “teoria de todas as funções e operações do pastor e da igreja” ou a uma ligação entre todos os outros campos e o ministério (p. 20, 23).

¹⁰ HILTNER, 1958, p. 47.

¹¹ HILTNER, 1958, p. 225, nota 23.

¹² BURKHART, John. Schleiermacher’s Vision for Theology. In: BROWNING, Don S. (ed.). *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World*. San Francisco: Harper & Row, 1993. p. 43.

¹³ BURKHART, 1993, p. 53.

Exemplos existem em abundância. Essa plenária depende em sua estrutura e conteúdo de um ensaio escrito pelo inovador sociólogo dinamarquês Bent Flyvbjerg, “Five Misunderstandings about Case-Study Research” [Cinco mal-entendidos sobre a pesquisa de estudos de casos]. No início de sua carreira, quando se propôs a fazer um estudo de caso aprofundado da política urbana, seus professores e colegas o desencorajaram dizendo que ele não poderia generalizar a partir de um único caso, que esse estudo é meramente subjetivo – essencialmente, que o estudo do particular tem importância mínima no universo da ciência. Seu ensaio é uma refutação passo a passo desses juízos. Embora possa parecer que Flyvbjerg simplesmente está retomando um velho debate entre os métodos qualitativo e quantitativo, penso que ele aborda um problema epistemológico mais profundo. Ele contesta o viés antiprático que prevaleceu na academia do Ocidente, frustrando Hiltner e Schleiermacher, entre outros.

Dois aspectos do argumento de Flyvbjerg têm relevância aqui: primeiro, sua contestação do mal-entendido de que “o conhecimento geral, teórico (independente do contexto) é mais valioso do que o conhecimento prático (dependente do contexto)” e, segundo, seus comentários sobre os limites da generalização.¹⁴ Para contestar o primeiro, ele recorre a estudos fenomenológicos sobre como as pessoas aprendem.¹⁵ Para passar de principiante baseado em regras a especialista virtuoso são necessárias mais do que teorias gerais e as fórmulas reduzidas que as resumem. É preciso ter experiência com casos. Em suas palavras:

Se as pessoas fossem formadas exclusivamente em conhecimento e regras independentes do contexto, isto é, o tipo de conhecimento que forma a base de manuais e computadores, elas permaneceriam no nível de principiante no processo de aprendizagem. Esta é a limitação da racionalidade analítica: ela é inadequada para os melhores resultados no exercício de uma profissão, como estudante, pesquisador ou profissional¹⁶.

Ele não está dizendo que não há espaço para teorias. O conhecimento baseado em regras é importante para principiantes, ele nos ajuda a programar computadores, mas não representa o “objetivo supremo da aprendizagem”. O conhecimento especializado depende do contexto. Ele requer uma destreza de pensamento que se vale da íntima familiaridade com “vários milhares de casos concretos”¹⁷.

Em segundo lugar, Flyvbjerg questiona o valor da generalização em si. Isso é afirmado sucintamente em sua correção a um segundo mal-entendido de que não se pode generalizar com base em um único caso. Depois de mostrar que casos únicos efetivamente serviram muito bem como base para a generalização (p. ex., Galileu,

¹⁴ FLYVBJERG, Bent. Five Misunderstandings about Case-Study Research. *Qualitative Inquiry*, v. 12, n. 2, abr. 2006. p. 221.

¹⁵ Esse é um argumento que ele desenvolve mais plenamente em *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it can Succeed Again* (Cambridge, JK: Cambridge University Press, 2001) e que se vale de DREYFUS, Hubert; DREYFUS, Stuart (com T. Athanasiou). *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer* (New York: Free Press, 1986).

¹⁶ FLYVBJERG, 2006, p. 222.

¹⁷ FLYVBJERG, 2006, p. 222, 223.

Freud), ele faz a seguinte precisão: “*Mas a generalização formal é superestimada como fonte do desenvolvimento científico*”¹⁸. Às vezes, os “fenômenos mais interessantes” se “encontram no mais ínfimo e mais concreto dos detalhes”. O estudo de caso aprofundado e a narrativa (sem comentário teórico) são frequentemente “mais úteis” do que “‘achados’ factuais ou as generalizações de alto nível da teoria”¹⁹.

Sabemos disso coloquialmente quando dizemos que “uma imagem vale mais que mil palavras”. Quando faço palestras e escrevo, as pessoas consistentemente lembram minhas histórias pessoais mais do que os aspectos teóricos. Quando o tenista profissional Tim Gallwey ensina tênis, ele sabe que “imagens são melhores do que palavras, mostrar é melhor do que dizer, instruções em demasia são piores do que nenhuma instrução”²⁰. Flyvbjerg conclui seu artigo lembrando os leitores e as leitoras de uma percepção de Thomas Kuhn, que em minha leitura é bastante condenatória da teologia formal que se desenvolveu nos dois últimos séculos e apoia a direção pela qual a teologia prática enveredou: “Uma disciplina sem um grande número de estudos de caso minuciosamente executados é uma disciplina sem produção sistemática de exemplos, e [...] uma disciplina sem exemplos é uma disciplina ineficaz”²¹.

É claro que as pesquisadoras e os pesquisadores criam teorias. Somos formados para fazer isso. Mas “algo essencial pode ser perdido neste resumo”, sustenta Flyvbjerg, o que é uma percepção moldada pelo sociólogo Pierre Bourdieu.²² Em *Outline of a Theory of Practice* [Esboço de uma teoria da prática], Bourdieu questiona o pressuposto classificatório da antropologia estrutural de que é possível mapear regras para o comportamento humano. O esforço para teorizar a prática – “como se deve fazê-lo caso se queira estudá-la cientificamente” – sujeita a prática, que ocorre no espaço e no tempo, “a nada menos do que a uma mudança no *status* ontológico tanto mais séria em suas consequências teóricas porque tem toda a probabilidade de ficar despercebida”²³. Teorias são modelos ou mapas. Mas com mapas se corre o risco de confundir o “modelo da realidade” (p. ex., doutrinas teológicas) com a “realidade do modelo” (p. ex., a concretude mais rica e plena da vida cristã).

A ideia de que a generalização teórica tem valor limitado não é nova para Bourdieu ou Flyvbjerg. Ela remonta a Aristóteles, como Paul Ricoeur, Stephen Toulmin e outras pessoas nos lembram em seu trabalho sobre a razão prática. Aristóteles advertiu que, na “ordem dos assuntos humanos”, não podemos “alcançar o mesmo grau de precisão [...] como no caso das ciências matemáticas, por exemplo”. Ricoeur afirma na sequência que “poucas ideias hoje são tão salutares e libertadoras como a ideia de que há uma razão prática, mas não uma ciência da prática”²⁴. Isso contesta

¹⁸ FLYVBJERG, 2006, p. 228, grifo no texto.

¹⁹ FLYVBJERG, 2006, p. 237, 238.

²⁰ GALLWEY, Timothy. *The Inner Game of Golf*. New York: Random House, 1998. p. 6-7.

²¹ FLYVBJERG, 2006, p. 242.

²² FLYVBJERG, 2006, p. 240.

²³ BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge Press, 1972. p. 120.

²⁴ RICOEUR, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991. p. 199. Outra explicação que também localiza a diferença como uma diferença entre

os pressupostos kantianos ocidentais de que se pode compreender a razão prática à parte do desejo e do contexto empírico e de que “a ordem prática é suscetível de um sistema de conhecimento, de um tipo de cientificidade, comparável ao conhecimento e à ciência que se requerem na ordem teórica”. Na realidade, a razão prática pertence à zona “*intermediária*” entre “a ciência das coisas imutáveis e necessárias e a opinião arbitrária”²⁵. Sua lógica é “difusa”, nas palavras de Bourdieu, de uma forma inteiramente válida.²⁶

Tudo isso quer dizer o seguinte: uma gama de literatura em toda a academia apoia a intuição do início da década de 1980 na teologia prática sobre a necessidade de uma compreensão mais nuançada da prática. Logo depois de Browning descrever, em 1991, a disciplina como assediada e menosprezada, ele diz que “o clima epistemológico” está mudando, e muita coisa aconteceu desde então. Nossa história sobre onde nos encontramos duas décadas mais tarde necessita mudar de acordo com isso. O primeiro dos cinco mal-entendidos sobre a teologia prática – de que a disciplina é marginal e está em crise – pode, pois, ser corrigido da seguinte maneira: *Compreender o conhecimento à medida que surge na prática tornou-se central para a educação contemporânea. Os esforços de longa data da teologia prática no sentido de desenvolver métodos de estudar a teologia na prática e ensinar para a transformação contribuem para essa discussão e fortalecem a posição da teologia prática.*

Convivendo com o legado do paradigma acadêmico

Quando se conta a história da educação teológica e do estudo da teologia, é difícil não mencionar o tratado de Edward Farley, *Theologia*, publicado durante o renascimento na teologia prática ocorrido na década de 1980. Desde sua publicação, sua influência é ubíqua em obras de teologia prática que procuram situar-se contextualmente antes de se dedicar a seu tema primordial.²⁷ Inclusive historiadores, como Raddy Maddox, baseiam-se na descrição de Farley a respeito do paradigma clerical quando descrevem desdobramentos modernos, perpetuando com isso um segundo mal-entendido ou simplificação excessiva – que o problema com a educação teológica e a teologia prática é o cativo do paradigma clerical.

O paradigma clerical é um diagnóstico precário para tudo que aflige a educação teológica.²⁸ Mas ele é usado a toda hora porque capta muito claramente um problema que havia com concepções anteriores da teologia prática. Conceber a educação

Aristóteles e Platão é TOULMIN, Stephen. The Recovery of Practical Philosophy. *American Scholar*, v. 57, p. 33-52, 1988.

²⁵ RICOEUR, 1991, p. 199, 205, grifo no texto.

²⁶ BOURDIEU, 1972, p. 163.

²⁷ Seus termos e explicações são tão amplamente usados que são “considerados evidentes por si mesmos” (WHEELER, Barbara G. Introduction. In: WHEELER, Barbara G.; FARLEY, Edward [eds.]. *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*. Louisville: Westminster John Knox, 1991. p. 9).

²⁸ Exploro esse assunto com mais detalhes em The ‘Clerical Paradigm’: A Fallacy of Mislplaced Concreteness? *International Journal of Practical Theology*, v. 11, n. 2, p. 19-38, 2007.

teológica como uma formação preocupada tão somente com sugestões e dicas técnicas no ministério presta um desserviço à complexidade do ministério, da fé e da teologia prática. Mas a ironia do emprego útil e incontestado dessa ferramenta heurística é que ela tende a culpar a vítima – o clero e sua necessidade muito real de saber praticar o ministério. Em uma nota de rodapé reveladora, Farley faz uma importante precisão que passa despercebida. Ele diz que, ao questionar o paradigma clerical, “deseja evitar a impressão de que esse seja um questionamento da validade da própria educação do clero ou da validade da educação para atividades e aptidões específicas”²⁹. Mas é exatamente assim que o termo tem sido interpretado. Seu uso excessivo nos levou a subestimar todas as coisas *clericais* ou *práticas* como se fossem inferiores a todas as coisas *acadêmicas*, a despeito das melhores intenções de todas as pessoas.

Necessitamos de maneiras novas de contar nossa história que não menosprezem nossos próprios interesses. A correção requer duas medidas. Primeiro, necessitamos de diagnósticos novos. O paradigma clerical tornou-se uma análise monocausal que nos levou a ignorar outros diagnósticos. Um diagnóstico novo sugere que a educação teológica se concentrou em grande parte na inteligência cognitiva para seu detrimento, o que chamo de *paradigma acadêmico* ou *cativeiro cognitivo da teologia*. Em outras palavras, o problema não é apenas a “clericalização”, mas uma “academização” igualmente problemática da teologia. Assim como Farley sustenta que “no paradigma clerical, a teologia [...] é algo somente para o clero”, também seria igualmente válido dizer que no *paradigma acadêmico* a teologia se tornou algo apenas para a academia.

O filósofo Charles Taylor descreve esse problema como a “servidão do intelectualismo”. O anseio por “fórmulas atemporais e não espaciais” em imitação das ciências ainda permeia as ciências sociais apesar dos esforços de figuras importantes do século XX, como Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein. Em um ensaio maravilhoso intitulado “Seguir uma regra”, Taylor mostra os limites de uma epistemologia ocidental que supõe que se conheça mediante abstração dos corpos, distância de relações sociais e a criação de representações cerebrais internas da realidade externa. Seguindo Wittgenstein, Taylor examina o que está implicado em “seguir uma regra”, como, p. ex., orientações dadas a um forasteiro sobre como chegar à cidade. Ele conclui com Wittgenstein que um excesso de conhecimento para além do que pode ser articulado, representado e teorizado guia a compreensão humana. Wittgenstein “ênfatiza a natureza não articulada – em alguns pontos inclusive não articulável” – do conhecimento que molda a prática.³⁰

Isso sugere uma segunda correção do mal-entendido de que a educação teológica errou ao se concentrar em aptidões. Precisamos continuar a tentar compreender o tipo de conhecimento de que necessitam pessoas leigas e ministros ou ministras para executar ou praticar o discipulado e o ministério. A inteligência mental é importante, mas não é suficiente. As representações que fazemos do mundo – fórmulas, regras

²⁹ FARLEY, Edward. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Philadelphia: Fortress Press. p. 98, nota 37.

³⁰ TAYLOR, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 167.

etc. – são o que Taylor descreve como “*somente ilhas no oceano* de nossa apreensão prática não formulada do mundo”. Seguir uma regra requer “juízos difíceis e muito bem afinados”, aquilo que Aristóteles chama de *phronesis*³¹.

Essa ideia não é nova para as pessoas que se dedicam à teologia prática. Durante as últimas três décadas, pessoas como Bernard Lee e Thomas Groome recorreram à tipologia aristotélica da *theoria* (conhecimento contemplativo da verdade), *phronesis* (conhecimento de como viver bem) e *techne* (conhecimento de como fazer coisas) para reivindicar a viabilidade da *phronesis*. Especialmente Groome contesta a hierarquia clássica da *episteme* sobre as outras formas e defende uma inter-relação holística entre as três.³² Contudo, ele e outras pessoas estavam mais preocupados com a *techne* – o triunfo da racionalidade técnica – do que com a *theoria* ou a *episteme*. Eles raramente discutiram os limites da *episteme*. Tampouco consideraram o valor da *techne* e as inextricáveis interconexões entre ela e a *phronesis*. Por fim, prestaram pouca atenção à maneira como o corpo e o mundo social moldam a *phronesis*.

Tachar irrefletidamente a aprendizagem de um ofício de “*mero know-how*”, como se fosse fácil dominar esse *know-how*, ignora seu papel na busca maior pela sabedoria ministerial. Músicos famosos não param de fazer escalas. Aprender a tocar um instrumento requer uma dialética muito bem afinada entre exercício diário e talento artístico. Portanto a *techne* tem um espaço. Além disso, a *phronesis* requer corporificação e comunidade. Somente conseguimos compreender esse conhecimento, como sugere Bourdieu, ao adquirir um conhecimento maior de como nossos corpos e o ambiente social formam nosso conhecimento – *habitus* em um marco muito mais concreto, fundado, particular, corporificado e relacional do que o uso mais cerebral do termo por parte de Farley e outros. Taylor chega ao ponto de dizer que “a regra existe *somente na prática* que ela anima e *não requer e talvez não tenha qualquer formulação expressa*”, uma sugestão que poderia frustrar seriamente os teólogos e as teólogas que buscam a representação sistemática de regras teológicas.³³

Sendo assim, precisamos parar de insistir que nossa disciplina não *aplica* verdades e determinar o que está implicado na *aplicação*. Repetidamente, Browning parafraseou Richard Bernstein e Hans-Georg Gadamer para sustentar que, na sabedoria prática necessária para o ministério, “*compreensão, interpretação e aplicação* não são distintas, mas intimamente relacionadas”³⁴. Mas então ele e outros prestaram pouca atenção à aplicação, um tema com que pesquisadores e pesquisadoras como Kathleen Cahalan, Robert Mager, Elaine Graham e Chris Scharen retomaram em seu trabalho sobre teorias da mudança, teorias da ação, teorias do desempenho e teorias da aprendizagem. A disciplina está apenas na linha de frente dessa desafiadora questão da aplicação.

³¹ TAYLOR, 1995, p. 170, grifo meu, e p. 177.

³² GROOME, Thomas H. *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*. New York: HarperCollins, 1991. p. 43, 47.

³³ TAYLOR, 1995, p. 178, grifo meu.

³⁴ BROWNING, 1991, p. 39, grifo meu.

Avançamos o suficiente, entretanto, para corrigir a segunda simplificação excessiva – que o problema com a teologia prática e a educação teológica é o paradigma clerical – desta maneira: *o emprego taquigráfico [isto é, por conveniência] do paradigma clerical para captar a situação difícil da teologia prática e da educação teológica contemporâneas ignora o problema igualmente preocupante do intelectualismo que distorce a maneira como o conhecimento religioso é aprendido, transmitido e praticado. O trabalho criativo sobre o conhecimento teológico precisa lidar com a forma como ele é representado no mundo.*

Reconhecendo a distinção entre teologia prática e teologia pastoral

No esquema mais amplo dessa plenária, o terceiro mal-entendido – que a teologia prática e a teologia pastoral são termos intercambiáveis – é secundário e reflete meu contexto norte-americano, mas ele tem implicações para o argumento que apresentei até aqui sobre o valor do estudo da prática e a reforma da teologia em si. Independentemente de as pesquisadoras ou os pesquisadores empregarem teologia *pastoral* ou *prática*, elas ou eles muitas vezes compartilham esse objetivo comum de articular uma teologia dinâmica que enriqueça o estudo de tradições religiosas através da proximidade com a prática. Mas esses termos são comensuráveis só porque a teologia pastoral e a prática compartilham esse objetivo?

Meu desejo de diferenciar entre os dois vai contra a tendência da discussão corrente e inclusive contra minha própria prática.³⁵ A maioria dos autores britânicos, por exemplo, pressupõe que “qualquer nome serve”, com preferência crescente por *teologia prática* na medida em que ela adquiriu reconhecimento como disciplina.³⁶ A tradição católica romana muitas vezes emprega ambos os termos para designar vários aspectos do ministério pastoral e não disciplinas acadêmicas. Em meu próprio trabalho, entremisturei os termos, usando o mesmo trabalho sobre teologia *pastoral* como teologia pública, por exemplo, para um livro sobre poimênica e aconselhamento pastoral e para uma palestra em uma conferência de teologia *prática*, simplesmente intercambiando os termos conforme era necessário para cada contexto.³⁷ As disciplinas efetivamente compartilham pressupostos teóricos e raízes históricas. Embora as pessoas ignorem polidamente a aversão de Hiltner pelo termo teologia *prática* quando o saúdam como fundador, poder-se-ia sustentar que a descrição hiltneriana da *teologia pastoral* não é tão diferente de definições comuns da *teologia prática*. Por que, então, distingui-las?

³⁵ Exploro esse assunto com mais detalhes em: Also a Pastoral Theologian: In Pursuit of Dynamic Theology (Or: Meditations from a Recalcitrant Heart). *Pastoral Psychology*, v. 59, n. 6, p. 813-828, 2010.

³⁶ Por exemplo, cf. PATTISON, Stephen; WOODWARD, James. An Introduction to Pastoral and Practical Theology. In: WOODWARD, James; PATTISON, Stephen (eds). *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Madden, Mass.: Blackwell, 1999. p. 3.

³⁷ Pastoral Theology as Public Theology: Revolutions in the ‘Fourth Area’. In: RAMSAY, Nancy (ed.). *Pastoral Care and Counseling: Redefining the Paradigms*. Nashville: Abingdon, 2004. p. 44-64.

Passei a ver sua fusão como problemática apesar de seu interesse compartilhado na experiência vivida. Esses termos não são tão intercambiáveis agora como o eram em outros períodos, lugares e tradições. De fato, considero importante acentuar e não negligenciar as diferenças. O emprego desses termos para designar um único empreendimento ofusca uma das contribuições distintivas da teologia prática como aquela disciplina que é a mais preocupada em mediar e integrar o conhecimento dentro da educação teológica e entre seminário, congregação e sociedade. Também perdemos de vista os recursos distintivos da teologia pastoral do século XX desenvolvida nos Estados Unidos em rigorosa conversação com a teoria psicanalítica e psicologia modernas.

Nos Estados Unidos, a teologia pastoral é uma subdisciplina da teologia prática dedicada ao cuidado de pessoas. Situo meu próprio trabalho na teologia pastoral dentro da teologia prática por causa do compromisso desta com interesses curriculares e ministeriais mais amplos. Mas, no fundo, permaneço uma teóloga pastoral, com apreço por seu foco mais estreito na angústia humana e por sua apropriação da psicologia. Ao usar a psicologia, a teologia pastoral buscou uma especificidade de foco em pessoas e sofrimento particulares – a vida visceral e interior dos seres humanos – que muitas vezes está ausente da teologia prática. Em última análise, a teologia prática é insuficiente para o trabalho que quero fazer com indivíduos, desenvolvimento, dinâmica da personalidade, relacionamentos, cuidado e antropologia teológica.

Igualmente problemático é que o emprego intercambiável de teologia *pastoral* e teologia *prática* fomentou uma negligência das percepções de outras subdisciplinas, como a educação religiosa, a homilética e a ciência litúrgica, e deu a uma única área – teologia pastoral – um privilégio injustificado só por causa do nome. Cada subdisciplina teológica prática, não somente a teologia pastoral, tem contribuições singulares para dar à teologia prática.

Por fim, como assinala Cahalan, a teologia pastoral tem uma história especialmente acidentada dentro do catolicismo romano, que não lhe conferiu o *status* de disciplina acadêmica na mesma medida do que aconteceu no protestantismo, apesar das pessoas que defendiam essa medida, como Karl Rahner. Nos Estados Unidos, a Igreja Católica e suas instituições educacionais atualmente carecem da infraestrutura acadêmica para apoiar esse empreendimento disciplinar. Cahalan distingue a teologia *prática* da teologia *pastoral* como o mais viável dos dois termos para a finalidade de fomentar esse desenvolvimento disciplinar.³⁸

Todos esses problemas sugerem que o terceiro mal-entendido possa, então, ser corrigido da seguinte maneira: *A teologia pastoral e a teologia prática designam empreendimentos acadêmicos distintos. Devido aos significados multiestratificados de ambos os termos, necessita-se de um cuidado maior na definição. Enquanto a*

³⁸ CAHALAN, Kathleen A. Beyond Pastoral Theology: Why Catholics Should Embrace Practical Theology. In: GRÄB, W.; CHARBONNIER, L. (eds.). *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag. p. 392-397; Pastoral Theology or Practical Theology? Limits and Possibilities. In: SWEENEY, James; SIMMONDS, Gemma; LONSDALE, David (eds.). *Keeping the Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology*. London: SCM Press, 2010. p. 99-116.

teologia prática é integrativa, preocupada com questões mais amplas do ministério, discipulado e formação, a teologia pastoral está centrada nas pessoas e no pathos.

Teologia prática como multivalente

Em uma das primeiras antologias da década de 1980, Farley conclui um breve histórico dizendo que “a teologia prática jamais existiu” como disciplina exceto como um “brilho no olho de Schleiermacher” e “não existe atualmente como disciplina”. É somente um “termo genérico” para designar um grupo de subespecialidades que não merece um lugar acadêmico.³⁹ Alguns anos mais tarde, ele inicia outro capítulo debatendo se a teologia prática é “um termo salvável”. “Tão variadas são as abordagens e as definições propostas [...] que nem sequer está claro o que está sob discussão.”⁴⁰ Não mudou muita coisa mais de uma década depois quando Johannes van der Ven inicia um capítulo em um volume internacional sobre teologia prática dizendo que “algumas pessoas sustentam que a teologia prática nem mesmo tem metodologia” e não deveria ter uma metodologia porque ela “não é uma disciplina”, embora ele procure rebater isso.⁴¹ Alguns anos mais tarde, Bernard Lee afirma que a teologia prática não é um “ramo da teologia (p. ex., abrangendo homilética, educação religiosa, poimênica etc.)”, mas antes um tipo de conhecimento ou “uma forma de reflexão teológica”⁴². Em outra passagem, ele diz que ela é “um método – talvez até mesmo um modo de vida” mais do que uma disciplina, e acaba recorrendo ao termo *teologia fronética* para evitar a confusão inteiramente.⁴³ Ainda mais recentemente, Terry Velting evita a definição como causa perdida, pois a teologia prática é “menos algo a ser definido do que uma atividade a ser realizada”⁴⁴. Poder-se-ia ver toda essa cautela em relação à teologia prática como disciplina como uma tendência católica romana, uma vez que todos, exceto Farley, escrevem em contextos católicos. Mas em um verbete de 1991 sobre a teologia pastoral protestante no *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* [Dicionário de poimênica e aconselhamento pastoral], Rodney Hunter e Russell

³⁹ FARLEY, Edward. *Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm*. In: BROWNING, Don S. (ed.). *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World*. San Francisco: Harper & Row, 1983. p. 32.

⁴⁰ FARLEY, Edward. *Interpreting Situations: An Inquiry in the Nature of Practical Theology*. In: MIDGE, Lewis S.; POLING, James N. (eds.). *Formation and Reflection: The Promise of Practical Theology*. Philadelphia: Fortress, 1987. p. 1.

⁴¹ VEN, Johannes van der. *The Empirical Approach in Practical Theology*. In: SCHWEITZER, Friedrich; VEN, Johannes van der (eds.). *Practical Theology: International Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. p. 323.

⁴² LEE, Bernard J. *Politics and Economics in the Preaching of the Church: A New Testament Rendering of Phronesis*. In: COUTURE, Pamela D.; MILLER-McLEMORE, Bonnie J. (eds.). *Poverty, Suffering, and HIV-AIDS: International Practical Theological Perspectives*. Cardiff: Cardiff Academic Press, 2003. p. 171.

⁴³ LEE, Bernard J. *Practical Theology: Its Character and Possible Implications for Higher Education*. *Current Issues in Catholic Higher Education*, v. 14, n. 2, 1994. p. 26; e *Practical Theology as Phronetic: A Working Paper from/for those in Ministry Education*. *APT Occasional Papers*, 1, 1998.

⁴⁴ VELING, Terry A. *Practical Theology: ‘On Earth as It Is in Heaven’*. Maryknoll: Orbis, 2005. p. 4.

Burck definem a teologia prática como um “termo tipo guarda-chuva” e concluem: “Nunca ficou claro se a teologia prática, neste sentido, é ou poderia tornar-se uma disciplina por direito próprio. Assim, sua relação com a teologia pastoral tem sido ambígua ou inconsequente”⁴⁵.

Reconto essa mini-história da definição não para depreciar qualquer pessoa, mas, antes, para mostrar o caminho percorrido pela disciplina nos anos decorridos desde então. Talvez todos os novos empreendimentos acadêmicos comecem de forma cautelosa. A teologia prática certamente começou assim. Toda a equivocação me deixa ambivalente na hora de indicar essa literatura a estudantes que ainda não têm a capacidade de situá-la. Embora esses pesquisadores acabem por contribuir com o avanço da disciplina, eles acolhem e desvalorizam a teologia prática ao mesmo tempo. Não deveríamos nos surpreender que pesquisadoras e pesquisadores recentes estejam recorrendo agora a uma taquigrafia simplificada para definir a teologia prática como a disciplina interessada na relação entre crenças e práticas.

Considero ambos os extremos problemáticos – ou declarar a teologia prática indefinível como disciplina ou passível de definição com facilidade. Desenvolver uma definição concisa, mas mais abrangente é uma das tarefas mais árduas, porém compensadoras que surgiu para mim como resultado de dois envolvimento em nesses últimos anos. Em 2003-2004, em nome do Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Vanderbilt University, copresidi um projeto subvencionado para o planejamento da criação de um novo programa de doutorado visando preparar estudantes para o ensino em seminários. Houve vezes naquele ano e ao longo dos anos desde que nosso departamento recebeu uma verba para um currículo de doutorado em Teologia e Prática em que cansei de escutar colegas e estudantes recém-admitidos perguntar: “Afinal, o que é teologia prática?”. Essa não é uma questão simples. A teologia prática não é uma categoria de fácil definição.

No entanto, a mera dificuldade da definição não significa que a teologia prática seja um empreendimento inválido ou mal concebido. Ela enfatiza, isso sim, suas complexas e amplas responsabilidades. Acabei articulando uma resposta mais minuciosa, no que fui bastante auxiliada por colegas que se envolveram em uma segunda experiência, uma consulta sobre teologia prática e ministério cristão que teve início em 2003.⁴⁶ Ela reuniu um grupo de aproximadamente 20 pesquisadores e pesquisadoras e ministros e ministras de várias disciplinas e tradições algumas vezes por ano ao longo de vários anos. Nosso trabalho conjunto mudou minha compreensão da teologia prática de duas formas fundamentais. A discussão da pesquisa, dos planos de aulas e dos relatos acerca do ministério de cada um e cada uma reorientou minha concepção do objetivo da teologia prática. O conhecimento disciplinar especializado sempre é

⁴⁵ HUNTER, Rodney J.; BURCK, Russell R. Pastoral theology, Protestant. In: HUNTER, Rodney J. (ed. geral). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1990. p. 867.

⁴⁶ Exploro esse assunto com mais detalhes em *Practical Theology*. In: LIPPY, Charles H.; WILLIAMS, Peter W. *Encyclopedia of Religion in America*. Washington, D.C.: Congressional Quarterly Press, 2010. p. 1.739-1.743. Também exponho essa definição e a uso no livro que editei intitulado *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. London: Wiley/Blackwell, 2012.

altamente valorizado. Mas seu objetivo último se encontra além de preocupações disciplinares, na busca de uma fé cristã corporificada. Em segundo lugar e em relação com isso, obtive um quadro mais claro da natureza multivalente da teologia prática. *Teologia prática* é um termo com significados carregados e sobrepostos. Ele aparece em uma ampla variedade de espaços e lugares. Refere-se, no mínimo, a quatro empreendimentos distintos com públicos e objetivos diferentes, dois dos quais se acabou de mencionar: é uma *disciplina* entre pesquisadores e pesquisadoras e uma *atividade de fé* entre pessoas crentes. E tem dois outros empregos comuns: é um *método* para estudar teologia na prática e é uma *área curricular* de subdisciplinas no seminário.

Para reafirmar esses quatro empregos em ordem levemente diferente, passando da corporificação concreta da teologia prática para seu emprego especializado, a teologia prática designa uma *atividade* de pessoas crentes que procuram sustentar uma vida de fé reflexiva no dia a dia, um *método* ou modo de analisar a teologia na prática usado por líderes religiosos e por docentes e estudantes em todo o currículo teológico, uma *área curricular* na educação teológica focada na prática ministerial e subespecialidades, e, por fim, uma *disciplina acadêmica* a que se dedica um subconjunto menor de pesquisadores e pesquisadoras para apoiar e sustentar esses três primeiros empreendimentos. Cada compreensão aponta para diferentes locais no espaço, da *vida diária à biblioteca* e do *trabalho de campo à sala de aula, congregação e comunidade*, e, finalmente, ao *grupo profissional de acadêmicos* e ao *contexto global*. As quatro compreensões estão conectadas e são interdependentes, não são mutuamente excludentes e refletem o alcance e a complexidade da teologia prática hoje.

Um benefício dessa quádrupla definição é seu intento descritivo e não prescritivo. Ela descreve os contextos e formas variantes com que as pessoas comumente empregam o termo. Esclarecer os vários empregos ajuda a resolver a confusão quando pessoas usam o mesmo termo com finalidades igualmente válidas, mas diferentes. Ao mesmo tempo, uma compreensão compartilhada da teologia prática como uma maneira geral de fazer teologia preocupada com a corporificação da crença religiosa na vida cotidiana de indivíduos e comunidades unifica todos os quatro empregos.

Como sugere este trabalho abrangente, mas focalizado de definição, a teologia prática ultrapassa em muito os mantras abreviados comumente empregados por pesquisadores e pesquisadoras em tempos recentes para definir a disciplina como o estudo da “relação entre crenças e práticas” ou a “correlação entre a tradição cristã e a experiência contemporânea”. Esses são instantâneos válidos, mas deixam de dizer muita coisa. A teologia prática também redefine o que constitui o conhecimento ou a sabedoria teológica e busca uma teologia para as massas. Explora a dissonância entre crenças professadas e realidades vividas mediante o estudo da prática e cumpre uma “função crítica” ou testagem da veracidade prática das afirmações de outras disciplinas teológicas, como sustenta Rahner⁴⁷. A teologia prática é especialmente boa em “interpretar situações”, nas palavras de Farley, ou como “teologia descritiva” no

⁴⁷ RAHNER, Karl. Practical Theology within the Totality of Theological Disciplines. In: RAHNER, Karl. *Theological Investigations*. Trad. Graham Harrison. New York: Herder and Herder, 1972. v. IX, p. 104.

modelo de Browning, em parte por causa de sua forte afinidade com as ciências sociais e sua cuidadosa atenção ao particular. Ela tem um interesse constante em conceitos que ultrapassam qualquer disciplina, como a *integração* na educação teológica, a *formação* e o *discipulado* em comunidades religiosas, e a *vocação* nas profissões e ao longo de toda uma vida. Insiste que temas essenciais como família, filhos, pobreza e sexualidade não podem ser compreendidos adequadamente mediante uma única disciplina, mas exigem um movimento e uma conversação entre áreas de expertise e conhecimento. A teologia prática tem mantido há muito tempo um desejo e uma intenção de formar teias de conexão entre disciplinas e instituições teológicas em resposta à necessidade ministerial e social, como Richard Osmer demonstra em sua recente obra.⁴⁸

Essa lista de atributos é considerável. Cada quesito representa um empreendimento sério que merece a atenção de uma disciplina acadêmica muito bem afinada. Além disso, as subdisciplinas dentro da teologia prática como área curricular também têm suas próprias contribuições distintivas a dar para a teologia prática e de forma mais geral. Em outras palavras, os pesquisadores e as pesquisadoras têm muito trabalho a fazer em qualquer um desses âmbitos.

Gostaria de ilustrar o tipo de trabalho que se faz necessário argumentando em favor do valor de um único desses muitos atributos – o que Rahner chamou a função crítica da teologia prática ou a testagem da divergência entre crença afirmada e prática – e como essa tarefa em particular poderia ser aperfeiçoada.⁴⁹ Em um ensaio recente, o sociólogo Mark Chaves realiza seu próprio desmascaramento passo a passo, à moda de Flyvbjerg, de uma falácia onipresente entre pesquisadoras e pesquisadores da religião – o que ele chama de “falácia da congruência religiosa”. Quase sempre, os pesquisadores e as pesquisadoras da área de teologia e religião presumem que aquilo que as pessoas dizem crer seja coerente com suas ações. Na realidade, essa congruência é rara. De fato, a incongruência é muito mais comum do que a coerência.

Chaves emprega o termo *congruência religiosa* de três maneiras – a organização sistemática de crenças, a coerência entre crenças e ações e a consistência de crença e ação ao longo dos tempos e situações. Sua afirmação de que “as ideias e práticas religiosas das pessoas são fragmentadas, compartimentalizadas, frouxamente conectadas, não examinadas e dependentes do contexto” não é surpreendente. Que as ideias e a prática não sejam coerentes é uma afirmação incontroversa entre cientistas sociais em geral. O que é surpreendente, o que torna o artigo de Chaves importante, é sua segunda afirmação de que os pesquisadores e as pesquisadoras da religião muitas vezes olham para o outro lado: “Esse conhecimento estabelecido não molda nossa pesquisa e pensamento de forma tão central e profunda como deveria [...] nós muitas vezes interpretamos nossos achados de pesquisa de formas que pressupõem a

⁴⁸ OSMER, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.

⁴⁹ Como sustentei acima, outras pessoas observam o mesmo problema. Taylor descreve o “‘hiato fonético’ entre a fórmula e sua representação” (1995, p. 177) e Bourdieu descreve a divergência entre os “mapas” e o “caminho muito usado” (1972, p. 2, 37-38).

congruência que sabemos não existir geralmente”⁵⁰. Ele mostra quão profundamente opera o desejo de congruência religiosa, por um lado, e quão pouco provável é que qualquer tipo de teologia possa captar a complexidade da prática da fé, por outro lado.

Embora o objetivo último de Chaves seja corrigir essa falácia, suas ilustrações da ubiquidade da incongruência são fascinantes. Um estudo mostra, por exemplo, que “pessoas intrinsecamente religiosas não agem de maneira mais pró-social do que qualquer outra pessoa, mas elas pensam que agem, ou deveriam agir, ou querem agir assim”⁵¹. A confissão e a ação religiosa são altamente situacionais e instrumentais. Assim, atletas profissionais realizam rituais para melhorar o desempenho, mas não deixam de fazer exercícios rigorosos, curandeiros divinos complementam a oração com intervenção médica, os indígenas americanos oram por chuva na estação chuvosa, e assim por diante. “Se quisermos prever o comportamento de alguém”, sugere outro estudo, “estaremos em situação melhor sabendo onde essa pessoa está do que sabendo quem ela é”, ou, em outras palavras, “a *situação* religiosa é mais importante do que a *disposição* religiosa”⁵².

Isso certamente solapa suposições sobre a virtude, a ética de caráter e o poder formativo de comunidades religiosas. Opõe-se igualmente ao pressuposto de que a religião nos torna melhores. Isso não significa que as comunidades religiosas devam abandonar a recitação de credos ou os esforços de formar pessoas na fé. Simplesmente salienta as complexidades. A congruência requer capacidades sofisticadas para a reflexão cognitiva, controle social coeso e internalização que não são facilmente sustentadas por indivíduos ou comunidades. Reconhecer que vínculos causais entre crença e comportamento são complicados também ameniza a demonização e a idealização do impacto social da religião tanto entre ateus quanto entre fanáticos religiosos. A religião raramente merece ou a culpa completa ou o crédito total. A crença e a ação humanas são mais complicadas do que isso.

Mas a sugestão de Chaves para o pesquisador e a pesquisadora não é acocorar-se e simplesmente estudar práticas, como ele próprio fez inicialmente. Ele mudou de opinião e defende, em vez disso, um meio-termo. Duas sugestões para corrigir a falácia da congruência religiosa se destacam para as pessoas que se dedicam à teologia prática. A primeira simplesmente confirma que estamos indo na direção certa: “Deveríamos nos encaminhar para um modelo mais profundamente situacional da influência religiosa.” Uma segunda ideia é menos patente em nosso trabalho e merece atenção: em vez do avassalador foco nas crenças, poderíamos levar mais a sério outros estados mentais: “Nós também temos percepções, expectativas, sentimentos, desejos, atitudes e intenções, todos em condições de moldar a ação”. De fato, as crenças são os elementos “menos preditivos do comportamento”⁵³.

⁵⁰ CHAVES, Mark. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. *Journal for Scientific Study of Religion*, v. 49, n. 1, 2010. p. 2.

⁵¹ CHAVES, 2010, p. 5.

⁵² CHAVES, 2010, p. 4, grifo no texto.

⁵³ CHAVES, 2010, p. 11-12.

Podemos voltar agora à questão primordial da definição da teologia prática como uma disciplina e reformular o quarto mal-entendido – que a teologia prática é impossível de ser definida ou, inversamente, que pode ser definida com simplicidade – da seguinte maneira: *A dificuldade em explicar a teologia prática não necessita solapar seu valor. Ela é uma disciplina, mas não é só uma disciplina. Trata-se de um termo multivalente com empregos distintivos e variantes. Diferenciar seus empregos esclarecerá a confusão e promoverá o aprimoramento em áreas específicas.*

Contribuições teológicas construtivas

O último mal-entendido – que a teologia prática é em grande parte, se não totalmente, empírica, descritiva, interpretativa, e não normativa, teológica e, em alguns casos (eu ousaria dizer), cristã – é menos um mal-entendido do que um lapso. Minha resposta é mais um lembrete de algo que compreendemos, mas esquecemos do que uma correção. Quando Hiltner insistiu no “estudo apropriado da prática” na década de 1950, ele disse que ela tinha o potencial de “iluminar a própria compreensão teológica”⁵⁴. Nós simplesmente temos de cumprir essa promessa.

Outras pessoas também têm incentivado a teologia prática a reivindicar sua contribuição teológica construtiva de forma mais ousada, mesmo que a visão “potente e exótica” que surge da “perspectiva de dentro” da fé cristã ameace nos fazer voltar a uma posição marginal, nas palavras de Pattison.⁵⁵ Pattison e outras pessoas, como Kathryn Tanner e Rowan Williams, reconhecem que, para a teologia ter um lugar intelectual, as universidades em geral têm de se reconstituir como instituições investidas no serviço à sociedade. Se as universidades vissem o conhecimento como essencial para a mudança social prática e não meramente como um fim em si mesmo, se procurassem ir além do “estrito funcionalismo e economismo que tantas vezes predominam”, então a inclusão da teologia cristã “em todos os seus aspectos construtivos” (e outras tradições e perspectivas religiosas confessionais) seria “menos anômala”, como sustenta Tanner, e mais constitutiva da missão acadêmica.⁵⁶

É claro que devemos ter algo interessante a dizer: “A justificativa primordial para a inclusão é a capacidade de produzir um ângulo interessantemente diferente sobre a vida”⁵⁷. É aqui que as pessoas que se dedicam à teologia prática enfrentam um desafio. Ninguém está dizendo que a teologia prática não seja normativa, construtiva ou cristã. Mas será que temos algo *teologicamente* interessante a dizer? Há décadas as pessoas que se dedicam à teologia prática sustentam que a atenção à prática tem algo a oferecer à teologia, mas especificar isso ou mesmo chegar a fazê-lo tem se mostrado

⁵⁴ HILTNER, 1958, p. 47.

⁵⁵ PATTISON, 2007, p. 283.

⁵⁶ WILLIAMS, Rowan. Oxford University Commemoration Day Sermon. *TAO*, v. XLIV, n. 1, 2007, p. 29, 30; TANNER, Kathryn. Theology and Cultural Contest in the University. In: CADY, Linell E.; BROWN, Delwin (eds.). *Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain*. New York: State University of New York Press, 2002. p. 203, 204.

⁵⁷ TANNER, 2002, p. 206.

difícil. Se a teologia prática tem a ver em parte com a transformação da teologia acadêmica, então ela deve mostrar o que contribuiu para a teologia como *teologia*.

Nosso lapso surge mais no tom, estrutura e natureza de nosso trabalho, socializado e aperfeiçoado em contextos acadêmicos que excluem a convicção normativa e construtiva. O “processo altamente refinado [...] de dissociação e deslocamento” na academia teológica, sustenta Willie Jennings, não é um problema da cisão entre teoria e prática, disciplinas clássicas e práticas, academia e igreja, ou mesmo pensamento abstrato e concreto. Ele observa, em vez disso, uma fundamental “resistência de teólogos e teólogas de pensar *teologicamente* sobre sua identidade”, uma postura que exigiria que nos relacionássemos diferentemente com outras pessoas. A socialização em capacidades para “esclarecer, categorizar, definir, explicar, interpretar” reflete modelos colonialistas de reflexão feita em “altos comandos” das pessoas forçadas a se submeter ao outro conquistador. Essa socialização intelectual evita a “transformação não só de maneiras de pensar, mas de modos de vida” que a “trajetória da vida encarnada do Filho de Deus” provoca.⁵⁸

A pesquisa na teologia prática muitas vezes segue um modelo latente no estudo de caso: adicionamos a teologia no final. A teologia aparece como o passo final na análise de caso. Hesitamos em avançar além da pesquisa objetiva, empírica, apuradora de fatos até a percepção e revelação teológica. Essa hesitação é compreensível. Muitas e muitos de nós sobrevivem em instituições que questionam a fê cristã. Na pesquisa confessional e cristianocêntrica há perigos óbvios de provincianismo, exclusivismo, moralismo etc. que outras pessoas já analisaram extensivamente. Nossa segurança e excelência residem em nosso cuidadoso e detalhado trabalho empírico. O que é menos claro é como nosso trabalho descritivo e interpretativo é teológico desde o início, como aquilo que vemos e descrevemos é moldado por sensibilidades confessionais específicas e pelo contexto religioso. Além disso, a descrição é somente o primeiro passo no círculo hermenêutico que contribuiu para a revitalização da teologia prática. A descrição e a interpretação por si mesmas são insuficientes. O objetivo da teologia prática é compreender e influenciar a sabedoria religiosa nas congregações e na vida pública de modo mais geral. Muitas pessoas diriam que a teologia prática, de fato, não é completa sem a passagem da descrição para a construção e ação normativas.

Às vezes afirmações teológicas estão em conflito com a ciência. A ciência quer saber como a religião e a espiritualidade são úteis (ou não), como contribuem para (ou impedem) o avanço dos indivíduos e da civilização. A confissão religiosa – cristã e outras – relativiza e, em última análise, refuta essa interpretação instrumental (p. ex., a espiritualidade, meditação, frequência à igreja etc. são boas para nossa saúde mental, casamento, convalescença ou outros fins relativos). A maioria das religiões sustenta que a vida não tem a ver somente com seres humanos, felicidade individual e sucesso social; tem a ver com reverência, gratidão, serviço, glorificação de Deus, amor mútuo,

⁵⁸ JENNINGS, Willie James. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven: Yale University Press, 2010. p. 7, 8, grifo no texto.

vida abundante ou algum outro fim sagrado e transcendente, que é às vezes completamente inarticulável e está além dos limites humanos.

Reformular o último mal-entendido – que a teologia prática é, em grande medida, se não totalmente, descritiva, interpretativa, empírica – parece um pouco como afirmar o óbvio: a teologia prática é, de fato, *teologia*. Contudo, há benefícios de uma correção mais explícita, como a que se segue: *Como teologia, a teologia prática é normativa. Ela faz exigências às pessoas que a praticam para viverem segundo as convicções sagradas e transcendentais que ela professa. Uma clareza maior sobre nossa contribuição teológica e não somente prática é um dos nossos desafios, mas o sucesso nesse âmbito promoverá a disciplina e seu valor para as comunidades religiosas e o bem comum.*

Conclusão

Quando o menino na história de Seuss tem de decidir o que relatar sobre sua caminhada da escola para casa ao longo da Mulberry Street, ele precisa arguir com seu pai, que é um formidável realista:

Mas quando eu conto a ele o que vi
e o que acho ter visto,
ele olha para mim e diz com severidade:
“Tua visão é entusiástica demais.
Para de contar essas histórias bizarras.
Para de transformar lambaris em baleias”.

Às vezes, a ciência e a teologia acadêmica funcionam um pouco como esse pai, impossibilitado de ver a vida plenamente. A hegemonia da ciência em seu sentido mais estreito, a valorização da *episteme* sobre a *phronesis*, e a concepção da teologia como *theoria* ou *scientia* não podem ser transformadas de uma hora para outra. Hiltner pode ser criticado, como diz Hunter, por não ter chegado ao ponto de clarificar a “relevância epistemológica plena” de suas afirmações sobre o conhecimento prático ou de explicar como a experiência proporciona conhecimento. Mas ele, pelo menos, colocou o fundamento sobre o qual outras pessoas edificaram.⁵⁹ No último quarto de século, a teologia prática rompeu o espaço ocupado pela teologia acadêmica, tornando-se uma espécie de espinho na carne da teologia abstraída da vida. Como as teologias da libertação que tiveram uma influência constante desde a década de 1960, a teologia prática tratou de levar a teologia para as ruas e de usar o que aprendeu de suas saídas para avaliar a adequação de afirmações bíblicas, históricas e doutrinárias.

⁵⁹ HUNTER, Rodney J. A Perspectival View of Pastoral Theology: A Critique of Hiltner's Theory. *Journal of Pastoral Care*, v. 4, 1985. p. 20.

Esse trabalho alterou os limites convencionais e redefiniu o que é a teologia, como ela é feita e quem a faz.⁶⁰

A reavaliação dos cinco mal-entendidos sobre a teologia prática confirma sua vitalidade, relevância e contribuição como disciplina. Contudo, esse otimismo não deveria ser interpretado equivocadamente como um motivo para descansar sobre nossos lauréis. Preconceitos, ignorância, confusão e mal-entendidos da teologia prática existem em abundância. Internamente à disciplina, a pesquisa negligente e a dificuldade de transmitir claramente os frutos de nossas descobertas para um público intelectual mais amplo permanecem um problema. Cada um dos cinco mal-entendidos sugere áreas que merecem pesquisa e desenvolvimento adicionais. Precisamos produzir o tipo de pesquisa e ensino que torne clara nossa contribuição intelectual ou seremos deixados para trás à medida que pesquisadores e pesquisadoras de outras disciplinas ocupam o terreno e os temas que antes eram nossos.

É claro que restaurar a teologia prática como disciplina não é um fim suficiente em si mesmo. Seu objetivo maior é fomentar compreensões materiais mais ricas da teologia corporificada de modo que as pessoas que praticam o ministério e levam uma vida de fé cristã tenham uma percepção maior de sua vocação teológica e religiosa. A teologia prática sempre foi e continua sendo muito mais do que um empreendimento acadêmico. Ela sempre tratou de devolver a teologia às pessoas. Como disciplina, a teologia prática é realmente secundária ao trabalho e à prática da maioria das pessoas cristãs e das que se dedicam à pesquisa. Mas como uma forma de discipulado fiel e como forma de fazer teologia na vida diária, ela é fundamental para a fé cristã e para todas as áreas do estudo e da prática teológica.

Referências

- ANDERSON, Herbert. Sense and Nonsense in the Wisdom of Dr. Seuss. *New Theology Review*, ago. 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge Press, 1972.
- BROWNING, Don S. *Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- BURKHART, John. Schleiermacher's Vision for Theology. In: BROWNING, Don S. (ed.). *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World*. San Francisco: Harper & Row, 1993.
- CAHALAN, Kathleen A. Beyond Pastoral Theology: Why Catholics Should Embrace Practical Theology. In: GRÄB, W.; CHARBONNIER, L. (eds.). *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag. p. 392-397.
- _____. Pastoral Theology or Practical Theology? Limits and Possibilities. In: SWEENEY, James; SIMMONDS, Gemma; LONSDALE, David (eds.). *Keeping the Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology*. London: SCM Press, 2010. p. 99-116.

⁶⁰ Cf. MILLER-McLEMORE, Bonnie J. *Christian Theology in Practice: Discovering a Discipline*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

- CHAVES, Mark. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. *Journal for Scientific Study of Religion*, v. 49, n. 1, 2010.
- DREYFUS, Hubert; DREYFUS, Stuart (com T. Athanasiou). *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press, 1986.
- DYKSTRA, Robert C. *Images of Pastoral Care: Classic Readings*. St. Louis: Chalice, 2005.
- FARLEY, Edward. Interpreting Situations: An Inquiry in the Nature of Practical Theology. In: MIDGE, Lewis S.; POLING, James N. (eds.). *Formation and Reflection: The Promise of Practical Theology*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- FARLEY, Edward. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Philadelphia: Fortress Press.
- _____. Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm. In: BROWNING, Don S. (ed.). *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World*. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- FLYVBJERG, Bent. Five Misunderstandings about Case-Study Research. *Qualitative Inquiry*, v. 12, n. 2, abr. 2006.
- _____. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it can Succeed Again*. Cambridge, JK: Cambridge University Press, 2001.
- GALLWEY, Timothy. *The Inner Game of Golf*. New York: Random House, 1998.
- GROOME, Thomas H. *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*. New York: HarperCollins, 1991.
- HILTNER, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. Nashville: Abingdon, 1958.
- HUNTER, Rodney J. A Perspectival View of Pastoral Theology: A Critique of Hiltner's Theory. *Journal of Pastoral Care*, v. 4, 1985.
- HUNTER, Rodney J.; BURCK, Russell R. Pastoral theology, Protestant. In: HUNTER, Rodney J. (ed. geral). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1990.
- JENNINGS, Willie James. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- LEE, Bernard J. Politics and Economics in the Preaching of the Church: A New Testament Rendering of *Phronesis*. In: COUTURE, Pamela D.; MILLER-McLEMORE, Bonnie J. (eds.). *Poverty, Suffering, and HIV-AIDS: International Practical Theological Perspectives*. Cardiff: Cardiff Academic Press, 2003.
- LEE, Bernard J. Practical Theology as Phronetic: A Working Paper from/for those in Ministry Education. *APT Occasional Papers*, 1, 1998.
- _____. Practical Theology: Its Character and Possible Implications for Higher Education. *Current Issues in Catholic Higher Education*, v. 14, n. 2, 1994.
- MILLER-McLEMORE, Bonnie J. Also a Pastoral Theologian: In Pursuit of Dynamic Theology (Or: Meditations from a Recalcitrant Heart). *Pastoral Psychology*, v. 59, n. 6, p. 813-828, 2010.
- _____. *Christian Theology in Practice: Discovering a Discipline*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- _____. Pastoral Theology as Public Theology: Revolutions in the 'Fourth Area'. In: RAMSAY, Nancy (ed.). *Pastoral Care and Counseling: Redefining the Paradigms*. Nashville: Abingdon, 2004. p. 44-64.
- _____. Practical Theology. In: LIPPY, Charles H.; WILLIAMS, Peter W. *Encyclopedia of Religion in America*. Washington, D.C.: Congressional Quarterly Press, 2010. p. 1.739-1.743.
- _____. The 'Clerical Paradigm': A Fallacy of Misplaced Concreteness? *International Journal of Practical Theology*, v. 11, n. 2, p. 19-38, 2007.
- _____. The Subject and Practice of Pastoral Theology as a Practical Theological Discipline. In: ACKERMANN, Denise; BONS-STORM, Riet (eds.). *Liberating Faith Practices: Feminist Practical Theology in Context*. Leuven, Netherlands: Peeters, 1998.

- MILLER-McLEMORE, Bonnie J. *Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. London: Wiley; Blackwell, 2012.
- OSMER, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- PATTISON, Stephen. *The Challenge of Practical Theology: Selected Essays*. London: Jessica Kingsley, 2007.
- PATTISON, Stephen; WOODWARD, James. An Introduction to Pastoral and Practical Theology. In: WOODWARD, James; PATTISON, Stephen (eds). *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Malden, Mass.: Blackwell, 1999.
- RAHNER, Karl. Practical Theology within the Totality of Theological Disciplines. In: RAHNER, Karl. *Theological Investigations*. Trad. Graham Harrison. New York: Herder and Herder, 1972.
- RICOEUR, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991.
- TANNER, Kathryn. Theology and Cultural Contest in the University. In: CADY, Linell E.; BROWN, Delwin (eds.). *Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain*. New York: State University of New York Press, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- TOULMIN, Stephen. The Recovery of Practical Philosophy. *American Scholar*, v. 57, p. 33-52, 1988.
- VELING, Terry A. *Practical Theology: 'On Earth as It Is in Heaven'*. Maryknoll: Orbis, 2005.
- VEN, Johannes van der. The Empirical Approach in Practical Theology. In: SCHWEITZER, Friedrich; VEN, Johannes van der (eds.). *Practical Theology: International Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- WHEELER, Barbara G. Introduction. In: WHEELER, Barbara G.; FARLEY, Edward [eds.]. *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*. Louisville: Westminster John Knox, 1991.
- WILLIAMS, Rowan. Oxford University Commemoration Day Sermon. *TAO*, v. XLIV, n. 1, 2007.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TEOLOGIA PRÁTICA NA ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA: UM LEGADO A SER EXPLORADO¹

*Practical Theology at the Escola Superior de Teologia:
A legacy to explore*

Júlio César Adam²
Valburga Streck Schmiedt³
Nilton Eliseu Herbes⁴

Resumo: A partir do século XIX, igrejas oriundas da Reforma ganham espaço no contexto latino-americano. A reflexão e o desenvolvimento da pastoral e, posteriormente, de uma Teologia Prática contextualizada tornam-se uma realidade. O objetivo deste texto é estudar como se configura do ponto de vista prático e teórico a Teologia Prática num dos centros acadêmicos teológicos desse contexto, a Faculdade de Teologia, da Faculdades EST, no sul do Brasil. Num primeiro momento, mostramos como a Teologia Prática passou, no início da escola, de numa ênfase na formação de pastores para a construção de comunidades luteranas, numa igreja marcada pela imigração alemã. Mais tarde, esse enfoque, motivado pela teologia da libertação da América Latina, numa igreja em busca de sua identidade latino-americana, muda para uma práxis teológica pela paz e pela justiça social. Com a implantação da pós-graduação em Teologia, a Teologia Prática, com suas subdisciplinas, procura se afirmar como disciplina com uma identidade própria, em diálogo crítico com as demandas do contexto sociocultural e político, a diversidade religiosa, as questões de gênero e corporeidade e a pesquisa em parceria com outras áreas de conhecimento. A publicação de um manual de Teologia Prática, no final da década de 1990, marca esse novo estágio. Quais os novos rumos e desafios da Teologia Prática no contexto atual e qual o papel da Teologia Prática diante das mudanças e dos desafios globais são questões em aberto para a reflexão.

Palavras-chave: Teologia Prática. Teologia da libertação. América Latina. Reforma.

¹ O artigo foi recebido em 10 de outubro de 2016 e aprovado em 10 de novembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Professor adjunto de Teologia Prática na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: julioadam@est.edu.br

³ Pesquisadora associada na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Contato: valburga.schmiedt@gmail.com

⁴ Professor adjunto de Teologia Prática, ênfase em Aconselhamento e Psicologia Pastoral, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: nherbes@yahoo.com.br

Abstract: Since the XIX Century the Churches of the Reformation get their space in the Latin American context. The reflection and development of a pastoral and later of a contextualized Practical Theology become a reality. The goal of this text is to study how Practical Theology is constituted from a practical and theoretical perspective in one of theological schools in this context, in this case the Faculdade de Teologia of the Faculdades EST in South Brazil. First it is presented how in the beginning of the school the emphasis was on the education of the pastors for the development of the parishes. Later this emphasis changes for a theological praxis for peace and social justice motivated by the Latin American Liberation Theology in a Church in search for its identity. With the implementation of the Graduate School of Theology, Practical Theology with its sub disciplines tries to assert its own identity, in a critical dialogue with the demands of the social cultural and political context, the religious diversity, issues of gender, corporeity and the research in partnership with other areas of knowledge. The publication of a compendium of Practical Theology at the end of the 90 points to this new stage. The present challenge is to understand the perspectives for Practical Theology in the current situation with global changes and new demands.

Keywords: Practical Theology. Theology of Liberation. Latin America. Reformation.

Introdução

Neste texto, queremos dar um enfoque na Teologia Prática e como acontece a reflexão teórica dessa disciplina na Faculdade de Teologia da Faculdades EST. De forma breve, olhamos para a criação da Faculdade de Teologia numa época inicial em que os professores eram pastores e lecionavam em tempo parcial até a consolidação de uma faculdade com professores que então começaram a atuar em tempo integral. Importante é reconhecer as grandes transformações que acontecem na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil durante as décadas de 1950 e 1960, quando a igreja se reconhece como uma igreja brasileira, tendo que romper a simbiose com a igreja alemã devido à Segunda Guerra Mundial e suas consequências. O tempo de lecionar em alemão chega ao fim, professores e pastores devem ser formados no contexto brasileiro. A urbanização do Brasil e o sistema político e social no país trazem alterações significativas para uma prática teológica não mais europeia, mas da América Latina, agora sob a influência da teologia da libertação, que muda toda a reflexão da prática teológica dali em diante.

Como o primeiro livro de Teologia Prática é escrito apenas em 1998, foi necessária uma busca de aportes em textos da história da Faculdade de Teologia, nas revistas Estudos Teológicos, em relatos de professores e pastores que foram alunos e professores de várias épocas. Isso ajudou para que se pudesse juntar as partes do quebra-cabeça de como a Teologia Prática foi acontecendo nessas décadas. O contato com as pessoas entrevistadas foi de extrema importância porque permitiu ter uma aproximação com rica caminhada feita nos anos de formação e de uma prática pastoral que foi sendo construída ao longo dessas décadas e que muitas vezes não é contada em publicações. De forma especial, somos gratos a esses colegas.

Na segunda parte deste texto, olhamos para o livro *Teologia Prática no contexto da América Latina*, o primeiro livro dessa natureza até então produzido, e que mostra como agora a reflexão da Teologia Prática ganha espaço na pós-graduação além da graduação. O livro foi escrito no ano de 1998 pelo grupo de professores que compunham o departamento de Teologia Prática da EST, em forma de mutirão. O livro foi organizado pelo então professor da EST Christoph Schneider-Harpprecht.⁵ Neste artigo, nós nos concentraremos mais nessa primeira edição.

Na introdução do livro são apresentados os principais motivos que levaram a essa decisão: “A partir das aulas na graduação e na pós-graduação, sentimos a falta de um livro que trouxesse informações sucintas e sistematizadas sobre os problemas e conteúdos básicos da Teologia Prática como disciplina/área teológica”⁶. Além disso, a introdução aponta para uma dificuldade de diálogo entre as subáreas da Teologia Prática. Outro motivo levantado é o distanciamento existente entre a Teologia Prática e suas subáreas e a criativa e efervescente prática pastoral no contexto latino-americano de então.

Os autores encontram na expressão “hermenêutica da prática cristã” um fio condutor para agregar as subáreas e a própria Teologia Prática, definindo, assim, o objeto da Teologia Prática como sendo “as ações das pessoas que professam a fé cristã em distintas igrejas e na sociedade”⁷. Deliberadamente os autores adotam o nome “Teologia Prática”, e não pastoral, por entender que Teologia Prática é uma expressão “comum na discussão científica internacional e se refere ao conjunto das disciplinas teológicas que buscam a avaliação crítica, a fundamentação teórica e o planejamento da prática cristã”⁸. Vemos assim uma clara intenção de colocar a discussão em sintonia tanto com a pesquisa, a avaliação crítica e acadêmica como com a discussão internacional. O termo “pastoral”, mais usual na América Latina devido à hegemonia da Igreja Católica, está muito mais relacionado à ação da igreja, conforme reforça Libânio, na apresentação do livro.⁹

Na relação da Teologia Prática com a teologia, os autores usam a metáfora “disciplina”: “A Teologia Prática é uma disciplina da Teologia que, por sua vez, integra um conjunto de outras disciplinas”¹⁰. Ou como será sintetizado por Libânio, na apresentação “a Teologia Prática é, pois, o conjunto de disciplinas teológicas que buscam avaliação crítica, fundamentação teórica e planejamento da prática cristã, como uma disciplina temática especial”¹¹. Uma outra preocupação que permeou o processo de construção do manual foi a contextualização da Teologia Prática levando em consideração a especificidade da confessionalidade luterana e suas origens teuto-

⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Introdução. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 15.

⁷ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 16.

⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 16.

⁹ LIBÂNIO, João Batista. Apresentação. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 9.

¹⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 17.

¹¹ LIBÂNIO, 1998, p. 10.

-brasileiras, o diálogo ecumênico, a diversidade cultural, as tensões sociais, políticas e culturais da realidade que comprometeriam uma prática cristã transformadora.

Concluimos o texto com uma reflexão sobre o lugar da Teologia Prática dentro da instituição e com isso também levantamos perguntas que podem ajudar a nortear uma discussão em torno desse assunto.

Parte 1

1.1 Teologia Prática e a formação de pastores para a construção de comunidades

A criação de uma Faculdade de Teologia da IECLB no Brasil nasce de uma necessidade extrema para formar pastores. A igreja era uma igreja rural e, mesmo no contexto urbano, a concepção tinha um caráter rural, conforme o pastor Buchweitz, que foi aluno da Faculdade de Teologia nos anos 1949 a 1954, pastor de comunidade e docente de Teologia Prática. Quando a Faculdade de Teologia da IECLB foi criada em 1946, o objetivo era “a formação teológica de pastores *para o Brasil*, tomando em consideração a realidade vivida pelos membros das comunidades”¹². A Faculdade de Teologia devia ser um “centro espiritual para a Igreja inteira, através de retiros, conferências para pastores, professores e leigos, publicações, etc.”¹³. Sabe-se que os primeiros alunos eram “práticos de mãos calejadas”¹⁴ na sua maioria. Isso significa que eram egressos do Instituto Pré-Teológico (IPT) e tinham feito uma iniciação teológica e depois foram trabalhar nas comunidades que eram carentes de pastores. Eram os assim chamados “substitutos”¹⁵. Os que concluíam o curso do IPT em geral iam para a Alemanha fazer teologia e voltavam como pastores. Também a Alemanha enviava pastores ao Brasil, mas, devido à guerra, a situação mudara completamente. A experiência desses alunos como pastores não foi só importante para os colegas, mas também para os professores, que muitas vezes estavam longe da prática devido a outras atividades e compromissos.

Os primeiros professores de Teologia Prática foram o pastor Warnke, que lecionava Homilética; o pastor Strohmann, que lecionava Liturgia, e pastor Müller, que ajudou na Poimênica. Observamos que logo após o P. Dr. Ernesto Schlieper¹⁶ lecionou Teologia Prática e o sucessor foi P. Dr. Lindolfo Weingärtner. Na primeira fase, professores da Faculdade de Teologia eram pastores de comunidade e lecionavam em

¹² FISCHER, Joachim. Breve história da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (Ed.). *Formação Teológica em terra brasileira*. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. Edição Comemorativa. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 23.

¹³ FISCHER, 1986, p. 22.

¹⁴ Ou *práticos experientes* como Weingärtner menciona adiante. Confira: WEINGÄRTNER, Lindolfo. O início da Faculdade de Teologia. In: HOCH (Ed.), 1986, p. 33-39. aqui p. 33.

¹⁵ DREHER, Martin. Reflexões sobre os sessenta anos da Escola Superior de Teologia. In: HOCH, Lothar Carlos; STRÖHER, Marga Janete; WACHHOLZ, Wilhelm (Orgs.). *Estações da Formação Teológica: 60 anos de história da EST*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2008. p. 58.

¹⁶ Schlieper foi aluno da primeira turma do IPT e estudou com Karl Barth na Alemanha. De volta ao Brasil, foi assessor de Dohms e traz novos impulsos para a teologia.

tempo parcial na Faculdade de Teologia. Como ainda não havia matérias auxiliares como Psicologia e Sociologia, era “convidado um psiquiatra de Porto Alegre para falar de sua especialidade. Eram oportunidades para confrontarmos o nosso mundo teológico, que sempre perigava se tornar um pouco esotérico, com as realidades do mundo que nos circundava”¹⁷. A Faculdade de Teologia que se construiu foi concebida de acordo com os moldes da educação teológica alemã, que era o modelo que se tinha então, e como a IECLB é uma igreja que se forma a partir da imigração alemã, isso é compreensível. Os dois primeiros anos concentravam-se no estudo na área bíblica e histórica e nos outros anos em sistemática e prática. O que se visava era formar pastores (só homens) com um bom conhecimento teológico e com capacidade para a prática para servir as comunidades.

As disciplinas Bíblia, História e Sistemática ocupavam um lugar, por assim dizer, primário, enquanto que a Teologia Prática, um lugar secundário. As aulas, bem como a literatura, eram todas em língua alemã, o que sem dúvida contradiz a necessidade de formar pastores para o contexto brasileiro. No entanto, cabe lembrar que a maioria dos membros eram imigrantes alemães e falavam o alemão, apesar da proibição de falar essa língua durante a Segunda Guerra Mundial. Segundo Buchweitz, a sociedade naquele tempo era simples e “as pessoas estavam em situação e estilo de vida muito parecidos”¹⁸. Para os serviços pastorais havia um “manual para cultos para todos os domingos e um manual para ofícios, batismos, confirmação, bênção matrimonial, Santa Ceia para doentes, sepultamentos”¹⁹. A Teologia Prática – em que se têm três ênfases principais: Homilética, Catequética e Poimênica – leva muitos anos até chegar a um momento de mudar o perfil e se adequar a novos tempos.

Olhando para as primeiras publicações teológicas da IECLB, percebe-se claramente o enfoque na prática teológica e na construção das comunidades. Essas publicações se chamam *Deutsche Evangelischer Blätter für Brasilien*, e em 1947, com a criação da Faculdade de Teologia, são renomeadas para Estudos Teológicos, resultando na atual revista Estudos Teológicos. Chama atenção especial no número 1 da revista um texto de Lindolfo Weingärtner com o título “Gesto e oração, um estudo sobre a razão de ser de ritos e gestos cerimoniais no culto cristão”²⁰. Como mencionado, o objetivo era trazer questões teológicas e práticas e, conforme Dreher, a teologia na época é voltada para a prática. O editor da revista até 1961 é o Sínodo Riograndense e a razão disso é que a Escola de Teologia na época não tem um corpo docente que pudesse assumir essa tarefa. Entre os temas publicados, encontramos: a responsabilidade do pai na família (1956); textos de meditação; preocupações com homilética; direito eclesiástico; questões sobre o casamento; como acompanhar doentes e moribundos; os coros na igreja e enterros; alocução fúnebre; batismo infantil; ensino e catequese; questões sobre o laicato; admissão de convertidos, ecumenismo e outros.

¹⁷ WEINGÄRTNER, 1986, p. 39.

¹⁸ Entrevista com Wilfried Buchweitz. Dez. 2015.

¹⁹ Entrevista com Wilfried Buchweitz. Dez. 2015.

²⁰ Cf. WEINGÄRTNER, Lindolfo. Gesto e oração, um estudo sobre a razão de ser de ritos e gestos cerimoniais no culto cristão. *Estudos Teológicos*, n. 1, Nova sequência, III Trimestre, Ano 1, p. 21-33, 1961.

Muitos desses textos são trazidos da Alemanha e republicados. Conforme Dreher, Albert Schweitzer era o exemplo da prática teológica engajada com o trabalho social humanitário na época. Um estudo olhando para a prática pastoral com esse viés seria importante.²¹

1.2 Teologia Prática e questões sociais: para uma práxis teológica pela paz e pela justiça

A partir da década de 1960, as mudanças culturais em curso afetam a sociedade brasileira e latino-americana e isso se reflete diretamente nas igrejas cristãs. Se nos tornamos um país urbano que em muitos aspectos se assemelha aos países do hemisfério Norte, a exclusão social, por outro lado, se intensifica. O movimento migratório e a urbanização fazem com que a IECLB expanda suas fronteiras para outras partes do país e se apresente cada vez mais como uma igreja com traços brasileiros. O resultado disso são membros das comunidades que aos poucos deixam de falar e entender alemão, e a língua portuguesa predomina nos cultos e nos encontros comunitários.

Na Faculdade de Teologia aumenta o número de estudantes e, devido à grande demanda, se tem agora um corpo docente em tempo integral com uma formação acadêmica singular: poucos cursos de nível superior apresentavam um corpo docente no qual a maioria tinha doutorado. Essa era uma característica incomum no Brasil daquela época. A ampliação do corpo docente e com docentes brasileiros que estudaram no exterior fez com que começasse a mudar o perfil do estudo, que aos poucos vai sendo ministrado em língua portuguesa. Também na disciplina de Teologia Prática surgem alterações, conforme Fischer, “em quatro das cinco disciplinas uma segunda cadeira e mais duas cadeiras na área de Teologia Prática, que agora costumava ser chamada de *Teologia Aplicada* (TA)”²². Pelo que consta, essa mudança não durou muitos anos e a Teologia Aplicada volta a ser conhecida novamente como Teologia Prática. No entanto, os livros da biblioteca continuam sendo classificados como TA e não como Teologia Prática (Teologia Aplicada/Teologia Prática). Professores de outros países são contratados, entre eles, Richard Wangen, dos EUA; os professores de tempo integral continuam sendo homens e as mulheres, até 1985, lecionavam somente em regime de tempo parcial, em especial disciplinas como Psicologia, Sociologia, Línguas, Música.²³

Com o aumento do número de estudantes, a Faculdade de Teologia também se reestrutura com uma proposta pedagógica que inclui o “Curso Pré-Teológico (CPT), o Curso Teológico de Base (CTB) e o Curso de Aprofundamento e Especialização

²¹ Entrevista com Martin Dreher. 19.01.2016. Importante observar que a literatura teológica era escassa e a que estava disponível consistia em língua alemã. Também cabe observar que a biblioteca do Sinodo Riograndense forma a base da biblioteca da Faculdades EST.

²² FISCHER, 1986, p. 29.

²³ FISCHER, 1986, p. 30. Cabe lembrar que a primeira aluna admitida ao curso de teologia aconteceu em 1960.

(CAET)”²⁴. No fim desse ciclo de estudo, os estudantes fazem o exame de conclusão. Esse estudo de Teologia também inclui o estágio e um professor é convocado para a coordenação dessa prática. O fato de sete estudantes de Teologia, em 1977, depois de participar de um seminário no Instituto Teológico do Recife (ITER), abandonar a Faculdade de Teologia porque “não queriam fazer teologia a partir de teorias, mas a partir da realidade”²⁵, serviu para uma reflexão por parte do corpo docente para que houvesse uma maior vinculação entre teoria e prática. Novas disciplinas na área da Teologia Prática também são introduzidas e temos agora um novo enfoque na prática pastoral, que se volta para o pastorado, a catequese e a diaconia. O pastor Wilfried Buchweitz, que foi o primeiro coordenador do estágio, traz consigo a experiência de pastorado, onde três ênfases da prática pastoral são exercidas: a comunidade tradicional, o movimento evangélico e o movimento Mordomia (*Stewardship*).

A teologia latino-americana e a brasileira recebem novos impulsos a partir do Vaticano II, voltando-se para uma teologia com enfoque no pobre. A teologia bem como a filosofia de libertação desencadeiam mudanças na maneira de fazer teologia não só no âmbito da Igreja Católica, mas também nas instituições protestantes.²⁶ O movimento estudantil e o movimento ecumênico nos anos 1950 e 1960 desencadearam uma nova reflexão da teologia latino-americana com uma perspectiva de uma *ética social ecumênica* que também se evidencia internacionalmente. Um dos responsáveis por esse movimento foi o teólogo Millard Richard Shaull, que além de reinterpretar “a tarefa das igrejas protestantes no continente, também lançou as balizas de um novo modo de se fazer teologia, até então desprezado pelas igrejas e teólogos continentais”²⁷. Ele também foi um dos mais importantes intelectuais do ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) e ajudou a lançar as bases para uma nova forma de fazer teologia nas igrejas protestantes da América Latina, que até então se ancoravam numa teologia do Atlântico Norte. Shaull, professor da Faculdade de Teologia de Princeton e do Seminário Teológico da Igreja Presbiteriana do Brasil em Campinas, “reconheceu as tendências revolucionárias da América Latina e fez a tentativa de interpretá-las à luz do Evangelho” e foi o propulsor da teologia de libertação no contexto protestante.²⁸

Shaull era pastor de estudantes em Campinas e Richard Wangen era pastor de estudantes em Curitiba antes de vir para São Leopoldo. Ambos eram amigos e Shaull

²⁴ FISCHER, 1986, 30ss; KIRST, Nelson. A reforma do estudo – Marca registrada da última década. In: HOCH (Ed.), 1986, p. 55ss.

²⁵ HOCH, Lothar. Formação teológica entre teoria e prática. Reflexões a partir da realidade da América Latina. In: HOCH (Ed.), 1986, p. 104.

²⁶ Conforme Bonino, no protestantismo na América Latina nessa época coexistiam o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico. MÍGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 9-96.

²⁷ ABREU, Fábio Henrique de. *Do protestantismo de missão ao protestantismo social: história da militância ecumênica no Brasil*. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Ciência da Religião; Doutorado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. p. 60. Outros teólogos protestantes que trabalharam junto com Shaull foram José Míguez Bonino, Júlio de Santa Ana, Rubem Alves.

²⁸ DREHER, 2008, p. 63.

foi um dos motivadores de Wangen na prática pastoral que este viria a desenvolver na Faculdade de Teologia. Shaul, assim como também Wangen, compreendia que a tarefa teológica deveria ser mudar as coisas deste mundo e não dos céus, lutando pela justiça social, pela paz e pela possibilidade de criar uma nova sociedade. A compreensão da práxis pastoral transforma-se de tal forma que podemos ver os reflexos ainda no contexto atual da IECLB e no ensino na Faculdades EST. Wangen, numa perspectiva transconfessional, entende que a Teologia Prática e o cuidado pastoral não deveriam se limitar aos muros da igreja, mas a tarefa era ir além, lá onde está o povo marginalizado. Não o fazia a partir do escritório, mas *in locu*, levando os estudantes às margens da sociedade. Conforme Buchweitz, a Teologia Prática ganha muito do espírito de Wangen. “Onde havia sofrimento, o Wangen estava.”²⁹ A disciplina Clínica Pastoral que Wangen organizou tinha claramente o enfoque social com uma reflexão teológica baseada na teologia da libertação e produz um espaço de formação singular tanto no aconselhamento pastoral como também na área da diaconia, missiologia e pedagogia. Além disso, sua ênfase na liturgia não pode ser esquecida, porque para ele não é possível ter prática sem liturgia. O culto semanal é introduzido por ele na instituição, bem como a edição do livro litúrgico “Celebrações do Povo de Deus”.

Ao mesmo tempo em que a teologia da libertação ganha espaço na instituição nas diferentes áreas teológicas, também a teologia evangelical tem seu espaço, e os debates, não raras vezes, são marcados por discussões e rupturas.

Com o aumento das disciplinas, o corpo docente organiza-se em departamentos, entre esses também o da Teologia Prática. Esses funcionam até 2007, quando são extintos. Os departamentos reúnem-se mensalmente para discussão de temas atuais, realização de eventos, temas relacionados às disciplinas, publicações etc.

A criação da Escola Superior de Teologia em 1984, agregando, além da Faculdade de Teologia, o Instituto de Pós-Graduação (IPG), o Instituto Superior de Catequese e Estudos Teológicos (ISCET), o Instituto de Capacitação Teológica Especial (ICTE) e o Departamento de Música, entre outros, dá um novo perfil à área da Teologia Prática em diferentes dimensões. Uma das inovações que merecem destaque especial é o Núcleo Avançado, projeto através do qual estudantes de teologia inseriam-se em contextos especiais da IECLB a fim de conhecer a realidade prática das comunidades e desenvolver pesquisa de campo nesses contextos. Com duração de um semestre, Núcleos Avançados aconteceram no estado de Rondônia, Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro. Esses Núcleos Avançados podiam ser deslocados a cada três ou quatro anos para lugares diferentes e faziam parte da estrutura curricular do curso de Teologia que até então estava demais concentrado em São Leopoldo.³⁰

Para Walter Altmann, reitor na época da criação da Escola Superior de Teologia, “uma temática merece destaque especial: *a inter-relação entre a prática e a atividade teórica*. Os cursos da EST dispõem de alguns mecanismos que caracterizam essa inter-relação quais sejam os estágios práticos, a clínica pastoral, os grupos es-

²⁹ Entrevista com Wilfried Buchweitz.

³⁰ HOCH, Lothar. Formação teológica entre a teoria e a prática. Reflexões a partir da América Latina. In: HOCH (Ed.), 1986, p. 110.

pontâneos de interesse, a participação limitada e ocasional de professores e alunos em atividades nas comunidades”³¹.

Parte 2

2.1 Teologia Prática no contexto da América Latina: um manual

O livro *Teologia Prática no contexto da América Latina* foi dividido em duas grandes partes, sendo a primeira uma abordagem com os aspectos fundamentais e epistemológicos da disciplina e a segunda uma apresentação sintética das disciplinas específicas da Teologia Prática. A segunda edição foi lançada em 2005 e manteve o mesmo conteúdo do livro.³² Já a terceira edição do livro, de 2011, contou com Roberto E. Zwetsch como coorganizador. Essa é uma versão revista e ampliada. Os textos, embora em sua essência se mantiveram os mesmos, foram revisados e corrigidos.³³ Além disso, substituiu-se o capítulo sobre homilética, incluindo os resultados da pesquisa de Mauro Batista de Souza sobre a Nova Homilética.³⁴ Além de ter alcançado três edições, cabe ainda ressaltar que o manual foi traduzido para a língua alemã³⁵ e para a língua espanhola pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI).³⁶ Tudo isso aponta para a boa aceitação do livro em seminários, faculdades de Teologia de diferentes denominações.

2.1.1 Aspectos fundamentais da Teologia Prática segundo o manual

Na primeira parte do manual, abordam-se, como o título aponta, aspectos fundamentais da Teologia Prática, como irá dizer Libânio, é onde se estabelece com clareza “o estatuto epistemológico da Teologia Prática”³⁷. São cinco capítulos, nos quais se trata do lugar da Teologia Prática como disciplina, os aspectos históricos da disciplina, reflexões sobre o método da Teologia Prática, a relação com o ministério da igreja e a relação com as práticas pastorais na América Latina.

a) O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica

Lothar C. Hoch inicia seu capítulo falando a respeito da riqueza e da diversidade que se observa na prática pastoral do continente, que, ao mesmo tempo em que é

³¹ ALTMANN, Walter. A Faculdade de Teologia na Escola Superior de Teologia. In: HOCH (Ed.), 1986, p. 172.

³² SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

³³ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 3. ed. Revista e Ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

³⁴ Mauro Souza Batista escreve o novo capítulo de homilética apresentando os resultados da suas pesquisas sobre a nova homilética, substituindo o capítulo de Michael Rose, nas edições anteriores.

³⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Praktische theologie im Kontext Lateinamerikas*. Münster: Lit Verlag, 2003. (Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Bd. 23).

³⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia Práctica en el Contexto de América Latina*. Quito: CLAI; São Leopoldo: Sinodal, 2011. (Serie Compañerismo en la Misión de Dios).

³⁷ LIBÂNIO, 1998, p. 8.

efervescente, denuncia uma realidade confusa, onde Teologia Prática e pastoral se interpõem de maneira desordenada. No contexto dessas sobreposições, Hoch constata um distanciamento entre a pastoral praticada nas igrejas e a formação oferecida nos centros teológicos. Nos centros de formação, por sua vez, também o papel da Teologia Prática e a relação entre suas subdisciplinas não está claro. A falta de clareza quanto à nomenclatura (Teologia Prática? Teologia Pastoral? Teologia Aplicada?) aponta, justamente, para um verdadeiro labirinto e a perda do vínculo entre pastoral e a Teologia Prática. Libânio sintetiza muito bem essa tensão: “a Teologia Prática padece da tentação de ser muito teológica, muito teórica e pouco pastoral pouco prática, ou muito pastoral, muito prática e pouco teológica, sobretudo quando se aproxima das ciências empíricas”³⁸.

Reagindo a essa realidade, Hoch propõe que “a Teologia Prática precisa encurtar o caminho que a separa da pastoral. [...] A Teologia Prática é a interlocutora especial das práticas pastorais desenvolvidas no seio do povo de Deus”³⁹. Além disso, o/a teólogo/a prático/a precisa posicionar-se e articular-se frente aos conhecimentos oriundos das outras disciplinas teológicas – a história e sistemática e a área bíblica –, além de ter conhecimento de áreas afins como a sociologia, psicologia, comunicação, pedagogia e ciências da religião, entre outras. Essa competência ampla é condição para uma salutar contribuição para os diferentes âmbitos com os quais a Teologia Prática está imbricada.

Fazendo uma incursão histórica, o autor mostra que a controvérsia que paira sobre a Teologia Prática não é de hoje. Desde seu início, no séc. XIX, a localização da Teologia Prática na academia foi controversa. O próprio Schleiermacher, pai da Teologia Prática, hesita se deveria haver uma cadeira específica de Teologia Prática, uma vez que toda a teologia é por natureza prática.⁴⁰ Se ela se torna hoje necessária, confirma mais uma vez que tem havido um desvio da teologia e da igreja hierárquica de ser prática. Por isso é tarefa primeira da Teologia Prática encontrar seu lugar específico para contribuir tanto à teologia com à igreja e a sociedade.

Na então discussão mais recente, Hoch reforça a necessidade da Teologia Prática buscar o diálogo com as demais disciplinas teológicas, contribuindo para indivisibilidade da teologia. A teologia não é autossuficiente e tampouco deve se subestimar. Ela encontra seu lugar, na medida em que se abre para as demais disciplinas.⁴¹ Tomando como base o protestantismo europeu, Hoch irá propôr três modelos desse relacionamento e posicionamento da Teologia Prática em relação às demais disciplinas teológicas: 1) Teologia Prática como *prática da teologia* – ela fornece o instrumental técnico para que os conhecimentos das demais disciplinas possam ser aplicados de forma eficaz na vida da igreja (P. Tillich); 2) Teologia Prática como *teologia da prática* – ela é a teologia do servir da igreja, sendo teologia da prática eclesial, apenas (W. Jetter); 3) Teologia Prática com *ciência da prática* – modelo no qual cabe à Teologia

³⁸ LIBÂNIO, 1998, p. 10.

³⁹ HOCH (Ed.), 1998, p. 22.

⁴⁰ HOCH (Ed.), 1998, p. 24.

⁴¹ HOCH (Ed.), 1998, p. 26.

Prática, em diálogo com outras ciências sociais, desenvolver teorias relevantes para a práxis da igreja no mundo atual (K.-F. Daiber).⁴²

Num passo seguinte, Hoch trata da contribuição da teologia da libertação (TdL), perguntando se essa representa um avanço para a Teologia Prática na sua procura por identidade. Essa abordagem é muito importante, uma vez que havia à época da produção do livro vozes que consideravam a TdL como substituta da Teologia Prática.⁴³ Segundo Libânio, pode-se distinguir três níveis de relação entre teoria e prática no seio da TdL: 1) uma relação teórica na medida em que toma a prática comunitária como matéria-prima da reflexão – teologia *da* práxis; 2) uma relação prática com a práxis, na medida em que o próprio teólogo se compromete com as lutas comunitárias – teologia *na* práxis; 3) uma relação onde teologia oferece subsídios para a prática – teologia *para* a prática. Vemos aí uma clara relação da TdL com a Teologia Prática, de forma a abrir o questionamento se a TdL não estaria assumindo o lugar específico da Teologia Prática.

Finalizando seu estudo, Hoch reforçará a ideia de Schleiermacher de que a Teologia Prática só encontra seu lugar específico como disciplina teológica numa relação dinâmica com as demais disciplinas teológicas, sendo a tarefa específica da Teologia Prática lembrar as demais disciplinas de sua vocação prática. Segundo ele, a Teologia Prática tem uma dupla tarefa: 1) Teologia Prática como premissa para o fazer teológico, sendo a disciplina como um posto avançado de escuta das preocupações e angústias das pessoas e da sociedade; e 2) Teologia Prática com consciência crítica da teologia, perguntando e averiguando se a prática da fé e da igreja é coerente e responde aos postulados da teologia e do evangelho de Jesus Cristo. A Teologia Prática é interlocutora, portanto, entre os anseios das pessoas e da sociedade, por um lado, e a prática da igreja, a teologia e o evangelho, por outro.

b) Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática

Christoph Schneider-Harpprecht, tomando como base os modelos europeus trazidos pelos imigrantes católicos e protestantes para América Latina, busca aqui refletir sobre uma possível concepção de Teologia Prática para esse contexto. Ele ressalta que os modelos trazidos da Europa são diversos, como aquele que justifica a escravidão de índios e negros, de Anchieta, ou a pastoral de missão dos jesuítas, ou o modelo liberal protestante, ou de missão interna e externa para salvar as almas do comunismo ou promover as lutas por transformação social e política. Essas concepções e modelos deixaram suas marcas naquilo que entendemos por Teologia Prática hoje.⁴⁴

O autor inicia seu estudo apresentando os tipos históricos da Teologia Prática. “O surgimento da Teologia Prática na Europa estava relacionado com a ascensão da burguesia, o começo da industrialização, os movimentos do iluminismo e do romantismo”, o que forçou a uma reflexão mais deliberada sobre a dimensão prática

⁴² HOCH (Ed.), 1998, p. 27ss.

⁴³ Conforme entrevista realizada com o organizador do livro.

⁴⁴ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 36.

da teologia. Schleiermacher, partindo da ideia iluminista de uma ciência universal, pretendia construir um sistema da teologia como um organismo: “A teologia refere-se à consciência religiosa como dimensão fundamental do ser humano que toma formas históricas e se concretiza nas crenças e práticas religiosas de determinadas igrejas”⁴⁵. A teologia, portanto, é uma ciência que tem como objetivo prático conduzir a igreja, como vemos na sua definição de teologia: “A teologia cristã é, assim, a mais alta representação (essência) daqueles conhecimentos científicos e regras da arte que são necessários para uma direção harmônica da Igreja”⁴⁶. A tarefa básica da teologia é, portanto, prática, sendo a Teologia Prática, colocada no fim do estudo teológico, como a coroa desse estudo.

Mais que apenas técnica, a Teologia Prática é para Schleiermacher uma “ciência aplicada”, uma teoria da técnica: “O objetivo da Teologia Prática é pôr os movimentos do ânimo causados por acontecimentos da Igreja na ordem de uma atividade refletida (prudente)”⁴⁷, ou seja, “ela tem que refletir criticamente sobre esses movimentos do espírito, verificar o seu conteúdo cristão e planejar as ações que eles produzem”⁴⁸. Apesar da importância dessa conceituação da Teologia Prática, Schneider-Harpprecht observa que o grande problema aqui é que a Teologia Prática, como teoria da prática, não pode refletir teologicamente sobre seus próprios fundamentos teológicos, permanecendo ela um apêndice do estudo teórico da Teologia.⁴⁹

A seguir, Schneider-Harpprecht apresenta as concepções de Teologia Prática que influenciaram a Teologia Prática após Schleiermacher, abordando o pensamento de Carl Immanuel Nitzsch, Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall, Karl Barth, Rudolf Bultmann. Nitzsch, entendendo a igreja como “sujeito que age”, busca superar o pensamento de Schleiermacher sugerindo que a Teologia Prática busque superar suas próprias bases teológicas. Baumgarten solicita uma abertura empírica da teologia dogmática, sugerindo fazer teologia a partir da situação dos trabalhadores, p. ex. Já Niebergall busca refletir sobre a prática religiosa em geral frente ao relativismo histórico de sua época. Em Barth, temos um modelo dogmático com forte acento na homilética, e em Bultmann, vemos um interesse pela interpretação e atualização do passado. Em torno desses dois autores vemos acentos na experiência e sintonia da teologia com as ciências sociais, bem como o interesse numa transformação política da sociedade. Todas essas concepções oscilam entre orientações mais dogmáticas, mais históricas, mais empíricas ou mais sociopolíticas. Apesar de seu valor para o desenvolvimento da Teologia Prática, elas carregam consigo problemas, como o desnível entre teoria e prática; diferença entre clero e leigos e a profissionalização nos ministérios da igreja; certa dependência da teologia das ciências sociais e das pesquisas empíricas; forte vinculação com a igreja e uma certa restrição do conceito de igreja.⁵⁰

⁴⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 37.

⁴⁶ SCHLEIERMACHER *apud* SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 38.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER *apud* SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 39.

⁴⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 39.

⁴⁹ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 40.

⁵⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 42ss.

Schneider-Harpprecht apresenta, a seguir, quatro modelos contemporâneos de Teologia Prática.

1) A “libertação da teologia” de Juan Luis Segundo: Mesmo não havendo uma concepção especificamente latino-americana da Teologia Prática, existem modelos pastorais e suas reflexões a partir da práxis, como o da teologia da libertação, do uruguaio Segundo. Há aqui, segundo Schneider-Harpprecht uma clara inversão entre teoria e prática, uma cooperação de todas as disciplinas teológicas e uma interdisciplinaridade, especialmente com a sociologia e a relação com a realidade social, indicando que toda teologia é política.

2) O Plano de Teologia Prática de Gerd Otto: O autor alemão rompe com a vinculação da Teologia Prática a uma determinada igreja ou ao pastorado. A prática de sujeitos empíricos da religião como base para a reflexão da Teologia Prática a coloca em um novo patamar. “A Teologia Prática refere-se à relação complexa da religião e da sociedade da qual a Igreja faz parte.”⁵¹ Rompendo com a estruturação tradicional da Teologia Prática em campos de atuação pastoral, Otto entende que o referencial da Teologia Prática é a religião do povo, como prática do sujeito humano, numa determinada sociedade. O autor utiliza a teoria crítica da escola da Frankfurt para a Teologia Prática como meio para promover a emancipação humana das estruturas escravizantes.

3) A Teologia Prática Fundamental de Don Browning: O autor estadunidense apresenta uma nova concepção de Teologia Prática no contexto das ciências da cultura. As comunidades religiosas são assumidas como estruturas sociais específicas. Essas comunidades desenvolvem práticas religiosas através de atos de interpretação correlacionando a situação presente com a tradição normativa. Browning retoma a tradição aristotélica da *fronesis* (sabedoria prática), diferente da *teoria* (razão teórica) e da *techne* (razão técnica), relacionando-a com a concepção do círculo hermenêutico de Gadamer, colocando a teologia, assim como todas as ciências humanas, como inteiramente práticas e históricas. Sua Teologia Prática Fundamental contém como momentos a “Teologia Descritiva”, a “Teologia Histórica”, a “Teologia Sistemática” e a “Teologia Prática Estratégica”, relacionando cada um dos momentos à prática e ao momento histórico vivido.⁵²

4) A Teologia Prática de Casiano Floristán: O autor espanhol publicou seu manual de Teologia Prática com vistas ao contexto das comunidades de base da América Latina, relacionando a prática da comunidade, como ela é, com a prática, como ela deveria ser. Sua proposta está em estreita cooperação com as ciências humanas e o contexto. Seu livro está dividido em duas partes: Teologia Prática Geral, onde aborda as raízes bíblicas, a história e a teoria da Teologia Prática; e Teologia Prática Especial, onde apresenta cinco ângulos da ação da igreja: a) missão, b) catequese, c) liturgia e homilética, d) comunidade e e) serviço. Floristán toma como base as teologias políticas da Europa e a teologia da libertação da América Latina (Gustavo Gutiérrez, João Batista Libânio, Leonardo Boff, Hugo Assmann), desenvolvendo uma profunda

⁵¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 48.

⁵² SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 50ss.

reflexão sobre a práxis como dever, como ação ampla, criadora, espontânea, refletida, libertadora e radical.⁵³ Schneider-Harpprecht considera esse modelo o mais adequado ao contexto latino-americano.

Com base nesse amplo estudo histórico e epistemológico da Teologia Prática, Schneider-Harpprecht conclui seu capítulo apresentando ideias fundamentais para a construção da Teologia Prática no contexto da América Latina como a superação das dicotomias teoria e prática, o protagonismo dos membros de comunidades religiosas e do povo; o papel fundamental da hermenêutica e da dialética como método para a disciplina, principalmente como forma de ler, analisar, interpretar e planejar de forma crítica o agir e ação (agir comunicativa, de Habermas), o paradigma da libertação social que perpassa toda a Teologia Prática; a base da Teologia Prática na tradição cristã como tradição viva das pessoas que vivem o Evangelho e a necessidade de inculturação; a importância do diálogo com outras disciplinas da teologia e das ciências humanas e a crítica mútua, entre outros aspectos. O autor sugere, para tal, a criação de um projeto-piloto no âmbito da Teologia Prática, assim como propõe passos para a pesquisa em Teologia Prática.

C) Reflexões em torno do método da Teologia Prática

Hoch inicia seu capítulo argumentando a respeito da importância de um método para a Teologia Prática como forma de contrapor o espontaneísmo e garantir a pesquisa na área. O autor reforça a definição de Teologia Prática como a hermenêutica da prática cristã que tem como objetivo duplo examinar a prática da igreja e a realidade vivenciada da fé, promovendo, assim, a comunicação entre tradição cristã, a igreja e o mundo contemporâneo, como vimos anteriormente.⁵⁴

Em seguida, Lothar discute sobre as dificuldades na concepção de um método para a Teologia Prática, pelos motivos que o próprio livro e este artigo já abordaram: definição da Teologia Prática; relação da Teologia Prática com as outras disciplinas teológicas; distinção entre Teologia Prática e pastoral; a distinção frente aos métodos das outras ciências e a especificidade dos métodos da Teologia Prática.

Sobre a relação com pastoral, uma pergunta que Hoch aborda é se podemos seguir a proposição da Floristan de usar o método das práticas pastorais da teologia da libertação, o método ver-julgar-agir (Ação Católica), como método “indutivo” da Teologia Prática. Segundo Hoch, esse método leva a um certo estreitamento da própria teologia da libertação, restringindo-a à sua dimensão política e não contemplando a experiência religiosa e cultural de forma mais ampla.⁵⁵ Tanto mais complicado seria a adoção do método para a Teologia Prática, uma vez que ela é, como disciplina acadêmica, teoria da práxis cristã e não apenas a práxis cristã.

Sobre a especificidade do método na Teologia Prática, Hoch sugere que haja pelo menos dois eixos metodológicos na Teologia Prática, um de cunho mais geral

⁵³ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 53ss.

⁵⁴ HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 63s.

⁵⁵ HOCH (Ed.), 1998, p. 66s.

que relaciona a teórica e a prática, o que garante a identidade própria da Teologia Prática frente às outras disciplinas, p. ex., mas também um de cunho mais particular que tem a ver com as diferentes subdisciplinas da Teologia Prática. No que se refere à relação com os métodos de outras ciências, o autor chama atenção para a efetividade dos métodos adotados, que de fato permitam perceber a prática da fé e da realidade. Resumindo, ele irá dizer que “o método da Teologia Prática serve à operacionalização da teologia na medida em que promove o trânsito interdisciplinar: entre a Teologia Prática e as demais disciplinas teológicas; entre as subdisciplinas da Teologia Prática entre si; entre a Teologia Prática e as outras ciências”⁵⁶.

Para finalizar suas considerações sobre o método em Teologia Prática, Hoch propõe um método para a disciplina que considera de forma dialética a teoria e a prática, como termos interdependentes. Na teologia ainda é um desafio considerar essa interdependência, uma vez que ainda a teoria e o exercício racional e intelectual despontam como sendo de maior importância. Segundo Hoch, “a Teologia Prática é a disciplina que mantém viva a consciência de que é precisamente essa dialética entre teoria e prática, espírito e corpo, entre fé e ação que engendra uma metodologia e uma práxis cristã legítimas, que participam da ação de Deus na história rumo à implantação do seu Reino”⁵⁷. Diante dessa constatação, Hoch apresenta mediações com as quais o método da Teologia Prática terá que lidar no contexto da América Latina: a mediação nas relações de gênero; a mediação entre razão e experiência de fé; a mediação entre tradição cristã e novas formas de religiosidade; e a mediação de valores alternativos aos que regem o presente século, como a globalização, estratificação humana, a mercantilização das relações e da vida, o enfraquecimento das instituições; a própria perda da noção de alternativas viáveis aos modelos vigentes.

d) Teologia Prática e o ministério da igreja

Neste capítulo, o manual trata especificamente da relação da Teologia Prática com o ministério eclesial, entendendo que sem ministério não há igreja e, portanto, cabe à Teologia Prática servir à igreja através da sua reflexão crítica.

Martin Volkmann inicia seu capítulo definindo o ministério como “a multiplicidade de forma que Deus coloca à disposição da Igreja, de seu povo para o desempenho de sua tarefa”⁵⁸. Seu objetivo no capítulo é analisar como o ministério único estabelecido no batismo se relaciona com a diversidade de ministérios, refletir como o ministério da igreja transpõe a igreja-instituição, entender os pontos controversos entre as igrejas em relação à compreensão de ministério e a relação entre o ministério ordenado e o ministério das pessoas membros da comunidade.

Volkmann trata, a seguir, dos fundamentos bíblico-teológicos do ministério, refletindo como o conceito se desenvolveu, sendo o conceito “diaconia” (servir e serviço) aquele que mais corresponde ao que dizemos atualmente com “ministério”. Se-

⁵⁶ HOCH (Ed.), 1998, p. 70s.

⁵⁷ HOCH (Ed.), 1998, p. 73s.

⁵⁸ VOLKMANN, Martin. Teologia Prática e o ministério da Igreja. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 79.

gundo ele, a vida e obra de Jesus é um grande serviço, um grande ministério e será a grande base para se pensar o ministério da igreja. No desenvolvimento da igreja não há uma limitação ou delimitação dos cargos e funções, e sim uma diversidade. A ideia de ministério vai ganhando suas especificidades, como, p. ex., os carismas em Paulo. Também ministérios específicos vão sendo nominados, como apóstolos, profetas, mestres, presbíteros ou anciãos, bispos, diáconos, com os mais diversos cargos, como presidir, ensinar, servir à mesa, zelar pela doutrina, pastorear etc. Mulheres fazem parte do ministério.

Da mesma forma, Volkmann aborda, a seguir, o desenvolvimento do ministério na história da igreja. Vemos aqui um claro atrofiamento do ministério de toda a comunidade, em sua diversidade e dinamismo, intensificando-se o episcopado monárquico e a hierarquia de cargos e funções. O ministério passa a ser monopólio do clero, sendo o bispo a autoridade última e a ordenação (não mais o batismo) a porta de entrada para o sacerdote com seu *status* especial, abrindo, assim, espaço a ideias como a sucessão apostólica e o papado.

A Reforma no séc. XVI significará uma mudança nesse desenvolvimento ministerial, uma vez que coloca a centralidade de todo o ministério em Deus e em Jesus Cristo como único mediador. Com isso, há claras mudanças na compreensão e na prática do ministério como: a superação da dicotomia entre clero e laicato, a responsabilidade de toda pessoa batizada diante de sua fé, a sucessão apostólica passa a ser questionada, além da mudança na compreensão de vocação e profissão. O ministério único passa a ser, novamente, de toda a igreja, pelo menos na teologia.

Volkmann encerra seu capítulo abordando os desafios para o ministério hoje, como as permanentes divergências existentes em torno das formas de ministério ordenado, o pouco espaço existente para o ministério de todo o povo de Deus, a questão do poder vinculada ao ministério, além de se perguntar pelo papel fundamental do ministério na manutenção da própria igreja diante dos desafios da atualidade.

Finalizando, o autor apresenta ainda princípios norteadores para a compreensão e o exercício do ministério hoje, como a interdependência entre ministério e igreja, o caráter comunitário do ministério a partir do batismo, a relação entre sacerdócio geral e ministério específico, a base no evangelho de Jesus Cristo.⁵⁹

e) Teologia Prática e práticas pastorais na América Latina

O último capítulo da primeira parte do livro trata das pastorais na América Latina, tendo como pano de fundo a modernidade e a pós-modernidade. Danilo Streck inicia sua reflexão mostrando que há na América Latina diferentes formas de viver e perceber a religião, a igreja e a cultura. O capítulo traz assim um ponto de vista diferente do apresentado no restante do livro, onde prevalece uma leitura da realidade claramente feita a partir das análises da teologia da libertação clássica, com sua crítica profunda à sociedade. Segundo Streck: “No contexto das transformações que testemunhamos nos últimos anos, a nível nacional e global, no campo econômico,

⁵⁹ VOLKMANN, 1998, p. 92ss.

tecnológico, político e cultural, a dominação adquiriu um novo rosto⁶⁰, de modo que, segundo ele, fazem-se necessárias outras formas de ler os mecanismos que geram a miséria. Vivemos num contexto marcado pela ambiguidade.

Streck aborda a seguir a questão da modernidade. A partir de autores como Pedro Demo, Alberto Moreira e Pedro A. R. de Oliveira, o autor deixa claro que a modernidade é irreversível e que precisamos encontrar alternativas dentro dela para as lutas de transformação. A própria teologia latino-americana como uma teologia da práxis não deixa de ser, justamente por essa possibilidade de cocriação do ser humano, uma teologia moderna. A questão é como participamos da modernidade. Streck mostra também que a pós-modernidade significa possibilidades e que ideias como de Paulo Freire são um claro exemplo de superação das ideias únicas e universais da modernidade, ou que considerações de Leonardo Boff assumindo a secularização como parte do caminho.

A modernidade e a pós-modernidade significam mudanças na maneira de viver a fé. Exemplos que o autor apresenta dessas mudanças são: deslocamento do antropocentrismo machista para a possibilidade do ser humano de perceber-se a si mesmo de forma mais livre; a constatação da complexidade dos grupos sociais, as abordagens sistêmicas, as redes de relações, o diálogo; ao mesmo tempo que há pluralização e fragmentação, há a diversificação de linguagens (sociolinguística) e a pluralidade; novas possibilidades de leitura e interpretação do tempo; novas possibilidades de relação entre ciência e teologia, entre espiritualidade e vida. Diante de tantas e variadas mudanças, Streck se pergunta pelo específico da atuação da igreja e suas pastorais⁶¹. Ou, em outras palavras, qual é o papel da igreja diante de profundas mudanças paradigmáticas?

Streck aponta no seu capítulo o que viria a ser a realidade posterior da TdL: a pluralidade de sujeitos históricos e os diferentes acentos da TdL. Por isso faz-se urgente identificar novas maneiras de ler o mundo e a realidade. Com base em Ian Barbour, Streck apresenta estes modelos de leitura: o realismo ingênuo, o positivismo, a visão instrumentalista e o realismo crítico, resultado de construções humanas.

Encerrando sua contribuição, Streck ressalta que não há grandes saídas. A terra prometida nunca esteve tão próxima e tão longe, diz ele.⁶² Diante do dilema, a esperança precisa ser “pastoreada” para que não se “desarvore” ou se transforme em desespero (Paulo Freire).

2.1.2 Disciplinas específicas da Teologia Prática

Na segunda parte do livro são tratadas as subáreas da Teologia Prática. Não será possível abordar cada uma dessas disciplinas neste artigo. Brevemente, porém, apresentamos a estrutura dessa segunda parte.

⁶⁰ STRECK, Danilo R. Teologia Prática e práticas pastorais na América Latina. In: SCHNEIDER-HARP-PRECHT (Org.), 1998, p. 100.

⁶¹ STRECK, 1998, p. 119ss.

⁶² STRECK, 1998, p. 113.

A primeira subárea a ser tratada é a liturgia.⁶³ Nelson Kirst escreve a respeito, definindo o culto cristão e apresentando as perspectivas bíblicas, teológicas, históricas, das ciências humanas, além de temas próprios da disciplina como o tempo e o espaço litúrgicos, a estrutura e desenvolvimento da liturgia, inculturação e ecumenismo. Michael Rose⁶⁴ desenvolve o capítulo sobre homilética⁶⁵, tratando da história da prédica, temas centrais como o legalismo e o papel da política na prédica, retórica e poética na pregação, concluindo com várias teses sobre a prédica, com foco no contexto brasileiro. O capítulo sobre edificação de comunidade⁶⁶ é escrito por Martin Volkmann. Após definições introdutórias, o autor apresenta a fundamentação bíblica e, em seguida, diferentes concepções de edificação de comunidade, como a moradia, igreja para o mundo, igreja a partir dos pobres, comunidade missionária de conversão, a renovação carismática e a edificação em comunidades já constituídas. Finaliza com propostas para o contexto.

O capítulo sobre missão foi escrito pelo professor Roberto E. Zwetsch: *Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino de Deus*.⁶⁷ Zwetsch apresenta uma visão geral da questão missionária, aspectos da origem da missão cristã, aspectos bíblico-teológicos, uma retrospectiva histórica, as principais correntes teológico-missionárias, culminando com o conceito de *missio Dei*. Zwetsch escreve também o capítulo seguinte, de certa forma uma continuidade do capítulo sobre missão: *Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI*.⁶⁸

O capítulo sobre educação cristã⁶⁹ foi escrito por Danilo R. Streck e Manfredo C. Wachs. O capítulo inicia com questões conceituais e, em seguida, aborda aspectos como a dimensão da práxis na educação, a interdisciplinaridade, questão do método. Numa outra parte, os autores tratam das formas e dos modelos da educação cristã, como a catequese, a escola dominical, educação popular, escolas confessionais, encerrando o capítulo com impulsos a partir da pedagogia e desafios contextuais. Kjell Nordstokke escreve sobre diaconia.⁷⁰ O autor inicia com questões conceituais e terminológicas, para, em seguida, abordar aspectos bíblicos e eixos fundamentais da prática diaconal, sua organização prática e metodologia. Nordstokke encerra com desafios para a teologia prática como um todo.

⁶³ KIRST, Nelson. Liturgia. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 119-142.

⁶⁴ ROSE, Michael. Homilética. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 143-171.

⁶⁵ Como referido acima, Mauro Batista de Souza escreve esse capítulo sobre homilética na terceira edição do livro.

⁶⁶ VOLKMANN, Martin. Edificação de comunidade. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 172-195.

⁶⁷ ZWETSCH, Roberto. *Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino de Deus*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 196-220.

⁶⁸ ZWETSCH, Roberto. *Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 221-244.

⁶⁹ STRECK, Danilo R.; WACHS, Manfredo C. *Educação cristã*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 245-267.

⁷⁰ NORDSTOKKE, Kjell. *Diaconia*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 268-290.

O último capítulo dessa segunda parte do livro é sobre o aconselhamento pastoral.⁷¹ Foi escrito por Christoph Schneider-Harpprecht. O autor inicia seu texto falando da nomenclatura usada para aconselhamento pastoral, perpassando depois suas origens históricas em Platão, bem como na tradição bíblica, no Antigo e Novo Testamento, na igreja antiga e Idade Média, Reforma, modernidade. Em seguida, Schneider-Harpprecht apresenta tipos de aconselhamento pastoral na América Latina, como o modelo fundamentalista, o modelo evangélico de psicologia pastoral, o modelo holístico de libertação e crescimento, o modelo contextual da libertação. Para finalizar, o autor apresenta perspectivas para o aconselhamento na América Latina, como contextualização a partir de aspectos antropológicos e culturais, fundamentação teológica, a proposta sistêmica, a interdisciplinaridade, questão de método.

Conclusão

Walter Altmann, por ocasião dos 60 anos da história da EST, lembra dos tempos em que o fazer teológico ajudava a igreja a ter a identidade confessional. A IECLB foi e continua sendo o principal “cliente” da Faculdade de Teologia da Faculdade EST, cuja tarefa primordial, desde a sua criação, era formar pastores para edificar comunidades para a igreja, uma missão que entendemos foi cumprida de forma exemplar. A teologia que se desenvolveu na instituição e ainda se desenvolve continua vinculada à igreja. Com isso, podemos dizer que a Teologia Prática tem tido essencialmente um viés eclesial. Com a entrada da teologia de libertação no cenário latino-americano e com engajamento numa prática teológica com uma preocupação sociopolítica, podemos notar claramente uma alteração no fazer teologia prática. No mesmo período, a IECLB começa a se reconhecer como brasileira e se expande dentro da realidade brasileira. A Teologia Prática vai mudando seu perfil, mas com a tarefa clara de formar obreiros que agora têm uma postura crítica no seu fazer teologia. Com a mudança do currículo e a criação das disciplinas auxiliares da Teologia Prática, são conquistados espaços para novos rumos e discussões dentro da prática pastoral. Mencionamos as disciplinas da catequética, do cuidado pastoral e diaconia, homilética e liturgia, missiologia e edificação de comunidades. Essas disciplinas se agrupam em um departamento e constroem uma identidade para a Teologia Prática. Além disso, com o reconhecimento dos cursos de pós-graduação em teologia no Brasil, a Teologia Prática passa a ser uma subárea de conhecimento da Teologia no Ministério da Educação no Brasil. Uma das críticas sobre o fazer teologia na instituição é a pouca interação com a prática, observando que os professores bem como os alunos estão longe das comunidades, apesar de estágios e outras oportunidades de inserção oferecidas.

A criação de mais duas instituições de ensino teológico na IECLB para a formação de pastores obrigou a EST a dividir a tarefa de formação teológica, bem como os recursos e o apoio que recebia de doadores. Mesmo assim, a Faculdade de Teologia

⁷¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 291-319.

da Faculdades EST continua sendo a instituição entre as três que forma a maioria dos obreiros para a IECLB. No entanto, uma das preocupações que se levantam é que o fazer teológico praticado é por demais “difuso” e precisa de uma “identidade”. Nesse sentido é preciso encontrar o caminho por onde andar.⁷²

Com a abertura ecumênica requerida com a implementação dos cursos de pós-graduação e mais tarde com o reconhecimento pelo MEC do Curso de Teologia, a EST também muda seu enfoque para uma teologia mais ecumênica. Por um lado, abre-se uma importante oportunidade para diálogo com outras igrejas e outras teologias. Por outro lado, corre-se o risco da perda de uma identidade confessional, resultando em não mais cumprir a tarefa de fazer teologia que norteia e orienta a igreja. Uma “identidade difusa” dentro de múltiplas iniciativas pode também ser um ponto para se perguntar onde está a Teologia Prática na instituição e qual é a audiência que se tem. Como uma forma de sobreviver num mundo competitivo parece que também no âmbito internacional as instituições teológicas precisam se adaptar e se recriar. Ganzevoort⁷³, olhando para as mudanças de clientela nas instituições teológicas, refere-se a três audiências da Teologia Prática. Emprestamos dele essa dimensão para ajudar a alavancar a discussão e o desafio que se coloca para a Teologia Prática:

a) A audiência **eclesial** formada pela igreja que necessita da formação de ministros requer da Teologia Prática e das suas subdisciplinas a tarefa bem clara de uma ênfase numa teologia prática eclesiástica, como era nos inícios da formação teológica nas primeiras décadas da instituição.

b) Uma audiência **acadêmica**, cuja demanda vem do mundo acadêmico, requer que se tenham pesquisas empíricas com uma metodologia científica, publicações e uma discussão com outras disciplinas. A teologia agora é uma área reconhecida pela CAPES e será desafiada a cumprir seu papel com rigor. Isso exigirá da Teologia Prática um engajamento significativo para cumprir a expectativa de produzir pesquisas empíricas e de fomentar discussões.

c) Uma terceira audiência é a **sociedade**, que demanda uma reflexão teológica para temas como violência, HIV/Aids, classe social e ecologia. A discussão da Teologia Prática aqui acontece pela teologia pública, pela diaconia política como subáreas.

Essas três audiências são espaços de fazer Teologia Prática e se entrelaçam. Essa identificação de audiências pode ajudar a Teologia Prática, na Faculdades EST e em outras instituições, a encontrar seu espaço de significado e relevância.

Quanto ao livro de Teologia Prática: não resta dúvida de que a publicação do livro “Teologia Prática no contexto da América Latina”, um manual destinado principalmente para as aulas na pós-graduação e na graduação em Teologia, no final da década de 1990, significa um ápice da Teologia Prática não só na Faculdades EST, mas também no âmbito protestante-ecumênico, no Brasil e na América Latina, como

⁷² ALTMANN, Walter. Desafios à EST na atualidade. In: HOCH, Lothar Carlos; STRÖHER, Marga Janete; WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). *Estações da Formação Teológica: 60 anos de história da EST*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2008. p. 84.

⁷³ GANZEVOORT, Ruud. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivida. In: *Estudos teológicos*, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez. 2019. p. 337ss.

é ressaltado na apresentação da terceira edição. Ele sintetiza um *kairos* para a Teologia Prática no nosso contexto.

O livro significou um claro posicionamento da Teologia Prática como disciplina, além de definir a Teologia Prática como disciplina teológica, deixando mais clara a sua relação com as outras áreas da teologia, bem como a relação com áreas afins; refletiu-se sobre as possibilidades de um método para a Teologia Prática, estabeleceram-se relações com o ministério da igreja e com as pastorais na América Latina; definiu a Teologia Prática a partir de bases históricas comuns internacionais, recuperando as referências fundamentais como Friedrich D. Schleiermacher, passando por Carl Immanuel Nitzsch, Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall, Karl Barth e Rudolf Bultmann; refletiu sobre a Teologia Prática na América a partir de modelos como o da teologia da libertação de Juan Luis Segundo, o plano de Teologia Prática de Gerd Otto, a Teologia Prática Fundamental de Don Browning e a Teologia Prática de Casiano Floristán, modelo que mais se aproximava da teologia de libertação latino-americana na época.

Depois do livro, ou seja, a partir do início do século XXI, poderíamos dizer que há uma certa estagnação – talvez um retrocesso? – no processo de desenvolvimento e aprofundamento da Teologia Prática no contexto. Não há registro do surgimento de algo novo. De todos os autores – não há autoras no livro – que escreveram nas três edições dos livros, apenas um deles, o prof. Roberto E. Zwetsch permanece na Faculdades EST. O livro foi traduzido para o alemão e o espanhol e foi reeditado sem mudanças na concepção do material. Apenas um dos capítulos, o capítulo de homilética, foi substituído, como vimos acima. A que podemos atribuir essa estagnação da Teologia Prática no contexto da América Latina?

Certamente são vários os motivos.

– As mudanças ocorridas em torno da teologia da libertação, sua diversificação e fragmentação, sua crise de identidade e de relevância em um contexto onde se acentuou o pentecostalismo e, mais recentemente, a teologia da prosperidade, certamente influenciou. A concepção de Teologia Prática do livro está muito calcada na teologia da libertação. O texto de Danilo Streck, abordado acima, e a conclusão do livro, escrita por Schneider-Harpprecht⁷⁴, falam das mudanças profundas já em curso no final da década de 1990, como, p. ex., as versões latino-americanas do fundamentalismo carismático, pentecostal e neopentecostal.⁷⁵

– Poderia ainda dizer que houve um acento na academização e no intelectualismo da teologia, principalmente daquilo que se faz na pós-graduação, levando a um distanciamento da Teologia Prática com a prática ministerial da igreja, justamente o que se queria superar com o manual de Teologia Prática. Essa academização pode ter a ver também com o reconhecimento da teologia como área de conhecimento pelo Estado. Relacionado a esse fato constata-se também a ampliação no Brasil dos programas

⁷⁴ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Reflexões finais: perspectivas da Teologia Prática no Brasil e na América Latina. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 321ss.

⁷⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 322.

de pós-graduação em ciências da religião, ultrapassando os programas de teologia, o que pode também indicar um interesse maior para temas mais amplos.

– Muda o foco da pesquisa da teologia abrindo espaço para a produção de estudos mais genéricos e mais relacionados com outras áreas de conhecimento e com a sociedade como um todo. Se o livro colocava o acento – quase demasiado na prática da igreja –, o que ocorreu posteriormente foi justamente o contrário: um abandono da igreja e um interesse maior pela sociedade, a religião e cultura, temas da teologia pública, p. ex.

Diante disso, temos grandes desafios pela frente. Um deles é recuperar a Teologia Prática como disciplina fundamental da teologia e retomar seu protagonismo dentro dos centros de formação, na graduação e na pós-graduação, nas igrejas, na sociedade e na cultura. Teologia Prática avançou no contexto internacional⁷⁶, sintonia que precisamos reestabelecer. Entendemos que a Teologia Prática deve ocupar-se em três grandes frentes de ação e reflexão: 1) Teologia Prática deve ocupar-se com temas relacionados ao ministério e à igreja, superando o academicismo e a pulverização temática e acadêmica; 2) retomar o diálogo com as teologias da libertação existentes, fortalecendo, assim, seu comprometimento com o contexto social e político; 3) redescobrir seu papel como interlocutora com a prática empírica da religião, sociedade e cultura e outras áreas de conhecimento⁷⁷, nos estudos em torno da religião vivida, a cultura pop, a religiosidade popular etc.

Por fim, talvez seja o momento de ir adiante com a Teologia Prática no nosso contexto e pensar a Teologia Prática com um rosto de América Latina, refletir sobre nossas práticas teológicas e religiosas; o pluralismo cultural⁷⁸; resgatar nossos jeitos de viver a fé e a religião, redescobrir o chamado pensamento de fronteira, os saberes locais, como o *buen vivir*, p. ex., os saberes subjugados (Vítor Westhelle), emancipar-se das raízes teológicas europeias.⁷⁹ Schneider-Harpprecht aponta para isto:

A futura Teologia Prática no Brasil e na América Latina deve, para além daquilo que alcançamos nos textos deste livro, preocupar-se com este *elemento próprio* (fenômenos regionais *sui generis* do catolicismo e protestantismo na América Latina) e contribuir para o seu desenvolvimento, confrontando as práticas religiosas e pastorais, que brotam, crescem e se transformam com uma velocidade surpreendente, com o evangelho testemunhado pela Bíblia. Será necessário que ele se torne um fórum de debate onde as perspectivas religiosas e teológicas de minorias importantes, das mulheres, dos negros e indígenas, sejam articuladas⁸⁰.

⁷⁶ Exemplos desses avanços podem ser averiguados junto a *International Academy of Practical Theology* (IAPT), suas conferências e suas produções relacionadas: Disponível em: <<http://www.ia-pt.org/>>.

⁷⁷ Caso do Mestrado Profissional e do PPG da Faculdades EST (MP), que reúnem mais e mais alunos de outras áreas de conhecimento, algo que tem diversificado as pesquisas e apontado para uma reforma do currículo do PPG, p. ex.

⁷⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 324.

⁷⁹ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 324.

⁸⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 323.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TEOLOGIA PASTORAL NA VIDA DA IGREJA CATÓLICA¹

Pastoral Theology in the life of the Catholic Church

Geni Maria Hoss²
André Phillipe Pereira³

Resumo: A igreja, em sua ação, sempre buscou de forma diversificada anunciar o Evangelho, mandato do Senhor, por isso, essência de sua missão no mundo. No Concílio Vaticano II, a igreja entende que sua missão primordial é ser luz para todo o gênero humano, conseguindo dar um grande impulso para a Teologia Pastoral a partir de um novo modelo eclesiológico. Ela reconhece a situação do mundo através da análise dos sinais dos tempos e ao mesmo tempo compreende o ser humano como um ser digno, autônomo e relacional fundamentado na sua imagem e semelhança com Deus. A partir dessa reflexão, a igreja entende que sua missão é um serviço a toda humanidade, onde todos os batizados são responsáveis pela missão de comunicar o Evangelho. Todas as ações da igreja, *ad intra* e *ad extra*, são essencialmente ações de comunicação do Evangelho, pela palavra e/ou pelo testemunho, compondo o vasto leque de reflexões teológico-pastorais da Teologia Pastoral.

Palavras-chave: Teologia Pastoral. Ação eclesial. Eclesiologia. Igreja e sociedade.

Abstract: The Church, in its action, always attempted to proclaim the Gospel from many different ways, the Lord's mandate, thus, essence of its mission in the world. On the Second Vatican Council, the Church believes that its essential mission is to be light for all mankind and developed a new ecclesiological model, managing to encourage the Pastoral Theology. It recognizes the situation of the world by analyzing the signs of the times and at the same time sees the human being as a dignified, autonomous and relational based on their image and likeness of God. From this reflection, the Church understands its mission is a service to all mankind, where all the baptized ones are responsible for the task of communicating the Gospel. All actions of the Church, *ad intra* and *ad extra*, are essentially Gospel communication actions, by word and/or the

¹ O artigo foi recebido em 14 de agosto de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora e mestre em Teologia pelas Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Assessora/docente em Bio-ética, Ética em comunicação, Acompanhamento espiritual pela União Social BR. Contato: geni.maria@yahoo.com.br

³ Doutorando em Teologia pela PUCRIO, no Rio de Janeiro/RJ. Mestre em Teologia pela PUCPR, em Curitiba/PR. Docente em Teologia Sistemática no Centro Universitário – Católica de Santa Catarina. Contato: andrephil.pereira@gmail.com

■ testimony, making the wide range of theological and pastoral reflections of Pastoral Theology.

■ **Keywords:** Pastoral Theology. Ecclesial action. Ecclesiology. Church and society.



Introdução

A Teologia Pastoral é um campo relativamente novo no âmbito da teologia católica. Com o advento de um novo tempo a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, cujas temáticas tiveram como foco a autoimagem da igreja e suas relações com o mundo, há um novo impulso para se pensar e repensar as ações eclesiais e, consequentemente, para o desenvolvimento da Teologia Pastoral. A reflexão teológico-pastoral contempla vasto leque de ações *ad intra* e *ad extra* no intuito de contribuir na edificação da igreja e ajudá-la a ser presença significativa na sociedade. Isso ela consegue somente se tiver a perspicácia de reconhecer os apelos próprios da sociedade moderna/pós-moderna. Algumas atividades são ações de pastoral organizada, outras, de participação dos atores pastorais em projetos e ações da sociedade em campos que se alinham aos propósitos das comunidades ou reconhecidamente relevantes para sua missão. Muitas das ações eclesiais implicam aspectos legais, outras ainda se propõem a oferecer formação específica para atuação efetiva e coerente no mundo da política, da economia e de outros setores da sociedade relevantes para a promoção e garantia do bem comum.

Aspectos históricos da ação eclesial

Desde suas origens, a igreja entendeu que sua principal missão era o anúncio da Boa-Nova de Jesus Cristo, conforme o relato evangélico “Ide por todo mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura” (Mc 16.15). Essa missão foi desenvolvida desde os primórdios do cristianismo e podemos dizer que ela é exercida em comunidade, podendo assim denominá-la como ações eclesiais que, segundo Floristán, são “as formas de agir da Igreja. Tradicionalmente são derivadas das funções messiânicas de Jesus, isto é, profética, sacerdotal e régia, ou dos três poderes da Igreja, a saber: do ensino, da santificação e do governo”⁴.

Em uma concepção muito parecida com a de ações eclesiais, o mesmo autor se refere às ações pastorais como as ações da igreja e dos cristãos a partir da práxis de Jesus, que se voltou para a implantação do reino de Deus na sociedade. Essa ação possui sempre dois aspectos no seu desenrolar, o primeiro seria *ad intra*, que busca, como o próprio nome supõe, uma ação voltada para a construção da comunidade cristã, e a segunda dimensão *ad extra*, sendo assim, uma ação voltada para a libertação da

⁴ FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. *Dicionário de Pastoral*. Aparecida: Santuário, 1990. p. 21.

sociedade⁵, desta maneira, nesta primeira parte deste artigo, vamos tratar dos temas como sinônimos, pois, conforme Agenor Brighenti: “A pastoral, enquanto ação eclesial, sempre existiu na Igreja”⁶, buscando apresentar um relato do desenvolvimento das ações eclesiais, ou ainda, da prática pastoral da igreja na história.

Depois de Pentecostes (cf. At 2.1-4), os apóstolos começaram assim anunciar a boa nova do Evangelho, constituindo, com o anúncio convicto da ressurreição do Senhor, os primeiros atos pastorais. A esse exemplo, a igreja, corajosamente participando da cultura de cada povo ao longo de sua existência histórica, buscou e busca responder de diversas maneiras e com diferentes modelos eclesiológicos aos sinais dos tempos, anunciando o Evangelho.

A Igreja, enquanto instituição divina e humana, é também fator cultural. Consequentemente, a ação pastoral, ainda que permeada pela graça e sob o dinamismo do Espírito Santo, não deixa de ser ação humana, sujeita às contingências de qualquer ação.⁷

Na tentativa de apresentar o desenvolvimento histórico da ação eclesial, não podemos deixar de mencionar como a ação eclesial foi entendida já pelos primeiros cristãos. Para eles, a igreja, sendo apostólica, era ao mesmo tempo *una*, pois Deus é um apenas e a unidade da igreja seria ícone da unicidade divina⁸, porém a igreja é também diversa, sendo rica em dons e ministérios. A igreja é, no entanto, entendida como uma realidade escatológica vivendo a tensão entre “o já e o ainda não”, estando no mundo, sendo uma comunidade de convertidos, ou seja, daqueles que abraçavam a fé pelo batismo, na compreensão paulina, como um morrer e ressuscitar para uma nova vida (cf. Rm 6.3-14), e agora buscam viver na prática do amor a Deus e aos irmãos (cf. 1Jo 4.8-20).

Na Idade Antiga, pensando aqui entre os séculos II a meados do século VI, o modelo de ação eclesial é baseado em três ações que norteiam a vida dos primeiros cristãos: a *Martyria*, ou seja, o testemunho de vida; *Kerigma*, o anúncio da ressurreição; e a *Didaskalia*, o ensino da palavra de Deus⁹, porém toda prática cristã está centrada no culto, com orações em comunidade e na celebração da Eucaristia, sendo, junto com o batismo, a mais importante prática da igreja antiga que se perpetua até os dias atuais. Nesse período, a concepção de igreja universal e local está muito difundida, nessa concepção se entendia que “a primazia de uma Igreja local não abolia a consciência da comunhão universal na fé”¹⁰.

⁵ Cf. FLORISTÁN, 1990, p. 20.

⁶ BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 17.

⁷ BRIGHENTI, 2006, p. 19.

⁸ Cf. FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 11.

⁹ Cf. BRIGHENTI, 2006, p. 22.

¹⁰ STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Da comunhão na fé à formação da Igreja. In: LEZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 17.

Por volta do ano 200 d.C., os cristãos já não viviam em guetos, mas formavam uma forte e sólida união de fiéis, que não podia mais ser ignorada. Se antes desse período o pensamento na ação dos *protocristãos* não era um pensamento histórico, mas viviam na tensão da parúsia imediata, agora o cristianismo é um fator histórico e consolidado. É nesse período que a consciência histórica começa a ser desenvolvida na prática cristã, isso gerou uma preocupação mais acentuada com a consolidação da igreja, a hierarquia e a constituição de normas e contribuiu para a união igreja-estado no século VI.¹¹

A doutrina eclesiástica está sendo também definida e clarificada, e nisso o movimento das heresias contribuiu, pois, na busca de salvar a sã doutrina das heresias, os cristãos buscam, além dos escritos sagrados, também na filosofia, fundamento para clarificar o entendimento da doutrina cristã. Assim, os primeiros cristãos viviam em uma sociedade pagã, mas com muita seriedade e caridade, como descreveu Teófilo no século IV:

Entre eles encontra-se um sábio autodomínio: a continência é praticada, a monogamia observada, a castidade guardada, a injustiça eliminada, o pecado erradicado, a justiça praticada, a lei respeitada, a piedade é atestada pela ação, Deus é louvado, e a verdade é estimada como o supremo bem¹².

Pelo fim da antiguidade, a igreja, que lançara raízes em outras culturas, apresentava diferenças em sua prática. A igreja apresentava-se ainda mais plural diante da interferência de outras culturas, como, por exemplo, o distanciamento da prática ocidental e oriental. E com essas peculiaridades a igreja se lança na Idade Média. Se antes ela tinha conquistado aos poucos a sua cidadania, agora ela mesma cria essa cidadania. Agora a ação eclesial é regida pelo império, o geográfico e as concepções agostinianas de *Civitas Dei*, que deram suporte para que as duas dimensões da ação eclesial, *ad intra* e *ad extra*, fossem reformuladas, configurando um modelo de cristandade medieval, no qual a igreja recebia intervenções internas do Estado e ao mesmo tempo servia de suporte ideológico para o mesmo.¹³ A ação eclesial nesse período era desenvolvida sobre tudo em paróquias, porém, era comum a fundação e construção de conventos e mosteiros. Esses lugares se apresentavam como principais agentes da ação pastoral: o clero, os religiosos e também os missionários. Nesse contexto, a ação dos leigos ficou mais restrita a ouvir as pregações, participar dos cultos, receber os sacramentos e praticar as devoções populares, como, por exemplo: peregrinações, devoção à paixão do Senhor, adoração ao Santíssimo Sacramento, culto mariano e o a veneração dos santos e suas relíquias. Não podemos deixar de mencionar que todos eram exortados à prática da caridade.¹⁴

¹¹ Cf. STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 76.

¹² STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 43.

¹³ Cf. BRIGHENTI, 2006, p. 25.

¹⁴ Cf. STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 123.

Diante do protestantismo em formação e da modernidade, a igreja é lançada para a Idade Moderna, e nesse período dois concílios vão desenvolver a ação eclesial, são eles: o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano I, ajudando a favorecer certo retorno à escolástica, porém a uma escolástica reformada. Nesse período, em busca de valorizar e reafirmar a institucionalidade da Igreja Católica em um contexto deveras confuso e tumultuado, a igreja vai se autoafirmar como sociedade perfeita, ou seja, como depositária exclusiva dos meios de salvação. A ação da igreja nesse período, orientada por essas concepções eclesiológicas, vai novamente afirmar o valor do sacramento e da devoção popular, porém agora de uma forma evoluída como, por exemplo: em relação à Eucaristia, desdobra-se a devoção do Sagrado Coração de Jesus e de Cristo Rei e a devoção à Virgem Maria desenvolve-se consideravelmente.

Apesar de a ação pastoral, nesse contexto, ser quase uma repetição da ação eclesial durante a Idade Média, aqui inicia uma vontade de renovação. Essa vontade se concentrava em pequenos círculos sociais de leigos cultos, proporcionando muitas conversões para uma fé consciente. Surgem, assim, no seio da igreja uma ação dos leigos que se organizam em partidos católicos, leigos participando da imprensa e do ensino, enfim inicia-se uma autêntica e forte participação dos leigos católicos, originando até um movimento bíblico católico e litúrgico, que ajudou o desenvolvimento da consciência laica no Concílio Vaticano II.

O Concílio Vaticano II e seus desdobramentos

Até o Concílio Vaticano II, como visto acima, podemos falar de ação eclesial, mas não propriamente de um pensamento sistematizado sobre o tema, amplamente disseminado. Portanto o marco e a referência da Teologia Pastoral, no âmbito católico, é a obra *Handbuch der Pastoraltheologie* (Manual da Teologia Pastoral), (1964-1972), composta de cinco tomos, que tem como autores: Karl Rahner, Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber. Uma obra que vislumbra a nova igreja em perspectiva na época. De especial relevância, nesse contexto, foi o livro de Karl Rahner *Selbstvollzug der Kirche* (Autorrealização da igreja), (1972), no qual o autor apresenta o fundamento eclesiológico para a Teologia Pastoral. Rahner não faz referências a documentos específicos do Concílio Vaticano II uma vez que, segundo ele, esses já estariam suficientemente contemplados. Nessa obra, ele também reconhece a importância do desenvolvimento da Teologia Prática na igreja luterana para a atual reflexão teológico-pastoral na Igreja Católica. Depois dessa relevante obra dos autores alemães, surgiram outros expoentes da área como Casiano Floristán, Mário Midali, Kathleen A. Cahalan, João Batista Libânio, entre tantos outros. Todos têm como referência a eclesiologia do Concílio Vaticano II e suas implicações na ação eclesial e reconhecem o “Manual de Teologia Pastoral” como marco e principal obra no desenvolvimento da Teologia Pastoral no âmbito da Igreja Católica. Autores católicos, especialmente em países europeus e EUA, adotam a terminologia *Teologia Prática* no intuito de facilitar o diálogo entre as diferentes igrejas cristãs e ao mesmo tempo afirmar a ação eclesial como ação de todos os batizados tendo como horizonte

de ação todas as realidades humanas. Grande defensora dessa nomenclatura é a Dra. Kathleen Cahalan¹⁵. Documentos oficiais e alguns outros teólogos preferem a dupla terminologia *Teologia Pastoral ou Prática*¹⁶ em respeito ao desenvolvimento nos diferentes contextos e regiões.

O Concílio Ecumênico Vaticano II, com razão, pode ser definido como um “concílio pastoral-eclesiológico”, conforme defendeu, entre outros, Dom Aloísio Lorscheiter¹⁷. Nessa perspectiva, tem relevância especial a constituição dogmática *Lumen Gentium* (1964) e constituição pastoral *Gaudium et Spes* (1965). Todo o gênero humano e suas realidades passam a ser o foco da ação eclesial. “A Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história.”¹⁸ O Concílio Vaticano II deu um grande impulso para a Teologia Pastoral na medida em que afirmou um novo modelo eclesiológico, a igreja povo de Deus, que acentua o sacerdócio comum de todos, que inclui os leigos como protagonistas. A igreja reconhece sua missão como um serviço a toda a humanidade, a sua posição centralizadora, detentora única da verdade e de privilégios deve dar lugar aos traços da comunidade cristã nascente, atualizada no contexto atual. O impacto na ação eclesial dá-se a partir dos novos olhares do mundo (sinais dos tempos), da pessoa e da comunidade, ou seja, trata-se justamente dos elementos mais relevantes no desenvolvimento da Teologia Pastoral, ainda incipiente na época.

Os sinais dos tempos: Para cumprir sua missão no mundo, a igreja precisa estar sempre atenta aos desafios de cada tempo e lugar, o que ela consegue somente se souber identificar os sinais dos tempos. Ela “deve em todas as épocas perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho para ser capaz de oferecer, de forma apropriada ao modo de ser de cada geração, respostas às grandes questões humanas a respeito do sentido de vida presente e futura”¹⁹. O papa Francisco, que abraça de forma nova e integral a igreja do Vaticano II, reafirma a importância de identificar e analisar os sinais dos tempos, porque se trata “de uma responsabilidade grave, pois algumas realidades hodiernas, se não encontrarem boas soluções, podem desencadear processos de desumanização tais que será difícil depois retroceder”²⁰. Os sinais dos tempos de que fala a igreja não se reduzem a análises antropológicas e socioeconômicas meramente técnicas, embora necessárias e relevantes, mais do que isso, “a Igreja precisa de uma elevada ‘sensibilidade kairológica’, no sentido da atenção para os si-

¹⁵ Cf. CAHALAN, Kathleen. Pastoral Theology or Practical Theology? In: SWEENEY, James; SIMMONDS, Gemma; LONSDALE, David. *Aspects of the Catholic Pastoral Theology*. London: SCM Press, 2010. p. 99.

¹⁶ Cf. JOÃO PAULO II, Papa. *Pastores Dabo Vobis*. São Paulo: Paulus, 1992; MIDALI, Mario. *Teologia pastoral e o pratica*. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1991.

¹⁷ Cf. LORSCHTEITER, Aloísio. Linhas Mestras do Concílio Vaticano II. In: SANTOS, Manuel Augusto (Org.). *Concílio Vaticano II, 40 anos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Coleção Teologia 27).

¹⁸ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. Sobre a Igreja no mundo contemporâneo. (1965). In: VATICANO II. *Mensagens, Discursos, Documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011 (1319-1644). p. 470.

¹⁹ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 472.

²⁰ FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. n. 50.

nais dos tempos, para reconhecer o que Deus hoje espera de cada tempo”²¹. (tradução nossa).

O ser humano: Na tradição cristã, o ser humano é *imagem* de Deus – *imagem Dei* – “Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher” (Gn 1.26). Não se pode, portanto, falar de Deus sem falar do ser humano e vice-versa. A constituição *Gaudium et Spes* e suas interpretações concentram-se na apresentação do ser humano à luz de seu ser imagem de Deus. “O homem na sua totalidade que é criado à imagem de Deus. Essa perspectiva exclui as interpretações que fazem residir a *imagem Dei* neste ou naquele outro aspecto da natureza humana.”²² Como essa condição o caracteriza na sua experiência histórica? Entre outros, cabe ressaltar: a) *A dignidade humana*: A concepção de que o ser humano é imagem de Deus tem como consequência ver o ser humano como um valor em si mesmo: “Em virtude da sua dignidade pessoal, o ser humano é sempre um valor em si e por si, e exige ser considerado e tratado como tal, e nunca ser considerado e tratado como um objeto que se usa, um instrumento, uma coisa”²³. b) *Liberdade – autonomia*: “A verdadeira liberdade é a marca mais extraordinária da imagem de Deus no ser humano”²⁴. É expressão de sua própria dignidade que o ser humano possa “agir por opção consciente e livre, induzida e movida pessoalmente, livre de toda a coação externa e de qualquer pressão interna”²⁵. A consciência é expressão singular da dignidade humana, ela é “a intimidade secreta, o sacrário da pessoa, em que se encontra a sós com Deus e onde lhe ouve intimamente a voz”²⁶, permitindo à pessoa que protagonize sua própria história. Só na liberdade é possível exercer a autonomia humana plena. Medard Kehl, no contexto das múltiplas relações da condição humana, usa a expressão “autonomia condicionada pelas relações” (*relational bedingte Eigenständigkeit*)²⁷ para definir o modo de experiência e expressão da autonomia. A experiência humana acontece num contexto concreto que não pode ser percebido como mero delimitador de possibilidades individuais, mas à luz da fé cristã, é espaço de partilha e comunhão, própria de uma complexa teia de relações; c) *A unicidade – “corpore et anima unus”*²⁸: A superação da dicotomia corpo e alma é fundamental para o novo tempo da igreja. “Promover todos os homens e o homem todo”²⁹ tornou-se uma consequência urgente desse novo

²¹ “Die Kirche benötigt eine hohe ‘kairologische Sensibilität’ im Sinne der Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit, um zu erkennen, was Gott heute, in der je eigenen Zeit von ihr erwartet.” VOGT, Markus. *Prinzip Nachhaltigkeit*. München: Oekom Verlag, 2010. p. 40.

²² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus*. 2004. n. 9. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardship_po.html> Acesso em: 25 ago. 2015.

²³ JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Christifidelis Laici*. São Paulo: Loyola, 1989. n. 37.

²⁴ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 481.

²⁵ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 481.

²⁶ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 481.

²⁷ Cf. KEHL, Medard. *Und Gott sah, dass es gut war – Eine Theologie der Schöpfung*. München: Herder, 2008. p. 39.

²⁸ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999. n. 382.

²⁹ PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Populorum progressio* (1967). 12. ed. São Paulo: Paulinas, 1990. n. 14.

paradigma. A percepção do ser humano como ser uno³⁰ exige que se amplie o leque de ação pastoral onde nenhuma realidade humana lhe pode ser indiferente ou *fora de sua* responsabilidade bem como deve contemplar todas as dimensões da vida humana e suas interconexões com o ambiente. d) *O ser humano dividido e redimido*: A dimensão da vulnerabilidade é relevante para uma percepção e cuidado do ser humano integral, da sua rede de relações e de seus valores. “O ser humano está dividido”³¹ e sobre essa experiência faz sentido lançar luzes do amor misericordioso de Deus.

A comunidade: O ser humano é um ser de múltiplas relações: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2.18). A vida em comunhão é uma necessidade vital daquele que é criado à imagem de Deus, que traz em si a marca da comunhão Trinitária. Portanto é pessoa / identidade e, ao mesmo tempo, comunhão de vida e destino. Ser *comunidade eclesial* expressa, em primeiro lugar, comunhão arraigada no seio da Trindade e, fundada nela, com o próximo.

A partir do Concílio Vaticano II, a igreja assume um caráter de comunidade povo de Deus. As estruturas físicas e administrativas em todas as esferas da igreja só têm razão de ser como serviço e garantia da missão da comunidade. Por isso é necessário um empenho para que se evitem “estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador”³². No âmbito da Teologia Pastoral, a reflexão sobre a comunidade não pode ser reduzida à denúncia, embora necessária, de estruturas muitas vezes *caducas*, a serviço do poder e não da sua real missão. Ela deve refletir também sobre as possibilidades e propostas para a realização da missão da comunidade, o que requer ousadia e criatividade. “Convido todos a ser ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades.”³³ A reflexão teológico-pastoral sobre o modo de ser igreja e do agir da igreja hoje contempla a comunidade, a paróquia como “âmbito para a escuta da Palavra, o crescimento da vida cristã, o diálogo, o anúncio, a caridade generosa, a adoração e a celebração”³⁴.

Na América Latina, como consequência do Concílio Vaticano II, aprimoraram-se as comunidades eclesiais de base com a proposta de ser igreja à luz das primeiras comunidades cristãs, inteiramente inseridas nas realidades atuais. “As Comunidades Eclesiais de Base têm sido escolas que têm ajudado a formar cristãos comprometidos com sua fé, discípulos e missionários do Senhor, como a testemunha a entrega generosa, até derramar o sangue, de muitos de seus membros.”³⁵ A teologia da libertação (TdL) em todo o continente exerceu forte impacto sobre todos os âmbitos da prática eclesial e a pastoral de conjunto, que “não nasce de um mero planejamento, mas de

³⁰ Cf. CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 479.

³¹ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 479.

³² FRANCISCO, 2013, n. 26.

³³ FRANCISCO, 2013, n. 33.

³⁴ FRANCISCO, 2013, n. 28.

³⁵ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM): *Documento de Aparecida...* 9. ed. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2008. n. 178.

uma conjugação de ações diferentes e complementares que se dão nas bases³⁶. Ela se caracteriza por um protagonismo laico sempre mais consciente de sua missão, especialmente naquelas esferas do povo à margem da sociedade, ou seja, na concretização da opção pelos diversos rostos de pobres e excluídos no continente.

Antes, durante e depois do Concílio Vaticano II se desenvolveram muitas formas de participação dos leigos na vida da comunidade local. Essa, ao assumir com mais ênfase características de comunhão e missão, vê-se diante do desafio de articular todas as forças vitais a serviço do Evangelho. A “comunidade de comunidades”³⁷, a comunidade paroquial, reúne ampla diversidade de expressões de participação e experiência da fé em comunhão com a igreja local e global. “Reconhecemos o dom da vitalidade da Igreja que peregrina na América Latina e no Caribe, sua opção pelos pobres, suas paróquias, suas comunidades, suas associações, seus movimentos eclesiais, novas comunidades e seus múltiplos serviços sociais e educativos.”³⁸

A comunicação do Evangelho é ação pastoral fundamental: O foco eclesiológico e pastoral do Concílio Vaticano II levanta a questão sobre a razão de ser da igreja. Segundo Mette, a palavra-chave é comunicação do Evangelho: “A igreja não foi enviada para outra coisa a não ser para anunciar o Evangelho a todas as pessoas (Cf. Mc 16.13)”³⁹ (tradução nossa). Essa palavra-chave perpassa a reflexão da pastoral uma vez que a prática de que ela se ocupa só é ação pastoral quando *enraizada em e orientada para* sua missão última. O anúncio “não acontece somente por palavras, mas também por ações, aquelas que cumprem a palavra, ou também aquelas que são interpretadas pela palavra posteriormente. Tudo o que a igreja faz e diz, interna ou externamente, é anúncio”⁴⁰ (tradução nossa).

A *comunicação do Evangelho* sustentada pelo testemunho autêntico de quem comunica possibilita o encontro real com Cristo, experiência que ao mesmo tempo gera novos missionários. “A missão não se limita a um programa ou projeto, mas é compartilhar a experiência do acontecimento do encontro com Cristo, testemunhá-lo e anunciá-lo de pessoa a pessoa, de comunidade a comunidade e da Igreja a todos os confins do mundo (cf. At 1,8).”⁴¹ A *comunicação do Evangelho*, segundo Mette, acontece em forma de diálogo onde todos são evangelizadores e também evangelizados. É um processo aberto e recíproco. Não é mera transmissão unilateral de conteúdos para receptores passivos. Em última análise, é Deus que se comunica, é autorrevelação.

³⁶ FLORISTÁN, Casiano. *Teología práctica*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 371.

³⁷ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A Comunidade de Comunidades (CNBB Doc. 100)*. São Paulo: Paulinas, 2015.

³⁸ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008, p. 128.

³⁹ “Die Kirche ist zu nichts Anderem gesendet, als allen Menschen das Evangelium zu verkünden (vgl. Mk 16,13).” METTE, Norbert. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. p. 79.

⁴⁰ “Verkündigung ist hier zunächst einmal umfassend gemeint: Sie vollzieht sich nicht nur durch Worte, sondern auch in Taten, die die Worte praktisch einlösen oder die durch das Wort nachträglich gedeutet werden. Alles, was die Kirche – nach innen und nach außen – sagt und tut, ist Verkündigung.” METTE, 2005, p. 79.

⁴¹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008, p. 145.

Quem tem a missão de comunicar o Evangelho só o pode fazer em profunda consciência de que a comunicação transcende seu ato de comunicar e que ela resulta numa permanente interpelação recíproca. Por isso Mette defende que antes de se preocupar com os métodos é preciso testemunhar a Palavra anunciada em atitude permanente de escuta e humildade.

Falar em *ação* implica que haja atores da ação. Nesse sentido, Mette questiona: “Pode a Igreja agir de fato? Ou não seriam os sujeitos que agem? Mas quem são, então, os sujeitos que agem como Igreja?”⁴² (tradução nossa). O significado desse questionamento ressalta a missão da igreja em tempos de esforços para a inclusão plena dos leigos. Ser igreja não é uma experiência abstrata, mas uma comunhão de pessoas, que são sujeitos da ação bem como razão última do agir da comunidade eclesial. O agir da igreja é o agir da comunidade para a comunidade, portanto também os leigos são protagonistas e não membros passivos “a serviço da hierarquia e simples executores de ordens provenientes do alto”⁴³.

Teologia Pastoral: possibilidades e contornos

O leque das ações da igreja é vasto e complexo, de forma que uma delimitação é um grande desafio. Aqui se trata apenas de algumas dimensões essenciais comuns uma vez que a vasta extensão das ações não permite uma visibilidade completa. Para Libânio, a Teologia Pastoral (Teologia Prática), como disciplina, “não conseguiu nunca muita clareza quanto ao seu objeto. Ora tratava de determinadas práticas pastorais, ora convertia-se em um resumo de toda a teologia, sobretudo da eclesiologia, com um toque pastoral, ora se subdividia em inúmeras disciplinas auxiliares”⁴⁴. Se, de um lado, a práxis da igreja se tornou mais complexa, de outro, procurou-se uma definição mais precisa para a Teologia Pastoral de forma a não se perder o foco e a razão de ser da própria reflexão científica sobre a prática. A Teologia Pastoral, na opinião de Libânio, é “o conjunto de disciplinas teológicas que buscam avaliação crítica, fundamentação teórica e planejamento da prática cristã, como uma disciplina temática especial”⁴⁵. O método ver-julgar-agir, amplamente desenvolvido na América Latina, proposto também por teólogos da área como Mette, afirmou-se também nesse âmbito. As demandas para a Teologia Pastoral advêm da vida interna da igreja e da sua presença no mundo.

Ação pastoral intraeclesial. Vimos acima que a igreja sempre desenvolveu de algum modo a ação pastoral, tendo como objetivo comunicar o Evangelho. Atual-

⁴² “Kann Kirche überhaupt handeln? Oder sind es nicht vielmehr immer Subjekte, die handeln? Wer aber sind dann die Subjekte, die gewissermaßen als Kirche handeln?” METTE, 2010, p. 11.

⁴³ FRANCISCO, Papa. *Mensagem Jornada de Estudos Vocação e missão dos leigos... (12/11/2015)*. Disponível em: <http://www.radiovaticana.va/proxy/portuguese/noticiario/2015_11_12.html#Art_1186299>. Acesso em: 13 mar. 2016.

⁴⁴ LIBÂNIO, João Batista. Apresentação. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 9.

⁴⁵ LIBÂNIO, 2005, p. 10.

mente a igreja não pode ser diferente, continua sua ação buscando levar a todos o conhecimento do Evangelho de Cristo, pois, como afirmou o papa João Paulo II, “a ação pastoral se destina por sua natureza a animar a Igreja que é essencialmente mistério, comunhão e missão”⁴⁶. Entende hoje que sua prática seja refletida e planejada em vista da sua missão. Ao referir-se à formação dos sacerdotes, ele explica:

Exige-se, portanto, o estudo de uma verdadeira e autêntica disciplina teológica: a *teologia pastoral ou prática*, que é uma reflexão científica sobre a Igreja no seu edificar-se cotidiano, com a força do Espírito, dentro da história; sobre a Igreja, portanto, como “sacramento universal da salvação”, como sinal e instrumento vivo da salvação de Jesus Cristo na Palavra, nos Sacramentos e no serviço da Caridade. A pastoral não é apenas uma arte nem um complexo de exortações, de experiências ou de métodos; possui uma plena dignidade teológica, porque recebe da fé os princípios e critérios de ação pastoral da Igreja na história, de uma Igreja que se “gera” em cada dia a si mesma⁴⁷.

Hoje a igreja continua com um grande desafio: transformar as paróquias em verdadeiras comunidades, onde todos os batizados são responsáveis. O protagonismo dos leigos acontece efetivamente na igreja local, por isso os párocos, além de possuírem uma autêntica sensibilidade de pastor, precisam estar

prontos, diz o Concílio, a escutar o parecer dos leigos, considerando com interesse fraterno as suas aspirações e aproveitando a sua experiência e competência nos diversos campos da atividade humana, de modo a poder juntamente com eles reconhecer os sinais dos tempos⁴⁸.

Dessa maneira podemos ressaltar, entre outros, como engajamento comum na edificação da igreja: a catequese, a liturgia, a missão...

A catequese, seja para crianças, jovens ou adultos, tem por finalidade ensinar a doutrina cristã de uma maneira orgânica e sistemática, iniciando-os assim à plenitude da vida cristã. Essa anda intimamente ligada com toda a vida da igreja, participando assim das duas dinâmicas próprias da ação eclesial *ad intra e ad extra*. Seu conteúdo parte da comunicação do Evangelho para suscitar a fé, ao mesmo tempo em que busca razões para crer e proporcionar assim a experiência da vida cristã com a celebração dos sacramentos, integração na comunidade eclesial e um testemunho missionário.⁴⁹

Na liturgia, a igreja celebra principalmente o mistério pascal pelo qual Cristo realizou a obra da nossa salvação. É esse mistério de Cristo que a igreja anuncia e celebra em sua liturgia, a fim de que os fiéis vivam e deem testemunho dele no mundo exprimindo e manifestando aos outros o mistério de Cristo e da salvação. Com a celebração litúrgica a igreja não esgota, como sabemos, toda a sua ação. Essa, além de ser o ápice para o qual tende a ação da igreja, precisa ser precedida, ou ainda, “com-

⁴⁶ JOÃO PAULO II, Papa. *Pastores Dabo Vobis*. São Paulo: Paulus, 1992. n. 59

⁴⁷ JOÃO PAULO II, 1992, n. 57.

⁴⁸ PAULO VI, Papa. *Presbyterorum ordinis*. São Paulo: Paulus, 1965. n. 9.

⁴⁹ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999. n. 6.

pletada”, se é que podemos afirmar isso, pela evangelização, ou seja, pelo testemunho diário, uma vez que todos somos chamados a anunciar o Cristo ressuscitado aos irmãos. A missão dessa maneira surge, depois da catequese e da celebração litúrgica, como fruto dessas duas ações da igreja⁵⁰, configurando-se como uma terceira ação, porém que acontece de forma simultânea com as outras duas. A missão, impulsionada pelo amor de Cristo (cf. 2Co 14), é atribuída a todos os fiéis que dela também tiram proveito para sua própria formação, a partir do conhecimento e da prática dos irmãos não cristãos. O ser missionário é inerente à adesão a Cristo. O papa Francisco exorta aos cristãos: “A Igreja ‘em saída’ é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido”⁵¹. Portanto o caráter missionário implica ir ao encontro do outro, comunicando o Evangelho, em primeiro lugar, pelo testemunho.

A ação eclesial na sociedade contemporânea. As *pastorais sociais* e outras formas de ação da igreja equivalentes são espaços de ação eclesial do cuidado e da participação em diferentes esferas sociopolíticas, cuja ação nasce do coração do Evangelho e, de forma mais expressiva e abrangente, testemunha a autêntica caridade. “Para a igreja, a caridade não é uma espécie de atividade de assistência social que se poderia mesmo deixar a outros, mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável da sua própria essência.”⁵² Como dimensão essencial, a caridade toma novas formas de expressão em cada época e lugar. Nossa resposta de amor aos desafios atuais não pode ser

entendida como uma mera soma de pequenos gestos pessoais a favor de alguns indivíduos necessitados, o que poderia constituir uma “caridade por receita”, uma série de ações destinadas apenas a tranquilizar a própria consciência. A proposta é *o Reino de Deus* (cf. Lc 4.43); trata-se de amar a Deus, que reina no mundo⁵³.

Não se fala aqui somente dos desafios da pobreza material, mas também de tantas outras formas de carência e exclusão. As diversas formas de exclusão social requerem uma nova atenção para os rostos sofridos dos irmãos. “A Igreja, com sua Pastoral Social, deve dar acolhida e acompanhar essas pessoas excluídas nas respectivas esferas.”⁵⁴ A missão profética da igreja na sociedade se dá pela sua postura crítica das estruturas, bem como pela participação e protagonismo dos leigos nas diferentes esferas sociais e políticas. Um urgente desafio, embora antigo, se avolumou de tal forma nos últimos anos que a comunidade internacional e as forças das igrejas não conseguem atender de forma satisfatória e, por isso, merece especial atenção: a violência e as consequentes migrações. Milhares de pessoas deixam seus países em busca de vida digna, mas as fronteiras se fecham e não há políticas internacionais capazes

⁵⁰ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1999, n. 1072

⁵¹ FRANCISCO, 2013, n. 46.

⁵² BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005. n. 25.

⁵³ FRANCISCO, 2013, n. 180.

⁵⁴ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008, n. 402.

de resolver o problema. Mette cita como motivos para o acentuado deslocamento humano a opressão política, o desrespeito aos direitos humanos, tensões raciais, éticas e religiosas. O mesmo autor reconhece o engajamento das igrejas (aqui vale lembrar a Pastoral do Migrante) pela acolhida, acompanhamento e apoio nas instâncias legais e políticas.⁵⁵

Um grande avanço para ação pastoral foi a compreensão da sua missão profética no âmbito da sustentabilidade, ou seja, a partir do cuidado global, que abrange as questões de justiça social, as econômicas e as ecológicas de forma integrada. Karl Bopp⁵⁶ reclama a total ausência dos temas ecológicos na Teologia Prática e defende o princípio sustentabilidade como um dos seus temas centrais. Ele defende: “A questão ecológica vai além da mera proteção da natureza; ela culmina, em última análise, na questão ético-teológica de um estilo de vida de acordo com a criação e correspondentes estruturas sociais e econômicas”⁵⁷ (tradução nossa). Para a reflexão teológico-pastoral não bastam os aspectos técnicos, é relevante ocupar-se com o tema à luz da fé cristã, que vai além dos grandes problemas da área, pois “apresenta ao mesmo tempo sinais de esperança para sua superação. Ela transforma o discurso catastrófico em discurso de esperança”⁵⁸.

Outro relevante desafio pastoral são os *meios de comunicação*. Segundo Mette⁵⁹, eles produzem socialmente uma nova ordem simbólica do mundo e da vida, são promotores de sentido de vida, opiniões, estilos e costumes. Eles são espaços de evangelização por excelência, porém, para sustentar-se, muitas vezes se sujeitam a seguir os critérios do mercado midiático. Eventos eclesiais e celebrações podem acentuar mais um caráter de *show* do que a efetiva comunicação do Evangelho e da repercussão da vida eclesial.

Considerações finais

Não se pode pensar em edificação da igreja sem relacioná-la diretamente à ação eclesial. Desse ponto de vista, a ação eclesial sempre esteve em pauta. O Concílio Vaticano II, no entanto, contribuiu de modo particular para a reflexão científica sobre o agir da igreja. Daí a relevância da Teologia Pastoral para o atual modelo eclesiológico, que propõe a transformação das paróquias em autênticas comunidades. Há uma valorização da igreja local sem perder sua identidade católica. Esse novo modo de ser igreja é um verdadeiro desafio para a Teologia Pastoral. Os novos paradigmas implicam um longo processo para se consolidar no novo tempo eclesial. Por isso as

⁵⁵ Cf. METTE, 2005, p. 177.

⁵⁶ Cf. BOPP, Karl. Das Prinzip „Nachhaltigkeit“ als neue Herausforderung für die Praktische Theologie. In: NAUER, Doris et al. *Praktische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005. p. 50.

⁵⁷ “Die ökologische Frage geht weiter über den reinen Naturschutz hinaus; sie gipfelt letztendlich in die theologisch-ethischen Frage nach einem schöpfungsgemäßen Lebensstil und entsprechenden Sozial- und Wirtschaftsstrukturen“. BOPP, 2005, p. 50.

⁵⁸ VOGT, Markus. *Prinzip Nachhaltigkeit*. München: Oekom Verlag, 2010. p. 75.

⁵⁹ Cf. METTE, 2005, p. 189ss.

comunidades devem estar em permanente estado de *conversão pastoral* para realizar de forma consistente e ampla esse novo projeto. Cabe à Teologia Pastoral não somente fundamentar as ações da igreja, mas também dialogar com os diferentes saberes e expressões religiosas para que as ações sejam efetivamente significativas e proféticas para todo o *gênero humano*.

Referências

- BÍBLIA de Jerusalém. Revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOPP, Karl. Das Prinzip „Nachhaltigkeit“ als neue Herausforderung für die Praktische Theologie. In: NAUER, Doris et al. *Praktische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- CAHALAN, Kathleen. Pastoral Theology or Practical Theology? In: SWEENEY, James; SIMMONDS, Gemma; LONSDALE, David. *Aspects of the Catholic Pastoral Theology*. London: SCM Press, 2010.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus*, 2004. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardship_po.html>. Acesso em: 25 ago. 2015.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A Comunidade de Comunidades (CNBB Doc. 100)*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM): *Documento de Aparecida...* 9. ed. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2008.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. Sobre a Igreja no mundo contemporâneo, 1965. In: VATICANO II. *Mensagens, Discursos, Documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 470-549.
- FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. *Dicionário de Pastoral*. Aparecida: Santuário, 1990.
- FLORISTÁN, Casiano. *Teología práctica*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.
- _____. *Mensagem Jornada de Estudos Vocação e missão dos leigos...* (12/11/2015). Disponível em: <http://www.radiovaticana.va/proxy/portuguese/noticiario/2015_11_12.html#Art_1186299>. Acesso em: 13 mar. 2016.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Christifidelis Laici*. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. *Pastores Dabo Vobis*. São Paulo: Paulus, 1992.
- KEHL, Medard. *Und Gott sah, dass es gut war – Eine Theologie der Schöpfung*. München: Herder, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. Apresentação. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- LORSCHTEITER, Aloisio. Linhas Mestras do Concílio Vaticano II. In: SANTOS, Manuel Augusto (Org.). *Concílio Vaticano II, 40 anos*. Porto Alegre: EDIPUCRS. (Coleção Teologia 27).
- METTE, Norbert. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2005.
- MIDALI, Mario. *Teologia pastorale o pratica*. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1991.

- PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Populorum progressio* (1967). São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. *Presbyterorum ordinis*. São Paulo: Paulus, 1965.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER Johannes B. Da comunhão na fé à formação da Igreja. In: LE-ZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- VOGT, Markus. *Prinzip Nachhaltigkeit*. München: Oekom Verlag, 2010.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TEOLOGIA PRÁTICA PENTECOSTAL: PARTICULARIDADES, PERFIL E DESAFIOS NO SÉCULO XXI¹

*Pentecostal Theology Practice:
Special Features, Profile and Challenges in the 21st Century*

David Mesquiati Oliveira²
Bernardo Campos³

Resumo: Neste artigo, defendemos que é possível falar de uma Teologia Prática Pentecostal e que, ao falar das perspectivas dessa teologia, estamos, de algum modo, falando da Teologia Prática geral também, porque a Teologia Prática Pentecostal é parte da geral. Como ciência teológica, a Teologia Prática tem dois séculos de elaborações. Sendo matéria tão recente, ainda há muitas lacunas e especificidades a serem tratadas. Este artigo é uma contribuição nesse sentido, a partir do *ethos* pentecostal.

Palavras-chave: Teologia Prática. Pentecostais. Perspectivas.

Abstract: In this article we argue that it is possible to speak of a Pentecostal Practice Theology today and to talk about the prospects of this theology is to speak of General Practice Theology, because the Pentecostal Practice Theology is part of the general. It is a theological science which has only two centuries of elaborations. This science still has many gaps and specificities to be discussed. This article is a contribution in this direction, from the Pentecostal *ethos*.

Keywords: Practice Theology. Pentecostals. Prospects.

¹ O artigo foi recebido em 04 de setembro de 2016 e aprovado em 27 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA, Vitória/ES, Brasil); docente da Graduação em Teologia (UNIDA); coordenador do GP RELEP Brasil (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais); coordenador do FPLC Brasil (Fórum Pentecostal Latino-Americano e Caribenhos) e presidente da FTL Brasil (Fraternidade Teológica Latino-Americana). Atualmente faz pesquisa de pós-doutorado no PPGT da EST sob supervisão do Prof. Dr. Roberto Zwetsch. Doutor em Teologia pela PUC-Rio (Rio de Janeiro/RJ, Brasil), mestre em Teologia e bacharel em Teologia pela EST (São Leopoldo/RS, Brasil) e bacharel em Economia pela UFES (Vitória/ES, Brasil). Contato: david@faculdadeunida.com.br

³ Teólogo pentecostal peruano, doutor em Teologia pela Rhema University (EUA); mestrado em Antropologia pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Peru; graduado em Teologia pelo ISEDET (Buenos Aires, Argentina), professor no Instituto Elias (ITE, Lima-Peru). Membro da RELEP (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais) e do comitê diretivo do FPLC (Fórum Pentecostal Latino-Americano e Caribenhos). Contato: ber.campos@gmail.com

Introdução

Defendemos que é possível falar de uma Teologia Prática Pentecostal e que, ao falar das perspectivas dessa teologia, estamos, de algum modo, falando da Teologia Prática geral também, porque a Teologia Prática Pentecostal é parte da geral. Como ciência teológica, a Teologia Prática tem dois séculos de elaborações. Sendo matéria tão recente, ainda há muitas lacunas e especificidades a serem tratadas. Este artigo é uma contribuição nesse sentido, a partir do *ethos* pentecostal.

Teologia Pastoral e Teologia Prática

A Teologia Prática tem buscado diferenciar-se da Teologia Pastoral, apesar de, em alguns círculos acadêmicos e eclesiais, ainda persistir a ideia de equivalência entre ambos os termos. A principal diferença é que a Teologia Pastoral se ocupa com “o agir da Igreja no mundo”⁴ e tem sido caracterizada por forte influência da concepção clerical e conotação hierárquica, centrada na figura do pastor, que exerce diversos ministérios, seja na perspectiva católica tradicional ou na protestante.⁵ Esse contato da igreja ou da teologia com o mundo é o principal ponto de encontro entre a Teologia Prática e a Teologia Pastoral. Mas a Pastoral está ocupada com a *ação da igreja na comunidade* enquanto a Prática ocupa-se com a *reflexão sobre esse agir* e os desafios da sociedade, como se a Teologia Prática fosse a autocrítica ou a consciência da Teologia Pastoral, sem com isso transmutá-las em prática e teoria, respectivamente.

O binômio *teoria-práxis* é inadequadamente carregado de sentido no senso comum. Júlio Zabatiero aponta que dessa forma a relação proposta entre eles é de situar o “prático” como *aquele que faz* e o “teórico” como *aquele que pensa*. E afirma: “prática irrefletida tem *pouquíssima* eficácia. Teoria bem formulada é *extremamente* prática. Para ser bem formulada, no entanto, a teoria deve nascer da prática”⁶. Uma inadequada percepção da relação entre teoria e prática tem levado a extremos improficuos, que obstruem o desenvolvimento de uma teologia que deve ser vista em sua amplitude indivisível.

Segundo Casiano Floristán:

A Teologia Pastoral é a reflexão teológica da *ação eclesial*, entendida como atualização da *práxis de Jesus* pela Igreja, para a implantação do *reino* de Deus na sociedade, mediante a constituição [construção] do *povo* de Deus em estado de *comunidade* cristã. Dito de outro modo, é o esforço reflexivo ou teórico que faz a Igreja através de suas

⁴ LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 10.

⁵ Cf. HOCH, Lothar Carlos. Teologia pastoral. In: BORTOLLETO, F. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 975.

⁶ ZABATIERO, Júlio. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 15.

comunidades, com a ajuda imprescindível dos teólogos, para entender e promover a vida comunitária cristã em um mundo mais justo e mais solidário⁷.

Por definição, a Teologia Pastoral em sua dimensão *ad intra*, para dentro da igreja, e *ad extra*, para fora da igreja, tem a ver com as diversas áreas ministeriais ou de serviço da igreja. De acordo com Xavier Leon Dufour, as palavras “ministro” e “ministério”, calcadas no latim da Vulgata, correspondem ao grego *diakonos* e *diakonia*. Esses dois termos não pertencem à linguagem religiosa da Septuaginta, que os emprega raras vezes em sentido profano (Et 1.10; 6.1-5). Na Vulgata latina, *minister* traduz o hebraico *mesaret* (cf. Êx 24.13: Josué, servidor de Moisés), que pode designar os sacerdotes e/ou ministros do culto (Is 61.6; Ez 44, 11; Jl 1.9).⁸

Na história da teologia se distinguia entre as realidades terrestres e as realidades celestes, como dois planos diferenciáveis e demarcados entre a teologia e outras ciências. A teologia deveria referir-se ou centrar-se em temas estritamente espirituais, deixando para as outras ciências os temas terrenos. O giro copernicano na teologia veio como efeito da modernidade, ao assumir o ser humano (antropocentrismo) como eixo da produção teológica. A teologia se faria com e a partir da revelação, mas olhando “de baixo”, da existência humana.

O critério de verificação já não seria unicamente a ortodoxia (a correta doutrina), senão, sobretudo, a *ortopraxis* e a *ortopathia*. A *ortopraxis* é a ação correta da igreja, diferente de outras práxis ou da práxis dissociada da moral que não emana da ética cristã. A *ortopathia* é o sentir e sofrer corretos. Em perspectiva latino-americana, a experiência de pobreza, sofrimento, solidão, exclusão, migração, vitimização pela violência de todo tipo etc., representa a condição a partir da qual se busca um sentido espiritual para essas realidades. Por um lado, para superar a angústia (sublimação), e, por outro, para reformulá-la como uma *orthopatía*, isto é, convertendo o mal do sofrimento em um sofrimento redentor ou libertador. De acordo com Samuel Solivan, *orthopathos*⁹ é a maneira como convertemos o sofrimento em libertação e o conhecimento em prática.

O desafio é levar o sacrifício ou sofrimento de Cristo a um ideal de vida cristã. Não basta *dizer* bem as coisas (*ortodoxia*), tem que *fazer* bem ou corretamente (*ortopraxis*), e, além disso, *sofrer* corretamente as consequências de nossos atos por causa da fé em Cristo (*orthopathos*).

Uma coisa é olhar a terra e seus habitantes como “de cima” (K. Barth) e outra é olhar “de baixo”, a partir de Jesus de Nazaré, o Cristo, o Deus encarnado (W. Panenberg, J. L. Segundo). O primeiro olhar “de cima” é mais autoritativo e normativo, mas perde de vista o ser humano concreto e universaliza a palavra de Deus sem distinguir particularidades. O segundo, “de baixo”, enfrenta os problemas humanos “cara a

⁷ FLORISTÁN, Casiano. En búsqueda de la teología práctica. In: BOSCH, Juan; TAMAYO, Juan José. (Eds.). *Panorama de la teología española*. 2. ed. Estella: Verbo Divino, 1999. p. 273.

⁸ DUFOUR, Xavier Léon. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1965. p. 473-475.

⁹ SOLIVAN, Samuel. *The Spirit, Pathos and Liberation*. Toward a Hispanic Pentecostal Theology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 61-69.

cara” e elabora respostas para cada caso em particular, mas pode perder autoridade e relativizar a mensagem divina.

Com o Concílio Vaticano II surgiram oficialmente os agentes de pastoral católicos, os leigos engajados. Com esse novo expediente a Igreja Católica ampliava seu alcance e sua capilaridade, levando adiante iniciativas de diversas pastorais específicas. No entanto, essa ação pastoral buscava alcançar diferentes setores da sociedade com o ensino da doutrina ou da moral cristã católica, uma transmissão de conteúdos “prontos”. Trata-se de uma preocupação com a eficácia do contato da igreja com a sociedade, estando no campo da arte e da técnica, representando o sentido mais restrito de “pastoral”.¹⁰

A vocação da Teologia Pastoral para a *prática* é vista no interesse dos pastora- listas em buscar “ajudas concretas que facilitem a sua missão cotidiana nos diversos âmbitos da ação pastoral”¹¹, sob o risco de transformar a Teologia Pastoral em uma tecnologia ou em uma teologia aplicada e sem lugar teológico específico. Não podemos confundir essa noção de prática ao pensar em uma Teologia Prática. Zabatierno nos auxilia uma vez mais:

Fazer teologia prática é refletir criticamente sobre a teologia que praticamos em nosso contexto. Na linguagem bíblica, é exercer sabedoria e discernimento. A reflexão teológica, porém, embora surja da prática, não se alimenta dela. Seu alimento é teórico. Trata-se de *discursos* outros sobre a prática¹².

Dessa forma, a Teologia Prática vê-se como uma ciência teológica própria.¹³ É mais abrangente que a Teologia Pastoral ao incluir as demandas da sociedade, da comunidade de fé e da necessária coerência entre o ser-igreja-no-mundo com as Escrituras e a tradição. Por isso não é mera ciência da ação ou teologia aplicada. A função da Teologia Prática é ser “consciência crítica da Igreja e da própria teologia no sentido de lembrá-las da sua finalidade última: a prática eficaz da fé”¹⁴. A Teologia Prática abre os olhos da teologia e da igreja para enxergar o mundo e autocriticar suas ações no mundo.

¹⁰ CALVO, Francisco Javier. Teologia pastoral/teologia prática. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Dirs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 805.

¹¹ CALVO, 1999, p. 804.

¹² ZABATIERO, 2005, p. 15.

¹³ HOCH, 2008, p. 975.

¹⁴ HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2005. p. 33.

Particularidade da Teologia Prática Pentecostal

A Teologia Prática Pentecostal (a partir da pentecostalidade¹⁵) erige-se a partir das experiências pentecostais e de sua identidade sociocultural e religiosa.¹⁶ Sua especialidade advém de seu gênio e figura, de sua idiossincrasia, assim como de seu tratamento de lugares comuns. É a resposta dos pentecostais ao contexto específico, não só como ação eclesial, mas sobretudo como reflexão teológica sobre esse agir considerando as demandas sociais e culturais da região.

O *sujeito* da Teologia Prática Pentecostal é a comunidade pentecostal em sua complexidade e diversidade. Poder-se-ia considerar aqui, para este fim, uma tipologia do pentecostalismo¹⁷ em três grandes vertentes: clássico ou tradicional, neopentecostal e pós-pentecostal. Dentro do primeiro se incluirá a vertente do pentecostalismo indígena.

O *objeto* da Teologia Prática Pentecostal é a situação presente, mas especialmente a realidade dos fiéis pentecostais e de quantos homens e mulheres de boa vontade cheguem às comunidades pentecostais em busca de uma resposta específica de Deus para algum aspecto de suas vidas.

O *objeto material* da Teologia Prática Pentecostal é a manifestação da pentecostalidade universal por meio dos pentecostalismos e de outras experiências não pentecostais do pentecostal.

Se o *objeto formal* da Teologia Prática Pentecostal tem que ser a situação presente, isso significará considerar os problemas específicos (migrações, problemática étnica, pobreza, opressão demoníaca, enfermidades e dolências, “desvios” e patologias sociais), que convocam os aderentes à busca de respostas concretas dentro dos pentecostalismos: curas, milagres, transformação de vidas, exorcismos, consolação, terapias diversas etc. Isto é, a oferta simbólica dos pentecostalismos que responde à demanda específica dos fiéis e adeptos do continente.

Os *fins* da Teologia Prática Pentecostal são os mesmos da Teologia Prática em geral. Não pode ser outro na medida em que a Teologia Prática Pentecostal é parte da Teologia Prática geral.

¹⁵ O conceito de pentecostalidade foi proposto por Bernardo Campos. A pentecostalidade seria a experiência fundante de uma espiritualidade universal dada a partir da experiência do Cristo ressurreto do Pentecostes: “Não se trata, portanto, de pentecostalizar a Igreja, para que esta cresça integralmente, mas de renová-la espiritualmente à luz da experiência universal de Pentecostes, na vocação da unidade da Igreja e do gênero humano, por quem Cristo morreu e ressuscitou”. CAMPOS, Bernardo. Na força do Espírito: pentecostalismo, teologia e ética social. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo S. (Eds.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real; Guatemala: AIPRAL, 1996. p. 60.

¹⁶ Sobre a pentecostalidade na missão, ver, por exemplo: OLIVEIRA, David Mesquiati. Pentecostalidade da missão latino-americana: uma nova reforma na igreja? In: *Revista Reflexus*, Vitória, v. 5, n. 6, p. 89-98, 2011b; OLIVEIRA, David Mesquiati. *Missão, cultura e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011a.

¹⁷ Para uma taxonomia ou tipologia mais extensa ver, por exemplo: CAMPOS, Bernardo. *El principio pentecostalidad*. Santiago de Chile: CEEP, 2016. cap. 3.

O *método* da Teologia Prática Pentecostal em essência é o mesmo da Teologia Prática em geral, com uma particularidade, que é partir da situação presente, mas com um olhar que a diferencia de outras teologias na interpretação da realidade. Para os pentecostais, a realidade tem outras dimensões que só podem ser percebidas no âmbito espiritual; requerem não só uma hermenêutica científica e contextual, mas também uma “hermenêutica do Espírito”¹⁸, com discernimento espiritual. O método, portanto, muda em função da natureza do objeto material. A ação pastoral é, portanto, uma espiritualidade e uma mística que convida a outras lógicas e formas de conhecer. Sonhos e visões, por exemplo, fazem parte da realidade do pentecostal como qualquer outro fator. Da mesma forma, a percepção de como atuariam os anjos e os demônios ou mesmo a ideia sobre a intervenção divina na história é qualitativamente distinta de outras tradições cristãs.

Não há uma estrutura única. Essa se deve às diferentes situações da realidade à que responde, mas em geral se orienta pela fé e pelo Espírito Santo, que guia suas ações. É espontânea e versátil. Obedece aos imperativos éticos iluminados pela pentecostalidade e é, em definitiva, mais pragmática, porque toma daqui e de lá segundo a necessidade. É dito, não sem razão, que a Teologia Pentecostal é uma teologia de mosaicos, porque com fragmentos da doutrina de quase todas as confissões constrói um mosaico de verdades, que valem para um momento determinado e que logo não servem para outra ocasião.

Sua interdisciplinaridade não passa por um diálogo entre a teologia e outras ciências, mas em geral entre as ciências (incluída a teologia) e a fé, entre o natural e o sobrenatural, entre a realidade presente e o futuro escatológico, entre a visão apocalíptica da vida e os messianismos, entre a cidade de Deus e a cidade terrena, entre o reino de Deus e o reino das trevas, entre o poder de Deus e os poderes demoníacos.

A relação entre a Teologia Prática Pentecostal e a teologia global não pode ser outra que um diálogo dinâmico e enriquecedor. Por especializar-se na lógica do Espírito e na mística, a Teologia Prática Pentecostal provê conhecimentos à Teologia Prática e à teologia em geral. Ao nutrir-se de fontes diversas de conhecimentos, a Teologia Prática Pentecostal investiga dimensões novas ou não estudadas pela teologia geral. A Teologia Prática Pentecostal vale-se dos dados que vêm da teologia bíblica, da teologia histórica e da teologia dogmática em correlação com outras ciências. A Teologia Prática Pentecostal deve validar-se a si mesma como ciência formal com argumentos próprios das ciências teológicas. A Teologia Prática Pentecostal, pela natureza dos seus conteúdos, deve dialogar com as “ciências do espírito” ou da cultura e fundar-se em teorias que aludam a realidades metafísicas ou sobrenaturais. Em outras palavras, dialogar com ciências cujos objetos materiais sejam os mesmos: experiências extrasensoriais, experiências espirituais, realidades não convencionais, zonas experimentais, inteligências múltiplas, entidades não materiais etc.

¹⁸ Cf. CAMPOS, Bernardo. *Hermenêutica del Espíritu*. Lima: ITE, 2015.

O perfil de uma Teologia Prática Pentecostal

O labor de uma Teologia Prática Pentecostal deveria poder esboçar o processo de construção da identidade pentecostal e, ao mesmo tempo, sondar os elementos que sirvam como prolegômenos para a construção comunitária de uma Teologia Pentecostal hispano-lusitana a partir do “pentecostal” como movimento social e relacionado à sua identidade. Em poucas palavras, imaginar as fronteiras da identidade pentecostal no caminho da constituição do sujeito pentecostal produtor de teologia. Com esse fim, pode-se seguir o caminho das três mediações propostas por Clodovis Boff.¹⁹

Primeiro, a *mediação socioanalítica* na qual deveríamos vislumbrar grosso modo a realidade do continente no marco da mundialização. Refletir sobre os problemas de maior urgência e que merecem uma abordagem socioeconômica, política, cultural e religiosa. Isso supõe uma leitura da realidade com o auxílio das ciências sociais, mas com o objetivo claro de transformar o mundo.

Segundo, a *mediação hermenêutica* recolheria nossa interpretação bíblico-teológica do que entendemos ser as bases gnosiológicas da identidade pentecostal como sendo uma expressão pneumática (historização) da identidade cristã, ou uma atualização histórica do sentido fundacional do *Pentecostes*.²⁰ Veríamos ali como as comunidades pentecostais sendo parte do tecido social mais amplo agregam um sentido novo a seu ser-no-mundo e como, a partir da religião²¹, constroem um sentido novo de cidadania nesta terra, inspirados na utopia de uma cidadania celestial²² na visão mais concreta do reino de Deus hoje e aqui. Esse terceiro momento procura o sentido e o significado fundados socialmente pelos pentecostais como forma de expressar sua “mesmidade” em relação oposta a seus semelhantes, sempre em direção ao projeto do reino de Deus e de regresso ao Pai.

Terceiro, seguindo a dialética teoria-práxis ou *mediação prático-política*, em relação com o contexto social contemporâneo, elaborar sugestões de ação pastoral com propostas e projetos alternativos buscando alcançar mudanças sociais profundas ou de longo alcance. Naturalmente “não com espada nem com exército, senão pelo Espírito de Deus”.

A Teologia Prática Pentecostal busca sintonizar, por um lado, as experiências pentecostais tidas como do Espírito Santo e que seriam responsáveis pelo dinamismo

¹⁹ Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1982.

²⁰ O evento Pentecostes é tido pelas comunidades pentecostais como normativo (válido para a igreja em todos os tempos) e com forte conotação restauracionista, na expectativa de reviver os tempos apostólicos. Cf. CAMPOS, 1996, p. 47-62; CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da Igreja*. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

²¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

²² MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES Filho, Prócuro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 11-59. Cf. também: WINARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos*. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: UNSAM, 2009.

da igreja e, por outro, o diálogo interdisciplinar.²³ As outras igrejas também se sintonizam com o Espírito, mas o fazem por vias preferenciais de acesso distintas, como pela liturgia e celebrações, pelo estudo e exposição sistemática das Escrituras etc. A Teologia Pentecostal é uma teologia elaborada a partir de fortes elementos sensoriais e de afeto.

O desafio de uma Teologia Prática Pentecostal

A Teologia Prática Pentecostal tem sido uma teologia intuitiva e, ao mesmo tempo, recolhida de outras tradições denominacionais, inclusive do catolicismo. Contudo, cremos que chegou o tempo de articular uma Teologia Prática Pentecostal que vá além de manuais de culto e de aconselhamento ou mesmo de formação de líderes. Uma teologia que, como apontou K. Rahner²⁴, seja a base de toda a articulação teológica.

Partindo de sua experiência social e sua própria experiência religiosa, o pentecostalismo pode fazer teologia latino-americana em perspectiva pentecostal. Uma teologia que dê resposta a distintas problemáticas da realidade social a partir de uma nova leitura das Sagradas Escrituras, no marco de uma hermenêutica do Espírito.²⁵

Tratar-se-ia de uma construção coletiva, pois é a comunidade inteira que, como sujeito teologal, reflexiona sobre as realidades e elabora uma resposta que coloca na sociedade a mensagem de Deus oportuna, pertinente e esperançadora.

Mas esse esforço específico está sujeito a muitos riscos. Destacaremos a seguir os principais riscos que deverá enfrentar uma Teologia Prática Pentecostal no século XXI. Muitos deles não são novos nem específicos do pentecostalismo, o que evidencia sua força e, juntos, criam um verdadeiro entrave ou definhamento para essa nascente disciplina teológica.

O primeiro grande risco tem a ver com a antiga tentação do *pragmatismo* e do *empirismo*, que sempre estiveram rondando a Teologia Pastoral e a Teologia Prática. Focar-se em questões práticas e do cotidiano em detrimento da reflexão contínua sobre o conjunto da ação tem permitido seguir com modelos de ação inadequados. A criatividade tem ficado restrita à aplicação da velha teoria. Combinado com o *fundamentalismo*, o perigo aumenta, uma vez que há um engessamento dos objetivos da ação eclesial. As críticas que surgirem ao modelo serão rapidamente consideradas desvios teológicos, pois a teologia estaria “pronta”, restando a quem estiver “na ponta” a simples tarefa de encontrar caminhos mais efetivos de aplicação. Contra essa postura Júlio Zabatiero afirma:

²³ Ver, por exemplo, OLIVEIRA, David Mesquiati. Reforma protestante, educação teológica e indigeneidade: os pentecostais e os Tupinikim. In: *Revista Reflexus*, Vitória, v. 10, n. 15, p. 53-74, 2016.

²⁴ Cf. RAHNER, Karl. Pastoraltheologie – ein Überblick. In: *Sämtliche Werke*. Düsseldorf: Benziger; Freiburg: Herder, 1995. v. 19.

²⁵ Kenneth Archer e vários outros teólogos biblistas pentecostais estão envolvidos em sistematizar e contribuir para o desenvolvimento de uma hermenêutica pentecostal. Ver, por exemplo, ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. Cleveland: CPT Press, 2009.

O discurso é crítico porque não se pode conceber *perfeita, completa* ou *absoluta* a ação cristã no mundo, pois seria idolatria – e este é um risco que a igreja sempre corre, à medida que uma das tendências do ser humano é sempre considerar corretas as próprias ações, deixando os erros para os outros. [...] Deve-se ressaltar particularmente o caráter provisório e dialogal de toda elaboração teológica, sob o risco de a teologia transformar-se em letra morta e fonte de divisão e confusão na igreja²⁶.

Por exemplo, no tocante à missão, não se trata de enviar mais e mais missionários como as igrejas pentecostais seguem fazendo, considerando que a crise na missão está relacionada com a pouca quantidade de obreiros. A teologia da missão avançou hoje para o debate sobre o que significa a missão em um mundo plural. Desvencilhar-se da ideia de conquista do mundo, da pretensão de dominação do outro, da intolerância para com as demais religiões etc. parece ser a agenda mais urgente. Não que as igrejas pentecostais devam suspender seus planos evangelizadores, mas precisam refletir e ampliar o que se entende por missão, incluindo questões sociais, ambientais, compromisso com a justiça etc. Como bem apontou Francisco Calvo, por um lado, não se contentar com as análises sociológicas e congêneres, pois precisará tratá-las teologicamente e, por outro, não se contentar em pressupor indiscutíveis as normas e os princípios da realização da igreja no mundo.²⁷

A Teologia Prática Pentecostal será demandada a oferecer subsídios que ultrapassem a dimensão espiritual ou da fé dos que creem para alcançar as demais dimensões da existência humana e social e elaborar uma teologia cidadã integradora e humanizadora. Nesse sentido, a Teologia Prática precisa dialogar com outras teologias, especialmente com a teologia política e com a teologia pública, além de dialogar com as ciências sociais, sem estabelecer uma relação de subserviência. O desafio maior aqui é o de relacionar de forma dinâmica e retroalimentadora o binômio teoria-práxis.

O narcisismo da igreja ao ver suas ações ou mesmo a instituição como o centro e não a sociedade como um todo (tanto a Criação como as relações humanas) é também um risco grande nesse período. A igreja é parte da sociedade e como tal deveria estar sempre a serviço e não como um fim em si mesmo. O desafio é agir (de forma autocrítica) no mundo buscando sua transformação, mas sem imposições (não agir como se fosse *mão única*, mas dialogicamente). É preciso resguardar a liberdade e promover a justiça, afinal, esse é o horizonte do reino de Deus em que tanto a teologia como a igreja se orientam. Uma eclesiologia excessivamente preocupada consigo mesma deveria sofrer reorientação para receber influxos do Espírito e tornar-se uma eclesiologia dinâmica, alimentada e dirigida pelo Espírito.

Outro risco e ao mesmo tempo oportunidade para a Teologia Pentecostal Prática está relacionado com os próprios atores/construtores. Os pentecostais já contam com uma experiência de vida comunitária muito intensa. Poderão aproveitar essa expertise e utilizar a vida comunitária para seguir construindo sua teologia, sem depender excessivamente dos especialistas. A comunidade do Espírito tem discernimento e

²⁶ ZABATIERO, 2005, p. 28-29.

²⁷ Cf. CALVO, 1999, p. 808.

criatividade, uma vez que o Espírito tem milhões de caminhos para atuar. O crescente número de teólogos pentecostais com formação teológica de alto nível não poderá ter a pretensão de substituir a comunidade em seu labor teológico comunitário, antes, o de oferecer instrumental e assessoria. O risco pode ser ainda maior, o de converter a teologia pentecostal em um discurso que não corresponda ao que vivem as comunidades de fato.

Sobre a defesa da Teologia Prática como ciência teológica, isso não deveria servir para instrumentalizá-la pela razão cartesiana racionalista. Em lugar disso, seu desafio é o de fazer ciência de modo a utilizar as categorias que mais favoreçam o movimento pentecostal, como a experiência, o afeto e o sentimento, que democratizam o acesso aos conteúdos e às elaborações “pentecostais”.

Falando em termos gerais, o pensamento de Júlio Zabatiero ajudaria neste momento:

Concebida como discurso, é preciso superar a ideia de que teologia só é feita por *teólogos*, por “profissionais” que se isolam da comunidade e vivem em meio a livros, textos e computadores. O papel do *teólogo* na igreja é partilhar a reflexão e estimular o pensamento e a ação críticos e construtivos²⁸.

José Comblin foi ainda mais específico:

O Evangelho é levado por pessoas vivas, nas quais a vida, os atos e os comportamentos esclarecem as palavras. Os discursos, as intervenções, os apelos recebem a sua força da pessoa. Os evangelizadores são pessoas comuns que vivem intensamente o Evangelho²⁹.

Não podemos criticar a Teologia Pastoral por ser de conotação clerical e desenvolver uma Teologia Prática a partir do teólogo profissional. Não sanamos o problema de fundo, que é o de perpetuar a tutela sobre a comunidade de “leigos”. Como sinalizou Lothar C. Hoch, o lugar da Teologia Prática não é nem na universidade (devido o academicismo) nem na corte eclesiástica (instrumento de controle e tutela da fé), mas tem seu lugar com a comunidade.³⁰ A comunidade é consujeito do labor teológico no poder do Espírito.

Conclusão

A Teologia Prática Pentecostal precisará superar aquele lugar reservado ao saber especial que prepara líderes para o ministério pastoral e as discussões sobre a vida eclesial e suas ações específicas, pois ainda estaríamos tratando de uma Teologia Pastoral. Seu olhar deve ampliar-se para as demandas da sociedade e para o conjunto

²⁸ ZABATIERO, 2005, p. 27.

²⁹ COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 392, 393.

³⁰ HOCH, 2005, p. 27.

de comunidades (e não de um pastor individual ou a partir do ministério ordenado) e encontrar lugar próprio nas comunidades do Espírito (que vivem a pentecostalidade) para que com ousadia e discernimento possa repensar, criticar e apontar novos caminhos e práticas para a Teologia Pentecostal e para as igrejas pentecostais. Seu compromisso é o de alimentar uma eclesiologia dinamizada pelo Espírito em seus milhões de caminhos e modos de agir profético e transformador. Para isso precisa superar o recorrente desprezo da realidade social na teologia tradicional e elaborar uma teologia que contribua não só para o desenvolvimento e a maturidade da fé, mas também para o desenvolvimento da sociedade civil, promovendo a justiça, a paz e o amor fraterno – as bases do reino de Deus.

O amadurecimento de uma Teologia Prática Pentecostal no século XXI poderá contribuir também para ajudar a ordenar o confuso cenário da Teologia Pastoral Pentecostal, com seus múltiplos e por vezes contraditórios percursos, assediados pelo proselitismo, pela intolerância com outras religiões etc. A reflexão autocrítica poderia ajudar a encontrar soluções a partir de dentro, do *ethos* pentecostal. Temas importantes aqui são: diálogo (com outros saberes – teológicos ou não – e com outros atores sociais – religiosos ou não); noção de cuidado (para além das obrigações e deveres, como modo de ser); compromisso com a justiça (sentir-se vocacionado para o mundo, não como se estivesse fora dele, mas sendo igreja-no-mundo comprometida com a sua transformação); e espiritualidade encarnada (plasmar na realidade social as experiências com o Espírito).

Por último, mas não menos importante, a Teologia Prática Pentecostal precisa assumir a mística pentecostal (por meio da experiência do Espírito, das emoções e do afeto) não como apêndice, mas como via de acesso ao conteúdo da sua espiritualidade, força motriz da ação das igrejas pentecostais no mundo. E fazê-lo não de forma ocasional, mas como modo de ser da Teologia Pentecostal.

Referências

- ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. Cleveland: CPT Press, 2009.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CALVO, Francisco Javier. Teologia pastoral/teologia prática. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 804-812.
- CAMPOS, Bernardo. *El principio pentecostalidad*. Santiago de Chile: CEEP, 2016.
- _____. *Da reforma protestante à pentecostalidade da Igreja*. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.
- _____. *Hermenêutica del Espíritu*. Lima: ITE, 2015.
- _____. Na força do Espírito: pentecostalismo, teologia e ética social. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo S. (Eds.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real; Guatemala: AIPRAL, 1996. p. 49-62.
- COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

- DUFOUR, Xavier Léon. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.
- FLORISTÁN, Casiano. En búsqueda de la teología práctica. In: BOSCH, Juan; TAMAYO, Juan José. (Eds.). *Panorama de la teología española*. 2. ed. Estella: Verbo Divino, 1999
- LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- HOCH, Lothar Carlos. Teologia pastoral. In: BORTOLLETO, F. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 975-976.
- _____. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2005. p. 21-35.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES Filho, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 11-59.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. *Missão, cultura e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011a.
- _____. Reforma protestante, educação teológica e indigeneidade: os pentecostais e os Tupinikim. In: *Revista Reflexus*, Vitória, v. 10, n. 15, p. 53-74, 2016.
- _____. Pentecostalidade da missão latino-americana: uma nova reforma na igreja? In: *Revista Reflexus*, Vitória, v. 5, n. 6, p. 89-98, 2011b.
- RAHNER, Karl. Pastoraltheologie – ein Überblick. In: *Sämtliche Werke*. Düsseldorf: Benziger; Freiburg: Herder, 1995. v. 19.
- SOLIVAN, Samuel. *The Spirit, Pathos and Liberation*. Toward a Hispanic Pentecostal Theology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- WINARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos*. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: UNSAM, 2009.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

LITURGIA E CULTURAS URBANAS¹

Liturgy and urban cultures

Valeriano dos Santos Costa²

Resumo: A cidade moderna é multicultural e planetária, já que culturalmente o mundo rural não existe mais. A rede de comunicação mediática avançada, cuja interação entre global e local constitui o fenômeno da condição “glocal” (Trivinho), não permite que ninguém fique fora da rede, sob pena de exclusão e anulação. Diante da irreversível condição glocal e do consumo obsessivo destes “tempos líquidos” (Bauman), que também não se sabe como parar, somente o diálogo entre liturgia e culturas urbanas pode construir uma linguagem capaz de desvelar a presença de Deus na cidade e mostrar caminhos para a salvação da humanidade.

Palavras-chave: Liturgia. Cultura. *Media*. Diálogo. Cidade.

Abstract: The modern city is global and multicultural, since culturally the rural world no longer exists. The Advanced Mediatic Communication Network, with its interaction between the local and global, which constitutes the *glocal* (Trivinho), condition phenomenon, does not allow anyone to be outside its network, under the penalty of exclusion and annulment. Given irreversible the *glocal* condition and the obsessive consuming of these *liquid times* (Bauman), which one does not know how to stop either, only the dialogue between liturgy and urban cultures can build a language that is able to unveil God’s presence in the city and to show ways towards mankind’s salvation.

Keywords: Liturgy. Culture. Media. Dialogue. Town.

Introdução

Este trabalho, que relaciona liturgia e culturas urbanas, tem como pressuposto a consciência de que a cidade é multicultural. Não há somente uma cultura na mesma cidade, pois o *imaginário* com que se *sente e significa* a *vida* não é único nem totali-

¹ O artigo foi recebido em 13 de outubro de 2016 e aprovado em 27 de maio de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Sagrada Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico Sant’Anselmo, Roma (Itália), professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP, São Paulo/SP (Brasil), natural de Bom Conselho/PE. Contato: pvaleriano@uol.com.br

tário. Bravo diz que “o imaginário é provavelmente a realidade mais profunda do ser humano, porque está no limite entre a sensibilidade e a racionalidade”³. Falando do nível do imaginário, Silva diz:

Neste nível chegamos à imaginação simbólica propriamente dita, ou seja, quando o significado não pode se representado mediante uma palavra precisa ou uma única descrição, porque o que se oferece é mais que alguma coisa; se oferece um significado, ou vários, que se podem expressar mediante a expressão simbólica, é por isso é necessário imaginar⁴.

Essas “cidades culturais” que povoam os imaginários são consideradas por Bravo como “cidades invisíveis”, que, ao contrário das cidades território, não aparecem a não ser na dimensão simbólica. Porém são mais fortes do que a tinta com que põem em relevo os edifícios.⁵ Hoje as megalópoles são um supermercado de religiões, simulacros de Babel com as mais diferentes e até contraditórias linguagens.⁶ É nesse âmbito crítico que a liturgia é celebrada, utilizando muitas vezes uma linguagem quase exclusivamente verbal, com símbolos esclerosados ou reduzidos a meros rituais, não porque os ritos, por natureza, se prestem a isso, mas porque o discurso os fez opacos.⁷ E fazer ainda mais discursos para tentar explicar significados, sobretudo no correr do rito, é uma tortura que deixa a assembleia desmotivada e irritada. Infelizmente no ambiente ministerial falta sensibilidade ao rito e se peca por não se adentrar os imaginários culturais, determinados naturalmente por símbolos e sentimentos e não por discursos abstratos. Para desvelar Deus, que habita a cidade, é preciso fazer uma conversão do territorial ao cultural, do verbal ao simbólico, do templo à casa e do clero ao leigo. São essas pistas que nortearão a busca por uma liturgia que comunique Deus às culturas urbanas. Por isso lidar com as culturas urbanas no âmbito celebrativo é o desafio que este artigo se propõe enfrentar. Num primeiro momento, será abordada a proximidade entre liturgia e *polis*, para buscar o caminho de diálogo com as culturas urbanas. Será algo parecido com a atitude do samaritano. Como diz Bravo, “a samaritanidade é o esperanto que todas as demais ‘cidades religioso-culturais’ entendem e apreciam. Este é o autêntico kerigma urbano”⁸.

³ BRAVO, Benjamín. El tejido eclesial y los tejidos urbanos (sociales, económicos, culturales, religiosos). In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madrid: PPC, 2015. p. 222. (Todas as traduções do texto espanhol usado neste artigo são livres.)

⁴ SILVA, Armando. *Imaginários urbanos, cultura e comunicação urbana*. Bogotá: Terceiro Mundo, 1993. p. 85-86.

⁵ Cf. BRAVO, 2015, p. 123.

⁶ Cf. BRAVO, 2015, p. 126.

⁷ Cf. BRAVO, 2015, p. 126.

⁸ BRAVO, 2015, p. 128.

Liturgia e cidade

A relação entre liturgia e cidade é muito próxima. A matriz da liturgia cristã nasceu no coração do mundo urbano no tempo de Jesus: a cidade de Jerusalém. Como diz Bulembat, o “Evangelho foi pregado nas cidades por Jesus, especialmente em Jerusalém, a grande cidade [...]”⁹. Tradução do grego *euaggelion*, evangelho “significa ‘boa notícia’, uma mensagem de felicidade transmitida a uma pessoa”¹⁰. Então é uma mensagem de felicidade transmitida, segundo a prática de Jesus, às pessoas, mormente da cidade, sobretudo nos sinóticos, especialmente Mateus, onde “a vocação evangelizadora de Jesus se manifesta concretamente nas cidades”¹¹. Os lugares retirados eram logradouros de oração e silêncio. E quando tentavam deter Jesus numa cidade, ele argumentava ter sido enviado para levar seu *euaggelion* também a outras cidades [*poleis*], como se pode constatar em Lucas 4.43. Podemos ainda observar que o termo cidade também é empregado em sentido metonímico para falar da população de uma cidade (cf. Mt 8.34; 21.10; Mc 1.33).¹² Quando Marcos (1.33) diz que a cidade inteira (Cafarnaum) se aglomerou à porta (da casa de Jesus), está reforçando culturalmente o caráter urbano da missão de Jesus, que tinha residência fixa em Cafarnaum, e sua presença ali causou grande impacto para o *euaggelion*.

Contudo, não podemos esquecer que tal mensagem de felicidade é um anúncio que tem como destinatário todo ser humano. É tão contundente que o termo *euaggelion* aparece 75 vezes no Novo Testamento.¹³ Colocando em paralelo dois textos de Lucas 4.18-19 e 7.19, textos que se referem à autoapresentação messiânica de Jesus na sinagoga de Nazaré e à resposta de Jesus aos emissários dos fariseus que indagavam sobre sua possível identidade messiânica, podemos concluir, com Bulembat, que o evangelho remete não somente à doutrina de Jesus, mas também a suas ações, seus milagres, seu modo de vida e sua própria pessoa.¹⁴ Porém devemos considerar que o termo latino cidade – *urbs* – do qual vem *urbano*, indicava somente a cidade de Roma.¹⁵ Tem sentido porque Roma era a grande *urbs* da época. Segundo Galli, Roma chegou a ter mais de um milhão de cidadãos.¹⁶ Tanto é que a bênção de Natal e Páscoa que o papa dá até hoje à cidade de Roma e ao mundo, pelo seu título (*urbi et orbi*), sugere que a cidade era Roma, o resto era o mundo.

A discussão em torno do surgimento do cristianismo como um fenômeno urbano é complexa, pois vemos que na *Proconsularis* africana, no início do século V,

⁹ BULEMBAT, Jean-Bosco Matand. Impacto del evangelio de Jesús sobre las grandes ciudades. In: SISTACH (org.), 2015, p. 165.

¹⁰ BULEMBAT, 2015, p. 166.

¹¹ BULEMBAT, 2015, p. 169.

¹² Cf. BULEMBAT, 2015, p. 171.

¹³ Cf. BULEMBAT, 2015, p. 167.

¹⁴ Cf. BULEMBAT, 2015, p. 168.

¹⁵ Cf. BERARDINO, Angelo di. El cristianismo y las ciudades (siglos I-IV). In: SISTACH (org.), 2015, p. 102.

¹⁶ Cf. GALLI, Carlos Maria. A misericórdia maternal da Igreja com os pobres, esquecidos, e “sobrantes” na pastoral megaurbana. In: SISTACH (org.), 2015, p. 251.

havia cerca de seiscentas sedes episcopais.¹⁷ Então, por esse dado, podemos dizer que o cristianismo cresceu como um fenômeno urbano, porém também em regiões rurais (*casae*) nota-se a presença cristã, que capilarmente se estendia de forma territorialmente universal. Segundo Sievernich, a fé difundiu-se com uma força expansiva de pessoa a pessoa por uma *transmissão capilar*, que passou da cultura aldeã da Palestina para as cidades cosmopolitas mediterrâneas, conhecidas por suas diferenças étnicas, sociais e religiosas.¹⁸ Note-se que, segundo Galli, as cidades da Ásia Menor e da Grécia como Tessalônica, Éfeso e Corinto tinham mais de cem mil habitantes.¹⁹ Nesse sentido, a missão paulina é extensão da obra de Cristo levando o cristianismo para o mundo urbano. Porém o mais importante é a forma como o cristianismo urbano, segundo Sievernich, criou uma rede urbana de transmissão de formas associativas da assembleia litúrgica (*ekklesia*), da cidade (*polis*) e da casa (*oikos*) familiar, com seu átrio e seu pátio. O universalismo inclusivo da comunidade cristã produziu novidades históricas, como a mestiçagem cultural e a integração cultural dos diferentes, pois se sentavam em torno de uma mesma mesa eucarística e doméstica homens e mulheres, judeus e pagãos, escravos e livres.²⁰ Como diz Davey, a comunhão de mesa do primeiro cristianismo urbano gerou um modelo alternativo de interação social.²¹ Hoje, considerando a realidade habitacional dos bairros pobres e favelas, a catolicidade do cristianismo urbano só pode ser reconhecida quando chega a esses lugares de exclusão.²² Pois, como afirma Trigo, o ser humano é um ser doméstico que mora em uma casa; um ser político que faz parte de uma cidade, um ser cosmopolita que vive no mundo.²³ Não ir aos bairros pobres e favelas é não reconhecer no ser humano sua dignidade de ser doméstico, político e cosmopolita. É nesse sentido que o papa Francisco cunhou a famosa expressão “Igreja em saída”.

O mundo urbano sempre foi ponto de convergência. Mesmo que a fé tenha sido vivida em regiões rurais, as celebrações acontecem na cidade e reúnem a todos. No século II, Justino de Roma (165) descreve a eucaristia como uma reunião dominical que congrega os habitantes das cidades e dos campos: “No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos [...]”²⁴. Então a liturgia cristã, do ponto de vista estrutural e histórico, tem afinidade profunda com o mundo urbano e a cidade.

Um motivo por que a liturgia tem boa afinidade com o mundo urbano é o fato de o cristianismo ter nascido com vocação urbana. Berardino, comentando o pensamento de Endeleguio, autor do século IV, afirma que naquele tempo o cristianismo era

¹⁷ Cf. BERARDINO, 2015, p. 94.

¹⁸ Cf. SIEVERNICH, Michael. *La missione Cristiana. Storia e realtà*. Brescia: Quiriniana, 2012. p. 95-97, 145-147.

¹⁹ Cf. GALLI, 2015, p. 251.

²⁰ Cf. MEEKS, Weyne A. *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca: Sígueme, 1988. p. 183-186.

²¹ Cf. DAVEY, Andrew. *Cristianismo urbano y globalización*. Santander: Sal Terrae, 2003. p. 120.

²² Cf. GALLI, 2015, p. 255.

²³ Cf. TRIGO, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2004. p. 87.

²⁴ JUSTINO DE ROMA. *Apologia I 67. JUSTINO de Roma I e II apologias diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 83.

praticamente desconhecido no campo e que era preciso ir a uma cidade para conhecer e venerar Jesus Cristo.²⁵ Por isso o termo pagão deriva de *pagus* (campo), já que os *pagani*, habitantes no campo, não eram cristãos, ao passo que a maioria dos habitantes das cidades era cristã.²⁶

O que é a urbanização hoje?

A urbanização é um processo complexo e acelerado. Começou com a revolução industrial do século XIX, mas hoje se tornou um processo humano globalizado. Metade da população mundial vive nas cidades; em 2030 serão 80%.²⁷ Prevê-se que será uma população cada vez maior e mais pobre. Pensa-se em âmbito planetário um marco das políticas nacionais e internacionais no plano da globalização econômica e financeira.²⁸ Também é preciso tomar posição frente à concepção religiosa que mudou radicalmente com a nova forma da ocupação do espaço urbano. Trata-se do fim da civilização paroquial em troca da implantação do pluralismo religioso e ideológico. A igreja passa então a ser uma presença entre as demais.²⁹

Segundo Borrás, “a cidade moderna se funda no intercâmbio de bens e de ideias, um encontro de valores marcados, sobretudo, por esse lento processo de emergência do sujeito e de afirmação de sua autonomia. A cultura urbana está marcada por esse individualismo”³⁰ e uma fluidez de pertença e anonimato.³¹ Por isso a presença da igreja há de ser plural, acolhedora, solidária e humilde.³² Nesse sentido propõe Borrás:

No centro da cidade, em especial por causa do fluxo de usuários da cidade, a importante afluência da população nos dias da semana deveria impulsionar a Igreja a fazer melhor acessibilidade a assumir uma especial vocação de acolhida, acompanhamento espiritual, oração litúrgica (liturgia das horas e não somente eucaristia), assim como animação religiosa, ou seja, cultural³³.

Não se trata de sucumbir à lógica do mercado, apresentando-se como um serviço público de bens religiosos, mas de oferecer uma resposta às pessoas que acorrem à igreja buscando seus legítimos interesses religiosos. Muitas pessoas estão buscando nas igrejas um sentido da existência e merecem ser escutadas no que vivem, experimentam e são.³⁴ Borrás pergunta se o *homo mobilis*, que é o *homo urbanus*, não pode

²⁵ Cf. BERARDINO, 2015, p. 92.

²⁶ Cf. BERARDINO, 2015, p. 92-93.

²⁷ Cf. BORRAS, Alphonse. La comunicación del evangelio en la gran ciudad. Espacios, agentes, condiciones. In: SISTACH (org.), 2015, p. 200.

²⁸ Cf. BORRAS, 2015, p. 200.

²⁹ Cf. BORRAS, 2015, p. 201.

³⁰ BORRAS, 2015, p. 206.

³¹ Cf. BORRAS, 2015, p. 208.

³² Cf. BORRAS, 2015, p. 219.

³³ BORRAS, 2015, p. 225.

³⁴ Cf. BORRAS, 2015, p. 227.

ser no futuro o *homo peregrinus*?³⁵ Isso significa que ser urbano é ser móvel, é estar em constante fluxo. Por isso deveríamos colocar em nosso imaginário que o homem urbano não é fixo e passa por nossas igrejas e nossas liturgias como peregrinos em constante movimento. Devemos nos preparar, pois as grandes cidades se projetam cada vez mais para o futuro. Hoje são mais de 450 que ultrapassam um milhão de habitantes e mais de 30 megalópoles que ultrapassam oito milhões de pessoas.³⁶ A América Latina é a região mais urbana do mundo, pois oito em cada dez habitantes vivem em zonas urbanas.³⁷ A igreja, como sujeito de comunicação do evangelho nas grandes cidades, precisa assumir três passos urgentes: a) não limitar-se a uma pura análise territorial da cidade, mas aplicar uma ótica cultural; b) abandonar a linguagem conceitual e usar a linguagem simbólica e existencial; c) abandonar a linguagem clerical e institucional e encontrar-se com o caráter laical de uma igreja que é povo, enquanto povo de Deus e povo da cidade.³⁸ O mesmo povo, que é povo de Deus e povo da cidade, levou Jesus para as periferias, de tal modo que sua missão era “uma missão urbana periférica”³⁹.

Culturas urbanas em contexto líquido

Zigmunt Bauman cunhou a expressão “modernidade líquida” para explicar a mudança que ocorreu ao interior da própria modernidade, não permitindo que nada mais permaneça em estado sólido, mas em contínuo fluxo com a mesma volatilidade dos líquidos, fluidos e gases. O próprio Bauman explica em uma obra sobre a cultura no mundo líquido moderno ter encontrado uma linguagem metafórica que tenta abarcar a magnitude da mudança operada entre a primeira fase da modernidade, que chama de *sólida* e a segunda, que chama de *líquida*.⁴⁰ Então o conceito de modernidade líquida é axial na pauta de estudos sobre Bauman, e ele mesmo reconhece que usou o conceito de pós-modernidade num estágio anterior dos seus esforços para compreender a realidade presente.⁴¹ Portanto Bauman não só identificou uma mudança de época, mas conseguiu encontrar uma expressão que explica o fenômeno.

Na análise de Bauman, o que agravou a situação psicoafetiva foi que a volatilidade, no primeiro momento dos objetos líquidos modernos, tornou-se cultural e atingiu as relações humanas e sociais, fragilizando-as totalmente. O conceito de amor também se tornou líquido, e isso é adaptado ao consumo e à transitoriedade perma-

³⁵ Cf. BORRAS, 2015, p. 233.

³⁶ Cf. GALLI, 2015, p. 234.

³⁷ Cf. GALLI, 2015, p. 236.

³⁸ Cf. TARRECH, Armando Puig; BARNOSELL, Juan Panellas. Documento de síntesis. In: SISTACH (org.), 2015, p. 318-319.

³⁹ TARRECH; BARNOSELL, 2015, p. 298.

⁴⁰ Cf. BAUMAN, Zigmunt. *A cultura no mundo líquido-moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 16.

⁴¹ Foi assim que o próprio Bauman definiu no prefácio à edição brasileira de um livro publicado em inglês em 1987, mas só traduzido para Brasil em 2010: BAUMAN, Zigmunt. *Pós-modernidade e modernidade líquida* (prefácio à edição brasileiro). *Legisladores e intérpretes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 7.

nente.⁴² A seqüela para a vida social não é menos desastrosa, pois se trata de uma “globalização altamente seletiva do comércio e do capital, da vigilância e da informação, da coerção e das armas, do crime e do terrorismo, todos os quais agora desdenham a soberania nacional e desrespeitam quaisquer fronteiras entre os Estados”⁴³. Vimos anteriormente que a cidade é multicultural. Porém, para Bauman, “a ideia de multiculturalismo virou marionete de uma globalização ‘negativa’, selvagem, descontrolada. Graças a ela, as forças globais podem disfarçar as consequências destrutivas de suas ações aumentando as desigualdades intra e intersociais”⁴⁴. No que diz respeito à ética, forjou-se uma “tranquilidade ética”⁴⁵, que combina com a liquidificação dos valores, pois “reina o caos no mundo dos valores”⁴⁶.

O que choca é que o motor que gera os tempos líquidos é o consumo pelo consumo, que se tornou um consumo obsessivo, transformando o homem num “caçador compulsivo”. E isso não pode parar, pois “para caçadores, chegar ao fim da estrada seria a derrota final e ignominiosa”⁴⁷.

Certamente a liturgia no mundo urbano líquido terá desafios que podemos intuir, mas difíceis de codificar, porque ainda não temos uma hermenêutica segura para saber todos os ângulos da situação. A leitura feita por Bauman é preciosa e a cada dia somos convencidos de que ele tem razão, pois as crises gigantescas vividas mundialmente, como as migrações forçadas e o crescimento exponencial de refugiados, atestam sua razão. Assusta o radicalismo religioso, que tem se tornado protagonista da violência armada, psíquica e moral.

O mundo urbano “glocalizado”

Semelhantemente ao esforço de Bauman em busca de uma hermenêutica capaz de explicar nosso tempo, está despontando uma literatura sobre a condição atual do ser humano no planeta, que mostra uma intrincada interação entre o global e o local, o que gera a “condição glocal” da cultura atual. Do fenômeno *glocal*, cujas repercussões e configurações sociais e históricas (estruturais e conjunturais) são deveras impactantes, derivou a *glocalização da existência e da experiência cotidiana*.⁴⁸ É uma das situações mais complexas que o ser humano já viveu na história e que o deixa totalmente sem previsão de futuro, pois os arranjos e remanejamentos são instantâneos, a partir do fluxo global das redes comunicacionais mediáticas avançadas

⁴² Cf. COSTA, Valeriano dos Santos. “Tempos líquidos”: desafio para a nova evangelização. *Theologica Xaveriana*, v. 179, p. 59, 2015.

⁴³ BAUMAN, Zigmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 126.

⁴⁴ BAUMAN, 2013, p. 47.

⁴⁵ BAUMAN, 2008, p. 18.

⁴⁶ BAUMAN, 2013, p. 48.

⁴⁷ BAUMAN, 2013, p. 32.

⁴⁸ Cf. TRIVINHO, Eugênio. A civilização glocal, repercussões social-históricas de uma invenção tecnocultural fundamental no capitalismo tardio. TRIVINHO, Eugênio (org.). *A condição glocal: configurações tecnoculturais, sociopolíticas e econômico-financeiras na civilização mediática avançada*. São Paulo: CENCIB; ANABLUME, 2015. p. 25.

que jorram para o local, sendo que este, depois de interagir e se configurar, se projeta para a ordem global. Trivinho chama a condição glocal de “invenção historicamente imprevisível”⁴⁹. Teve sua origem há dois séculos e meio com a revolução iluminista industrial do século XVIII. Assim como Bauman fala da modernidade líquida como uma máquina desgovernada que ninguém sabe frear, pois gerou uma “[...] cadeia de mudança autoprorrogável depois que ela é posta em movimento”⁵⁰, a condição glocal também não tem mais retorno; é “[...] já institucionalmente inabolível como mediação cotidiana (porque irreversível) e sem horizonte definido que não a sua reprodução, diversificação interna e sofisticada *ad infinitum*”⁵¹. Está presente tanto no cotidiano como nas redes comunicacionais avançadas globais, gerando promiscuidade entre a máquina e ser humano, corpo e aparato técnico, imaginário humano e *imagèrie* técnica; dissolução mediática de todas as fronteiras simbólicas e imaginárias entre sujeito e objeto.⁵² O glocal está aí e opera de forma invisível; está em tudo e em parte alguma, gerando uma percepção comum, positivista e funcionalista da vida, em que o ambíguo se tornou parceiro, os significados polissêmicos. Qualquer coisa que funciona serve, pois a *empíria* processual e a *empíria* individual justificam o que “é bom para mim”.

O glocal é dessa ordem de fenômenos de que também fazem parte o poder e o inconsciente, no âmbito tanto das relações políticas e institucionais quanto das interpessoais. [...] diz-se do glocal tratar-se de fenômenos *sócio mediático indicial (disponível à dedução reflexiva) e, simultaneamente inverificável* (dado seu caráter aporético de aparecimento não literal), mas não estranhamente de impactos multilaterais de monta na produção, circulação e assimilação da cultura (no sentido de signos socialmente criados e transmitidos de uma geração a outra), na prática política e micropolítica (atinentes à luta de poder pelo Estado ou para além dela), na organização dinâmica da economia e do trabalho (em escala nacional e transnacional) e na moral da vida prática (em todos os seus âmbitos de manifestação).⁵³

Não podemos nos furtar à consideração dessas afirmações, se quisermos uma reflexão séria sobre a liturgia, a não ser que dispensemos a cultura ou busquemos nas nuvens os símbolos – *sine qua non* a celebração se realiza. Porém o que é o mundo urbano glocalizado hoje? Fala-se de *urbs* satelitizada.⁵⁴ Portanto o rural não existe enquanto cultura senão enquanto satélite urbano. Daí que o glocal é uma condição planetária em que todas as regiões locais estão cumplidamente envolvidas e constantemente imiscuídas em interação promíscua como um pacto de sangue no qual as partes juram não existir sem a outra. Então a pessoa não é mais global nem local, mas glocal; está aqui, mas está ao mesmo tempo no mundo, porque o mundo está aqui. Tem sua intimidade perigosamente ameaçada nesse jogo simbiótico, pois uma imagem de mau

⁴⁹ TRIVINHO, 2015, p. 27.

⁵⁰ BAUMAN, 2013, p. 18.

⁵¹ TRIVINHO, 2015, p. 27.

⁵² Cf. TRIVINHO, 2015, p. 6.

⁵³ TRIVINO, 2015, p. 28.

⁵⁴ Cf. TRIVINHO, 2015, p. 18.

jeito ou uma palavra inadequada pode rodar o mundo e provocar efeitos instantâneos que mil explicações não conseguirão desfazer. Por isso

o fenômeno glocal constitui uma das mais originais *invenções tecnoculturais* contemporâneas. De caráter nem global nem local, exclusivos e apartados, antes tendência terceira e híbrida, já planetariamente realizada de modo unitário, composta fundamentalmente por ambos e, ao mesmo tempo, para além deles, sem reduzir-se a cada qual, o glocal carrega no bojo, em sua constituição *stricto sensu*, todas as compleições, potências e tendências da comunicação eletrônica em tempo real, de massa, interativa ou híbrida⁵⁵.

Nesse contexto, que representa “a forma mais acabada do pensamento técnico”⁵⁶ e a expressão mais atual do “capitalismo tardio”⁵⁷, como pensar a liturgia? A questão é se, na hora de celebrar sua fé, o fiel vai deixar fora sua condição glocal ou a mentalidade de *homo consumens* por alguns momentos para retomá-la logo a seguir? O glocal dominou a vida presente totalmente tanto quanto o consumo obsessivo virou inconsciente coletivo. Nessa ciranda, o que a liturgia representa na vida dos cristãos?

Celebrar em meio às culturas urbanas

Para pensar como celebrar em meio às culturas urbanas, partimos de um pressuposto e de duas questões hermenêuticas. O pressuposto é que culturalmente não existe mais mundo rural. E as duas questões hermenêuticas colocadas no decorrer deste trabalho representam dois cortes que ajudam a compreender a mudança acelerada por que passa o mundo hoje. São duas visões que não se chocam nem se excluem. É a visão de “tempos líquidos” de Bauman e de “condição global” de Trivinho.

Para Bauman, o carro chefe que determina a volatilidade dos bens de consumo e das relações humanas em todas as dimensões é o consumo obsessivo programado e instigado pelos gerentes da ordem global, que se escondem na própria volatilidade para não ser reconhecidos nem identificados. Assim colocam todos na obsessão do consumo, o que gera cada vez mais conflitos, mas eles ficam isentos e como que invisíveis. Bauman tem uma afirmação interessante que representa o velho adágio do império romano: “dividir para governar”: “Para que não haja coisa alguma com que se preocupar, os gerentes da ordem global precisam de uma abundância inexaurível de inquietação local.”⁵⁸

O carro-chefe da condição glocal é o sistema mediático das comunicações avançadas em tempo real, que hoje são tão globalizadas quanto localizadas numa interação promíscua entre máquina e ser humano, uma simbiose que não dá mais para separar. É um vai e vem de processamento avançado de comunicação que todo o globo

⁵⁵ TRIVINHO, 2015, p. 18.

⁵⁶ DE ASSIS, André Sandra. O global e a técnica. In: TRIVINHO, 2015, p. 54.

⁵⁷ TRIVINHO, 2015, p. 18.

⁵⁸ BAUMAN, 2013, p. 44.

chega ao local em tempo real, mas também o local se espalha no globo em tempo real. Um exemplo é a imagem do menino Aylan Kurdi, que apareceu morto numa praia da Turquia, em 3 de setembro de 2015, vítima de afogamento em travessia perigosa pelo mar Egeu em fuga da Síria e, em tempo real, rodou o globo e comoveu o mundo. Foi um típico evento local que se tornou global. Portanto o planeta não é só uma aldeia global, mas também uma rede infinita de locais globalizados. Tudo que entra na ciranda da comunicação avançada torna-se glocal. Isso repercute na cidade, para a cidade e a partir da cidade. É impossível pensar o ser humano hoje sem a cidade.

Então como tratar a liturgia no contexto da cultura urbana, marcado pelas “cidades invisíveis”⁵⁹ que estão no imaginário das pessoas que seguem as mais diversas religiões? Justamente por serem invisíveis é que não aparecem quando as pessoas se reúnem para celebrar, e pode-se cair no pecado de uma linguagem que não diga quase nada, uma linguagem esclerosada, desprovida de símbolos reais e sentimentos.

Então a primeira regra é evitar o discurso verbal na execução do rito e deixar que o imaginário simbólico do rito possa chegar aos corações e mentes. Para isso é necessário que os ministros em qualquer nível passem por uma educação e capacitação para rito.

Como já foi dito no início deste trabalho, para desvelar Deus, que habita a cidade, é preciso fazer uma conversão do territorial ao cultural, do verbal ao simbólico, do templo à casa e do clero ao leigo.

Do territorial ao cultural: Enquanto a liturgia for tratada como momento histórico da salvação⁶⁰ de apenas uma parcela delimitada territorialmente de pessoas que habitam a cidade, estará longe de penetrar o tecido urbano, pois não se libertou de um esquema tipicamente rural, e por isso terá pouca incidência na vida das pessoas. Liturgias assim são uma espécie de serviço aos idosos e deixarão cada vez mais as faixas jovens fora do seu alcance.

Do verbal ao simbólico: Uma interpretação iluminista da mensagem do Concílio levou a uma proliferação da comunicação verbal na liturgia em detrimento à comunicação simbólica, que fala diretamente ao coração. Símbolos não precisam de explicação, porque se explicam por si mesmos. Não é que dispensam palavras, porém a palavra é tanto mais simbólica quanto mais se enquadra no contexto da poesia e da arte.

Do templo à casa: A *ekklesia* do Novo Testamento configurou-se com a casa de família, onde os irmãos se reúnem em torno da mesa. A cultura do império mudou esse imaginário e a família novamente se dispersou no templo. Hoje a cidade tem seus templos de compra e templos financeiros, onde o dinheiro e seus produtos são adorados e devorados visivelmente. Porém o ídolo não está congregando a família nem salvando ninguém. Bauman fala dos que sobram nesse processo como “lixo humano”, que tende a ser expulso de sua terra de origem em busca de sobrevivência em outro

⁵⁹ BRAVO, 2015, p. 126.

⁶⁰ Para aprofundar o tema da liturgia como momento histórico da salvação, ler COSTA, Valeriano Santos: *Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da salvação*: participação litúrgica segundo a sacrosanctum Concilium. São Paulo: Paulinas, 2005.

lugar. A fase mais aguda dessa migração⁶¹ forçada significou a “era da diáspora”. A grande esperança é que a mesa eucarística se torne novamente a “mesa da família” em tempos de diáspora e de descarte do ser humano. A cidade hoje é o lugar da diáspora, mas pode transformar-se em espaço de fraternidade. Portanto é preciso retomar na liturgia a linguagem do amor que acolhe os irmãos da diáspora para que possam sentir-se família.

Do clero ao leigo: Uma das maiores dificuldades, depois dos primeiros séculos da vida cristã, foi o clericalismo, que repercutiu diretamente na liturgia. Há muitas dúvidas sobre o que está por trás. Entre tantas causas pode estar a afetividade não amadurecida. Aliás, a afetividade nos documentos da igreja é ainda um tabu, sempre ligado à sexualidade. O Documento de Aparecida fala explicitamente da afetividade apenas quatro vezes: três ligando diretamente afetividade à sexualidade⁶², das quais duas referem-se ao problema do celibato presbiteral⁶³, e uma só com visão mais ampla da questão da afetividade dos cidadãos da grande cidade⁶⁴. Essa é uma visão de grande alcance tanto na compreensão mais larga como na extensão abrangente na vida da pessoa. O texto é muito rico. Falando das urgências que os discípulos missionários devem desenvolver como ação pragmático-pastoral, o documento diz ser necessário um esforço para desenvolver

processos graduais de formação cristã com realização de grandes eventos de multidões, que mobilizem a cidade, que façam sentir que a cidade é um conjunto, é um todo, que saibam responder à afetividade de seus cidadãos e em linguagem simbólica saibam transmitir o Evangelho a todas as pessoas que vivem na cidade⁶⁵.

A retomada do imaginário do templo como lugar do culto cristão reforçou um imaginário típico do Antigo Testamento, fazendo do sacerdote cristão o “homem do santuário” e do leigo um ser desprovido do sacerdócio e sem possibilidade de comunicação direta com Deus. Por isso a mediação do “homem do santuário” e não de Cristo, único Mediador entre Deus e as pessoas, tornou-se a via comum do culto. Então a revolução que Cristo implantou ao universalizar o sacerdócio por meio do Batismo e que foi um dos motivos de sua morte, foi minimizada de forma drástica. O exegeta Albert Vanhoye faz duras críticas a essa mentalidade clerical que se apossou da igreja, que, aos poucos, se afastou de suas origens e adotou o clericalismo em seu

⁶¹ Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), há entre 13 a 18 milhões de vítimas de deslocamento forçado; Cf. BAUMAN, Zigmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 164.

⁶² Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo; Brasília: Paulus; Paulinas; CNBB, 2007. 174. nº 196; 321; 441d. (Daqui para frente o Documento será chamado de DAp.)

⁶³ Cf. DAp nº 441d.

⁶⁴ Cf. DAp nº 518g.

⁶⁵ DAp nº 518g.

modus vivendi.⁶⁶ Por isso Aparecida diz que “os melhores esforços das paróquias neste terceiro milênio devem estar na convocação e na formação de leigos missionários”⁶⁷. Uma liturgia que pretenda entrar nas culturas da cidade para encontrar fios que possam ligar as pessoas a Deus e à vida não poderá ser clerical, mas munida de um amor aos leigos, um espírito de família capaz de abraçar a revolução de Cristo, que a Oração Eucarística II expressa de forma magistral quando, depois da consagração, diz: “nós vos agradecemos por estarmos aqui e vos servir”. Trata-se do serviço litúrgico que agora toda a comunidade faz na pessoa do presidente da ceia eucarística. A revolução cristã está no fato de que agora todos os batizados têm acesso ao *Santo dos Santos*, privilégio outrora somente do sumo sacerdote uma única vez ao ano. A função do sacerdócio ordenado é promover o sacerdócio universal e ensinar-lhe o caminho do santuário, de tal forma que, segundo Aparecida, “[...] todos os leigos se sintam corresponsáveis na formação dos discípulos e na missão”⁶⁸. Isso implica uma “formação e acompanhamento de leigos e leigas que, influenciando nos centros de opinião, se organizem entre si e possam ser assessores para toda ação social da Igreja”⁶⁹. Só funcionará bem se a paróquia for uma “comunidade de comunidades”⁷⁰. Nesse sentido o pároco, além de ser autêntico discípulo de Cristo, “deve ser ardoroso missionário que vive o constante desejo de buscar os afastados e não se contenta com a simples administração”⁷¹. Porém não se trata de uma administração mais complexa, mas de uma nova hermenêutica ou episteme pastoral, um jeito novo de se compreender e fazer a missão, não motivado pela busca de “estratégias para provocar êxitos pastorais, mas da fidelidade na imitação do Mestre, sempre pronto, sempre próximo, acessível, desejoso de comunicar vida em cada região da terra”⁷². Por isso a liturgia precisa dialogar com as culturas urbanas e não pode se revestir de caráter clerical.

Justamente pelo caráter dramático em muitos aspectos da realidade atual, a liturgia precisa ser uma notícia boa para as pessoas que vivem na grande confusão da cidade, e não um recalque dogmático. O lugar de aprendizagem do dogma é fora da liturgia; aqui é preciso celebrar o dogma como uma alegre notícia. A unidade entre liturgia e dogma é muito estreita, mas os momentos de aprendizagem racional do dogma não estão incluídos no princípio celebrativo. Esse pode vir antes ou depois, mas nunca concomitante. A liturgia cristã celebra, *per ritus et preces*, a fé contida na divina revelação, cujo conteúdo se traduziu em dogmas. Como dizia Romano Guardini⁷³, “a liturgia não é senão a verdade rezada”. Ou como diz Père Tena, “o culto cristão é, sobretudo, uma profissão de fé”⁷⁴. Por isso acolher de forma samaritana os que carregam

⁶⁶ Ler VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento*. Academia Cristã: Santo André, 2006.

⁶⁷ Cf. DAp nº 174.

⁶⁸ DAp nº 202.

⁶⁹ DAp nº 519k.

⁷⁰ DAp nº 309.

⁷¹ DAp nº 201.

⁷² DAp nº 372.

⁷³ GUARDINI, Romano. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942. p. 30.

⁷⁴ TENA, Pere. *Celebrar el misterio*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004. p. 16.

o peso da cidade em suas múltiplas facetas, compromissos, ruídos e expressão de toda a parafernália das médias avançadas é uma linguagem universal de amor. Todos entendem o amor e buscam por sinais que o expressem. Se as portas da liturgia católica se fecharem ao amor que se traduz em acolhimento, tais liturgias não falam mais ao ser humano de hoje nem conseguem adentrar uma cidade multicultural.

Nesse sentido liturgias líquidas, isto é, de consumo, nunca serão samaritanas, porque não pensam nas pessoas, mas em retorno de alguma forma financeiro. Podem até causar impressão de casa cheia, mas isso não responde às reais necessidades da pessoa que o samaritano encontrou prostrado à beira do caminho.

Pensando na condição glocal do nosso planeta, é preciso construir momentos de encanto com a vida, de redescoberta de Deus na intimidade do amor que integre as pessoas e as comunidades. Por isso a parafernália da comunicação avançada não pode invadir alguns momentos da vida, como é o da celebração litúrgica. Nem tudo está líquido. Uma ilustração é a música que se toca e canta na Sala São Paulo, santuário da música clássica e de qualidade na megalópole de São Paulo. Ali se vê casa cheia constantemente sem baratear qualidade. É uma música sólida que exige toda a atenção. Com certeza a liturgia tem de apresentar seu “produto” como algo sólido, que não se barateia por razão alguma. É difícil pensar em liturgia sem beleza, ordem, amor e êxtase⁷⁵ que atraia os que vivem nas culturas urbanas atuais. É tempo de acordar para a qualidade do que se canta em nossas liturgias e da preparação musical dos cantores do mistério pascal. Nas culturas urbanas, exige-se profissionalismo para que mereça atenção. Como podemos julgar as improvisações e arranjos de última hora, sempre com o recurso do abnegado voluntariado que compõe o *modus vivendi* de nossas comunidades cristãs? Isso funciona para organizar uma quermesse, mas não para melhorar a qualidade da música litúrgica.

Considerações finais

A liturgia e a cidade têm ligações estreitas, pois, considerando sua história e sua evolução pelos séculos, a liturgia, a partir da cidade, integrava o campo, de tal forma que a *ekklesia* era, mormente, uma reunião celebrativa dos que habitavam as cidades e os campos. Porém certa forma de organizar a igreja privilegiou a cultura rural e seu controle sobre as pessoas. Mas, do ponto de vista cultural, o mundo rural não existe mais. Por isso a igreja precisa compreender, com a ajuda das ciências humanas, a realidade que vive o mundo hoje.

Este artigo usou dois cortes para isso: “a modernidade líquida”, de Bauman, e a “condição glocal”, de Trivinho. Em Bauman, o que causa a dissolução dos sólidos, desde os produtos do mercado até os valores humanos, é o consumo obsessivo. Para Trivinho, a interação entre o “global” e o “local”, como uma via de duas mãos, é feita pela rede comunicacional em tempo real das médias avançadas. Tanto em Bauman

⁷⁵ Ler COSTA, Valeriano Santos. *Noções teológicas de liturgia*. São Paulo: Ave Maria, 2014.

como em Trivinho, é um processo praticamente sem retorno, com o qual temos de tratar, considerando a cidade como eixo fenomenológico.

Como consequência, a cidade é multicultural e planetária. Olhando o planeta a partir de um satélite de comunicação, parece, durante a noite, não haver espaço que não seja iluminado. Se a liturgia não dialogar com as diversas culturas que compõem o tecido urbano planetário, não conseguirá a linguagem que mostre à pessoa de hoje a força do mistério pascal, que, de um lado, resgata o ser humano, e, de outro, o coloca no horizonte da salvação. Seguindo o rumo apontado pelo Congresso de Pastoral Urbana realizado em 2014, em Barcelona, pontamos também para a liturgia o caminho de conversão, seguindo quatro rumos: do territorial ao cultural, do verbal ao simbólico, do templo à casa, do clero ao leigo.

Essas reflexões são apenas rudimentos que precisam ser aprofundados diante da magnitude da questão da liturgia em relação às culturas urbanas.

Referências

- BAUMAN, Zigmunt. *A cultura no mundo líquido-moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- _____. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *Legisladores e intérpretes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BORRAS, Alphonse. La comunicación de evangelio en la gran ciudad. Espacios, agentes, condiciones. In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015. p. 191-233.
- BRAVO, Benjamín. El tejido eclesial y los tejidos urbanos (sociales, económicos, culturales, religiosos). In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015. p. 120-164.
- BULEMBAT, Jean-Bosco Matand. Impacto del evangelio de Jesús sobre las grandes ciudades. In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015. p. 165-190.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo; Brasília: Paulus; Paulinas; CNBB, 2007.
- COSTA, Valeriano dos Santos. “Tempos líquidos”: desafio para a nova evangelização. *Theologica Xaveriana*, v. 179, p. 51-75, 2015.
- _____. *Noções teológicas de liturgia*. São Paulo: Ave Maria, 2014.
- _____. *Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da salvação: participação litúrgica segundo a sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DAVEY, Andrew. *Cristianismo urbano y globalización*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- DE ASSIS, André Sandra. O global e a técnica. In: TRIVINHO, Eugênio (org.). *A condição glocal: configurações tecnoculturais, sociopolíticas e econômico-financeiras na civilização mediática avançada*. São Paulo: CENCIB; ANABLUME, 2015. p. 53-76.
- BERARDINO, Angelo di. El cristianismo y las ciudades (siglos I-IV). In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015. p. 86-164.
- GALLI, Carlos Maria. A misericórdia maternal da Igreja com os pobres, esquecidos, e “sobrantes” na pastoral megaurbana. In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015. p. 234-285.
- GUARDINI, Romano. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

- JUSTINO DE ROMA. *Apologia I 67. JUSTINO de Roma I e II apologias diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus. 1995.
- MEEKS, Weyne A. *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- SIEVERNICH, Michael. *La missione Cristiana. Storia e realtà*. Brescia: Quiriniana, 2012.
- SILVA, Armando. *Imaginários urbanos, cultura e comunicação urbana*. Bogotá: Terceiro Mundo, 1993.
- TARRECH, Armando Puig; BARNOSELL, Juan Panellas. Documento de síntesis. In: SISTACH, Lluís Martínez (org.). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madri: PPC, 2015.
- TENA, Pere. *Celebrar el misterio*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.
- TRIGO, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2004.
- TRIVINHO, Eugênio (org.). *A condição glocal: configurações tecnoculturais, sociopolíticas e econômico-financeiras na civilização mediática avançada*. São Paulo: CENCIB; ANABLUME, 2015.
- VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2006.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

RELIGIÃO E/É POLÍTICA: AS HOMILIAS DE DOM OSCAR ROMERO NO CENÁRIO DE RESISTÊNCIA E LIBERTAÇÃO SALVADORENHA¹

*Religion is/and Politics: Dom Oscar Romero's sermons from the perspective
of the movements and experiences of resistance and liberation in El Salvador*

Daniel Souza²

Para *Junior*,
padre amigo e companheiro
na mística salvadorenha,
um seguidor de Jesus nas
trilhas do sertão do Ceará.

Resumo: Este artigo procura analisar algumas homilias de Dom Oscar Romero (1917-1980) sobre a relação entre religião & política a partir da seguinte hipótese: as narrativas e os discursos religiosos são políticos e circulam a arena dos espaços públicos sem a simples separação público *versus* privado, comum em alguns debates sobre secularização. Com essa referência, este texto analisa os símbolos construídos de maneira discursiva nas homilias – ou outras falas religiosas – de Dom Romero, para além dos esquemas interpretativos que delimitam a relevância e o alcance dessas linguagens para o uso e incidência restrita nos espaços privados das religiões. A análise que se segue acontece a partir da compreensão e leitura das homilias e da vida de Dom Romero desde os movimentos e as experiências de resistência e libertação em El Salvador, na tentativa de se compreender suas pregações como processos de “encarnação na realidade histórica” de seu país. Como estrutura, este artigo foi organizado em três grandes momentos: i) a compreensão de Dom Oscar Romero como parte da experiência de libertação e resistência salvadorenha; ii) a análise das homilias de Monsenhor Romero, assumindo que o púlpito é um lugar político, organizadas em três grandes temas: o problema da idolatria do dinheiro e do poder militar, o falseamento da

¹ O artigo foi recebido em 20 de agosto de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorando e mestre em Ciências da Religião (2013), licenciado em Filosofia (2011) e bacharel em Teologia (2010) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Realiza estudos, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sobre a relação entre o Estado moderno e seus paradigmas teológicos e os novos movimentos sociais no Brasil. Atualmente preside o Conselho Nacional de Juventude, espaço de participação social junto ao Governo Federal. Contato: dan.vca@gmail.com

justiça, dos meios de comunicação e da religião e a conversão e a esperança de libertação; e iii) como último tópico do texto, apresentam-se as implicações da vida e martírio de Dom Oscar Romero e a construção do seu testemunho.

Palavras-chave: Dom Oscar Romero. El Salvador. Teologia da libertação. Homilia. Martírio.

Abstract: This article seeks to analyze some Dom Oscar Romero's (1917-1980) homilies in the face of the relation between religion and politics, suggesting the following hypothesis: religious narratives and discourses are political and they circulate the arena of public spaces that do not afford the simple separation between public *versus* private, so common in some debates about secularization. With this in mind, this text analyzes the symbols constructed in discursive manner by D. Romero's homilies—or in other religious discourses—to take them beyond of interpretive schemas that limit the relevance and scope of this language for the restricted use and occurrence in the religious private space. The following analysis takes place according to the reading and comprehension of the homilies and life of D. Romero from the perspective of the movements and experiences of resistance and liberation in El Salvador in an attempt to understand his sermons as processes of “incarnation in the historical reality” of his country. In its structure, this essay is organized in three great movements: i) the understanding of Dom Oscar Romero as part of the experience of Salvadoran resistance and liberation; ii) the analysis of Monsignor Romero's homilies, assuming the pulpit as a political space, into three general themes: the problem of idolatry of money and military power, the falsification of justice, of the media and of religion, and conversion and the hope of liberation; and iii) as the final topic of the text, I present the implications of the life and martyrdom of Dom Oscar Romero and the construction of his witness.

Keywords: Dom Oscar Romero. El Salvador. Liberation Theology. Homilies. Martyrdom.

Introdução: considerações sobre a relação entre religião e espaço público

A relação entre religião e espaço público é um tema latente. No contexto brasileiro, por exemplo, muito se tem dito sobre a atuação das bancadas religiosas como a evangélica, católica e espírita. Nesse cenário evidenciam-se as incidências políticas que são realizadas por essas frentes parlamentares em determinadas pautas, como no enfrentamento à garantia de certos direitos das mulheres e da população LGBT. Além dessa experiência, há também mobilizações de grupos ligados, por exemplo, ao movimento ecumênico que assumem a incidência política como um dos traços de suas espiritualidades e se constituem como “religiões por direitos”, fortalecendo pautas e questões na garantia de direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.³ Se os rumos são opostos, um traço é comum nesses trajetos: a religião faz parte do espaço político. Com isso, algumas questões aparecem: Quais os limites entre o

³ Para compreender a atuação do movimento ecumênico, especialmente na Cúpula dos Povos, processo paralelo à Rio+20, conferir o artigo de OLIVEIRA, Rafael Soares de. Democracia e ação ecumênica para o futuro que queremos. *Rio+20 ao pós-2015: uma ponte entre futuros*. Rio de Janeiro: KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço, 2014. p. 10-29.

público e o privado? Há limites possíveis entre essas esferas? Quais os possíveis espaços e papéis das religiões no âmbito político?⁴

Aqui está a hipótese central deste artigo: as narrativas e os discursos religiosos são políticos e circulam a arena dos espaços públicos sem a simples separação público *versus* privado, comum em alguns debates sobre secularização.⁵ Por isso é de fundamental importância analisar os símbolos construídos de maneiras discursivas nas homilias de Dom Romero – ou outras falas religiosas – para além dos esquemas interpretativos que delimitam a relevância e o alcance dessas linguagens para o uso e incidência restrita nos espaços das religiões. Ao se assumir um olhar mais complexo sobre esses discursos de fé e o modo de habitar a arena política, reconhecem-se as dinâmicas de poder presentes na ação humana e busca-se compreender as ambivalências dos discursos religiosos. Ao assumir a ambivalência de falas que seriam estritamente religiosas – e até pouco bem vistas em cenários de atuação pública das religiões, a intenção é reconhecer os excedentes dos discursos religiosos que, em meio às negociações agônicas, podem apontar para resistências aos discursos de violência, aos saberes normatizados e às falas hegemônicas. O caminho é reconhecer em que medida certos discursos favorecem e possibilitam a permanência de determinadas dinâmicas sociais. Porém também buscar, na interação entre diferenças, as possibilidades desses mesmos discursos para a abertura de novos significados que interrompam certas falas de autoridade e ensaiem novas realidades e modos de viver.

Com essa perspectiva sobre religião e política, este artigo se estruturará em três grandes momentos: i) a compreensão de Dom Oscar Romero (1917-1980) como parte da experiência de libertação e resistência salvadorenha; ii) a análise das homilias de Monsenhor Romero, assumindo que o púlpito é um lugar político; e iii) as implicações da vida e martírio de Dom Oscar Romero e a construção do seu testemunho.

Monsenhor Romero: uma memória construída a partir da experiência de libertação e resistência salvadorenha

Ao recordarmos a trajetória de Dom Oscar Romero, é necessário compreendermos, mesmo que minimamente, a interpretação assumida sobre memória, uma tensão entre continuidade e ruptura. Para Jon Sobrino e outros autores, por exemplo, há uma “conversão” do bispo salvadorenho após 1977, ano em que Romero assume como arcebispo de El Salvador. Uma *ruptura* com o trajeto construído até então, marcado por dilemas com determinados grupos “progressistas” na Igreja Católica. Se aqui se

⁴ A temática do público e do privado foi trabalhada, especialmente, por Hannah Arendt na obra “A condição humana” (1991). No entanto, essa perspectiva apresentada pela filósofa recebeu críticas de muitas teóricas e movimentos feministas. Um ponto-chave: Arendt assume de maneira acrítica uma tradição clássica, estruturada a partir da oposição entre racional-masculino-livre e biológico-feminino-subalterno, sem se questionar sobre suas exclusões inerentes. (Cf. ASSIS, Mariana Prandini Fraga. *Uma apreciação feminista da teoria arendtiana*. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC. v. 3, n. 1 (1), p. 1-17, ago./dez. 2006. p. 7).

⁵ Cf. RORTY, Richard. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

evidencia a existência de um bispo conservador em profunda tensão com os jesuítas da Universidade Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), onde estavam J. Sobrino e I. Ellacuría, há abordagens que defendem uma *continuidade* na trajetória de Dom Oscar Romero. Algo que aponta Roberto Morozzo.⁶ Para esse autor, Romero não era conservador e resistente ao Concílio Vaticano II e a Medellín. Desde antes de assumir como arcebispo (1977) e durante o ministério que se segue até 1980, o bispo seguia com fidelidade a ortodoxia e o magistério eclesial, incluindo em sua missão as perspectivas defendidas pela Igreja Católica.⁷

Com essa abordagem, faço uma escolha em seguir o caminho de Jon Sobrino em salientar a conversão/ruptura do bispo salvadoreño após sua escolha como arcebispo (22 de fevereiro de 1977). Para o teólogo da UCA, a ruptura na trajetória de Romero acontece em 12 de março de 1977, dia do assassinato do padre Rutilio Grande. Diante da amizade entre Rutilio e Romero, Jon Sobrino defende: “Ante o cadáver de Rutilio, caiu a venda dos olhos de Monsenhor Romero: Rutilio tinha razão. A morte de Rutilio foi o que sacudiu Monsenhor Romero e lhe deu a força para um novo fazer”⁸. Por isso, nos desdobramentos desse caso, uma pergunta torna-se fundamental para o bispo de El Salvador: “O que podemos e o que devemos fazer ante o assassinato de Rutilio?”⁹.

Ao seguir o caminho proposto por Sobrino, faço-o ampliando e propondo outras abordagens às mudanças sofridas por Dom Oscar Romero. Assumo a tese *sobriniana* com um caminho tortuoso que compreende a conversão não só de maneira pontual, mas como um processo que se dá de maneira comunitária a partir das experiências de libertação e resistência salvadoreña. É preciso compreender a “pessoa-acontecimento” Dom Oscar Romero como parte de um movimento, para além de uma perspectiva simplesmente personalista, olhando-o como parte de um processo longo de movimentos de resistência e subversão. O dia 12 de março de 1977, diante do corpo de Rutilio Grande, é um “ponto de impacto” no processo amplo de transformação do bispo salvadoreño. Em El Salvador, por exemplo, aconteciam – a partir da arquidiocese – as Semanas Nacionais de Pastoral (1970-1976), com profundo engajamento eclesial a partir das compreensões do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968). Há diversas experiências de engajamento pastoral e de movimentos populares que marcam o país. Algo que Sobrino também salienta é a importância do povo salvadoreño, suas dinâmicas e suas lutas na vida de Monsenhor Romero, numa relação histórico-transcendente; pois o povo era o pilar, junto a Deus, da esperança de Dom Oscar Romero.¹⁰

⁶ Cf. MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto. *Monseñor Romero: vida, pasión y muerte* em El Salvador. Salamanca: Sígueme, 2010.

⁷ SILVA, Rogério Mosimann da. *Sempre o bem dos pobres: o pastor Oscar Romero, o teólogo Jon Sobrino e o povo salvadoreño*. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade EST, São Leopoldo, 2012. p. 45.

⁸ SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero*. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 2007. p. 19.

⁹ SOBRINO, 2007, p. 16.

¹⁰ SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 2008. p. 180. Para compreender a importância das experiências de resistência e subversão em El Salvador na

Nessa história, cabe destacar o golpe de Estado, realizado em 1979, que pôe fim ao último presidente do Partido de Conciliación Nacional (PCN). Muitos tiveram medo que algo acontecesse como ocorrera na Nicarágua e em Cuba. Os militares resolveram, com a importante ajuda dos Estados Unidos, confrontar de maneira mais direta as experiências populares vivenciadas em El Salvador. As organizações guerrilheiras não desistiram de suas perspectivas. O conflito se instaura. O então presidente Álvaro Magaña e uma junta de militares não fizeram muita coisa para conter os grupos paramilitares de extrema direita que militavam contra as guerrilhas. Um cenário evidente de “violência institucionalizada”. Essa realidade de injustiça e violência atinge também Dom Oscar Romero, que foi assassinado em 24 de março de 1980, com uma bala disparada por um atirador profissional enquanto presidia a Eucaristia na capela do *hospitalito*. Seu fim já estava em seu horizonte, uma “névoa da morte”, como afirmou duas semanas antes do seu martírio em uma entrevista ao jornal mexicano *Excelsior*:

Fui frequentemente ameaçado de morte. Devo dizer-lhe que, como cristão, não creio na morte sem ressurreição: se me matarem, ressuscitarei no povo salvadorenho. Digo isso sem nenhuma ostentação, com a maior humildade. Como pastor, sou obrigado, por mandado divino, a dar a vida por aqueles que amo, que são todos os salvadorenhos, até por aqueles que me assassinarem. Se chegarem a cumprir as ameaças, desde agora ofereço a Deus meu sangue pela redenção e ressurreição de El Salvador¹¹.

O púlpito como lugar político: as homilias de Dom Oscar Romero (1977-1980)

Ào assumir uma interpretação sobre a articulação entre religião e política para além da separação rígida entre público e privado, aproximo-me das homilias de Dom Oscar Romero. À escolha dos seus sermões se deve a hipótese central deste artigo. O púlpito é político, as homilias colocam-se na arena da *pólis* e nas disputas de poder que estruturam as religiões e a organização da sociedade. Nos sermões de Monsenhor Romero isso se evidencia ainda mais, em um cenário marcado por profundas desigualdades e injustiças, em um contexto (1977-1980) que antecede o conflito armado em El Salvador.

Como Miguel Cavada salienta, “há dois momentos bem definidos nas homilias de Monsenhor Romero: (a) a explicação da palavra de Deus e (b) a encarnação da palavra de Deus na realidade histórica”¹². Com a centralidade nesses pilares, as homilias do bispo salvadorenho se estruturam em quatro momentos: a *introdução* (saudação, contexto social da homilia, contexto litúrgico, resumo das homilias anteriores e de-

vida de Dom Oscar Romero, confira a atuação do bispo salvadorenho em Santiago de Maria, uma reflexão elaborada por Rogério da Silva no primeiro capítulo da sua tese de doutorado (SILVA, 2012, p. 16-86).

¹¹ Cf. <<http://www.arqmariana.com.br/oscar-romero-martir-e-profeta/>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

¹² CAVADA, Miguel. Predicación y profecía: análisis de las homilias de Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 34, ene-abr/1995. p. 4.

finição da homilia); a *explicação da palavra de Deus* (título da homilia, enunciado dos três argumentos, desenvolvimento dos argumentos); a *encarnação da palavra de Deus na realidade* (na realidade eclesial, na realidade política, econômica, militar e social do país, com denúncias, juízos dos fatos mais importantes, a presença da voz do povo organizado e os chamados à conversão); e a *conclusão* (resumo doutrinal da homilia e convite para a liturgia eucarística).¹³

Os sermões de Monsenhor Romero mostram-se como centrais na sua prática pastoral e na sua incidência e análise da realidade salvadorenha. Afinal, “sabia que, além da catedral, sempre lotada de fiéis e mesmo de não crentes, sua voz chegava a muitos outros ouvidos (gente simples e devota, líderes políticos de diferentes tendências), através da rádio YSAX, da arquidiocese. Sua voz era ouvida também por quem apenas desejava vigiá-lo e preparar-lhe alguma armadilha”¹⁴. Com esse modo de elaborar suas homilias e de construir uma determinada “teologia da pregação”, o bispo salvadorenho assume, a partir da encarnação da palavra de Deus na realidade cotidiana, um elemento central em sua fala: a profecia. Como defende Miguel Cavada: “De Monsenhor Romero podemos aprender que toda pregação, para que seja verdadeiramente cristã, é necessário que seja uma pregação profética”¹⁵. Os símbolos religiosos – como reino de Deus, morte e ressurreição – são compreendidos a partir de uma “encarnação na realidade histórica”. Pois, como afirma Monsenhor Romero numa homilia em 27 de novembro de 1977: “Não podemos segregar a palavra de Deus da realidade histórica em que se pronuncia, porque já não seria a palavra de Deus; seria história, seria livro piedoso, uma bíblia que é livro de nossa biblioteca”¹⁶.

Com essas questões mais introdutórias sobre a organização das homilias de Dom Oscar Romero, estrutura esta análise dos sermões em quatro grandes blocos, que dialogam com as temáticas organizadas por Jon Sobrino no texto “*Monsenhor Romero*”: i) o problema da idolatria do dinheiro e do poder militar; ii) o falseamento da justiça, dos meios de comunicação e da religião; iii) a conversão e a esperança de libertação.

O problema da idolatria do dinheiro e do poder militar

Para começar, apresento trechos de algumas homilias de Monsenhor Romero:

30 de setembro de 1979: É necessário ir à base das transformações de nossa sociedade. Se queremos que cesse a violência e que cesse todo mal-estar, é preciso ir à raiz. E a raiz está aqui: na injustiça social.¹⁷

¹³ CAVADA, 1995, p. 4-5.

¹⁴ SILVA, 2012, p. 91.

¹⁵ CAVADA, 1995, p. 9.

¹⁶ Apud CAVADA, 1995, p. 9.

¹⁷ Todas as homilias foram retiradas de SOBRINO, 2007, p. 119-148.

04 de novembro de 1979: Enquanto não se convertem os ídólatras, das coisas da terra ao único Deus verdadeiro, teremos nesses ídólatras o maior perigo para a nossa pátria [...]. Não querem que toquem em seus privilégios.

24 de fevereiro de 1980: A oligarquia nesses momentos está desesperada e está querendo reprimir cegamente o povo [...]. Esse ato de dinamitar a YSAX é tudo um símbolo. O que significa? A oligarquia, ao ver o perigo que existe de que se perca o completo domínio que tem sobre o controle da inversão, da agroexportação e sobre todo, ou quase, monopólio da terra. Está defendendo seus interesses egoístas, não com razões, não com o apoio popular, mas com a única coisa que tem: o dinheiro que permite comprar armas e pagar mercenários, que estão massacrando o povo e afogando toda expressão legítima que clama por justiça e liberdade.

16 de março de 1980: Esse sangue, a morte, tocam mesmo o coração de Deus. Fazem que nem a reforma agrária, nem a nacionalização do banco, nem outras medidas prometidas podem ser fecundas; sim, há sangue [...]. Torturam e matam e preferem seus capitais ao homem (sic).

A temática da idolatria presente nos trechos das homilias de Dom Oscar Romero são sinais de um assunto fundamental na construção de determinadas teologias da libertação, como aquelas elaboradas na “Escola do DEI”¹⁸ e naquele que tenho denominado de “Círculo de El Salvador”, o conjunto de reflexões organizado na Universidade Centro-Americana José Simeon Cañas. Ao sinalizar a injustiça social como raiz estrutural da violência, com a relação entre dinheiro e poder econômico, político e militar, Monsenhor Romero apresenta o conceito teológico de idolatria. Os ídolos são, pois, realidades históricas que se fazem passar por divindades, com características de ultimidade, autojustificação, intocabilidade, promoção de salvação a seus adoradores e adoradoras, embora os desumanizem e exijam, sobretudo, vítimas para continuar a existir.¹⁹ Ao se tocar nos ídolos – dizendo a verdade sobre o contexto, analisando as causas estruturais de uma realidade sacrificial, para além dos relatos da oficialidade –, há a necessidade do assassinato de quem denuncia: “e a necessidade – tragicamente – é estrutural e não provém da crueldade de fulano ou beltrano, desse ou daquele grupo. É a necessária reação dos ídolos de morte contra qualquer um que se atreva a tocá-los”²⁰.

Como pregou Romero: “Esse sangue, a morte, tocam mesmo o coração de Deus. [...] sim, há sangue [...]. Torturam e matam e preferem seus capitais ao homem (sic)”. A idolatria do dinheiro exige a morte e o sacrifício e não permite o confronto e a denúncia, a destruição de seus absolutos. Como disse Monsenhor Romero: “Não querem que toquem em seus privilégios”, as riquezas colocadas como

¹⁸ DEI: Departamento Ecumênico de Investigações – Costa Rica. Ao se denominar escola, pensa-se em corrente interna e crítica das teologias da libertação latino-americanas que aborda temáticas relacionadas, por exemplo, com teologia e economia. Entre os nomes de referência: Hugo Assmann, Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert. Cf. SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 112-115.

¹⁹ SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Loyola, 1990. p. 32.

²⁰ SOBRINO, 1990, p. 32.

realidades últimas, mesmo que para mantê-las sejam necessárias a violência e a impossibilidade da reforma agrária, a “nacionalização do banco”, e de outras medidas capazes de por fim à injustiça.

Os imaginários teológicos constroem-se a partir das realidades humanas e na tentativa de responder e intervir em determinados contextos. Nesse sentido, como podemos intuir dos sermões apresentados por Dom Oscar Romero e selecionados anteriormente, é preciso discernir entre deuses falsos e o Deus verdadeiro. Se há uma verdadeira divindade, como sinaliza Romero, há também falsas divindades. Estamos, portanto, permanentemente, numa luta entre deuses, entre esquemas teológicos que sustentam práticas políticas e concepções de governo. Uma disputa entre os ídolos que pedem sangue e afogam “toda expressão legítima que clama justiça e liberdade” e o Deus que deixa tocar o seu coração ante a morte. Com essa luta, é preciso ler aquilo que os símbolos significam, como a explosão da rádio YSAX. É necessário abraçar a pergunta levantada pelo bispo como pressuposto para “encarnação da palavra de Deus na realidade histórica”: “O que significa?” Aqui reside o chamado ao discernimento, ao critério que desvela os sinais dos deuses.

Assim, a compreensão dos discursos teológicos favorece o desvelar das estruturas que sustentam práticas e teorias político-econômicas, um exercício feito por Romero em suas homilias, denunciando oligarquias e o seu ídolo, o dinheiro, “que permite comprar armas e pagar mercenários, que estão massacrando o povo”.

Relacionada a essa idolatria do dinheiro há também a idolatria do poder militar. Algo que pode ser visto na crítica e no chamado realizados por Monsenhor Romero:

23 de março de 1980: Eu quero fazer um chamamento de maneira especial aos homens do exército e em concreto às bases da Guarda Nacional, da polícia, dos quartéis. Irmãos! São de nosso mesmo povo! Matam seus mesmos irmãos campesinos! E ante uma ordem de matar que dê um homem, deve prevalecer a lei de Deus que diz: não matar! Nenhum soldado está obrigado a obedecer a uma ordem contra a lei de Deus. Uma lei imoral ninguém tem que cumprir. Já é tempo de recuperar sua consciência; e que obedecem antes à sua consciência do que à ordem do pecado. A igreja, defensora dos Direitos Humanos, da lei de Deus, da dignidade humana, da pessoa, não pode ficar calada ante tanta abominação. Queremos que o governo leve a sério que de nada servem as reformas se vão tingidas com tanto sangue. Em nome de Deus, pois, e em nome deste sofrido povo, cujos lamentos sobem até o céu a cada dia mais tumultuosos, lhes suplico, lhes rogo, lhes ordeno, em nome de Deus: Cesse a repressão!

Essa homilia proferida por Dom Oscar Romero um dia antes de sua morte traz algumas pontos importantes para a reflexão que desenvolvo neste artigo. Elenco pelo menos três temas centrais: i) a irmandade e a construção da comunidade salvadorenha; ii) o critério para o julgamento da lei; e iii) a atuação da igreja e de Deus diante da repressão. Para além de uma separação entre o povo, os camponeses, as pessoas articuladas em movimentos de resistência e os soldados do exército, Monsenhor Romero compreende-os como parte de uma mesma comunidade, uma irmandade. É como se convocasse à compaixão: “Irmãos! São de nosso mesmo povo! Matam seus irmãos campesinos”. Antes da ordem e da hierarquia militar estabelecida há uma relação de

irmandade construída no povo que deveria superar as leis e ordens injustas, orientadas pelos ídolos de morte. Aqui reside outro ponto. A lei que se coloca sobre a irmandade e as teias de humanidade deve ser julgada pela “lei de Deus que diz: não matar”. Um símbolo que estaria apenas no âmbito do privado deve julgar “uma lei imoral”. Como diz Monsenhor Romero: “Nenhum soldado está obrigado a obedecer a uma ordem contra a lei de Deus”.

Franz Hinkelammert, no mesmo sentido de análise da lei apresentada por Monsenhor Romero, procura realizar articulações entre Paulo e Marx, principalmente no ponto de vista de crítica à lei, tomando como exemplo a Carta aos Romanos. Como afirma Hinkelammert sobre as semelhanças entre o apóstolo e o filósofo: “A lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana; em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem”²¹. Dessa concepção decorrem dois elementos-chave: i) o conceito de pecado, a partir de uma distinção entre os pecados (que violam a lei) e o Pecado (o cumprimento da lei), numa denúncia da exploração e opressão quando a lei é cumprida, protegidas por aparelhos de repressão; ii) relacionada ao anterior, a denúncia da lei no sentido em que se considera o seu cumprimento como a justiça, sem reconhecer as injustiças que esses parâmetros legais podem causar.²² Se há semelhanças entre Marx e Paulo, para Hinkelammert, há uma diferença fundamental: a solução apresentada por ambos, enquanto Marx busca a resolução na abolição da lei como quadro legal do mercado e do capital; Paulo (na Carta aos Romanos) apresenta como solução “o amor ao próximo”, para além de um critério moral, mas do ponto de vista do critério da racionalidade da ação humana ante as irracionalidades da lei e do mercado, com chave na convivência e não na competição.²³

Essas considerações em muito se relacionam com o trecho da homilia de Dom Oscar Romero. Como afirma o bispo: “Uma lei imoral ninguém tem que cumprir. Já é tempo de recuperar sua consciência; e que obedecem antes à sua consciência do que à ordem do pecado”. Obedecer à lei, que é sustentada pelos regimes de opressão e violência, é um pecado e uma injustiça encoberta pelo engodo da justiça e das reformas que “vão tingidas com tanto sangue”. Pois a lei, colocada como parâmetro a ser seguido pelos soldados, guia-se pelos ídolos de morte, pela lógica e irracionalidade do sacrifício. Ao buscar retomar a irmandade entre o povo salvadoreño, ao colocar o soldado ao lado dos camponeses, Monsenhor Romero também procura apelar para o “amor ao próximo”, com a chave da convivência e da solidariedade. E isso se relaciona com o que se espera da prática eclesial: “A igreja, defensora dos Direitos Humanos, da lei de Deus, da dignidade humana, da pessoa, não pode ficar calada ante tanta abominação”. O exercício de amor deve orientar também a comunidade de fé, colocando-se como uma “igreja samaritana”, como defende Jon Sobrino, uma “igreja descentrada pela misericórdia”²⁴.

²¹ HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 11.

²² HINKELAMMERT, 2012, p. 11-12.

²³ HINKELAMMERT, 2012, p. 12-14.

²⁴ SOBRINO, Jon. *El principio misericordia*. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 1999a. p. 39.

O falseamento da justiça, dos meios de comunicação e da religião

O segundo bloco de homilias de Monsenhor Romero que desejo analisar a partir da relação entre religião e espaço público aponta para o falseamento da justiça, da comunicação e da religião. Selecionei os trechos abaixo:

14 de maio de 1978: Essa honorável corte não tem remediado essas situações, tão contrárias às liberdades públicas e aos direitos humanos, cuja defesa constitui sua mais alta missão. Temos, pois, que os direitos fundamentais do homem [sic] salvadoreño são pisoteados dia a dia, sem que nenhuma instituição denuncie os atropelos e realize sincera e efetivamente um saneamento nos procedimentos.

14 de maio de 1978: Essa denúncia me impõe o evangelho, por ele que estou disposto a enfrentar o processo e o cárcere, ainda que com ele não se faça mais que agregar outra injustiça.

24 de junho de 1979: A missa submete-se à idolatria do dinheiro e do poder quando se usa para dissimular situações pecaminosas, quando se usa a missa para fazer ver o povo que não há diferenças com a igreja. E o que menos importa é a missa, e o que mais importa é sair em periódicos, fazer prevalecer uma convivência meramente política. Como temos profanado a Eucaristia!

2 de setembro de 1979: A igreja tem experimentado com o povo essa marginalização. Quantas coisas queremos publicar e não há lugar, porque ofendem à opressão e à repressão [...]. Muitos meios que deveriam servir a verdade e a liberdade não o fazem.

As palavras de Monsenhor Romero apontam o falseamento da justiça e sinalizam os limites da sua execução. Como vimos no ponto anterior, a lei estruturada pelo sistema opressor e violento é uma lei injusta, cumpri-la é um pecado. Ao criticar o modo como a justiça salvadoreña se organiza, o bispo salvadoreño segue a mesma lógica dos sermões anteriores. A que e a quem serve a burocracia do direito? A que e a quem serve a justiça? A violência institucionalizada organiza também o judiciário: “Essa honorável corte não tem remediado essas situações, tão contrárias às liberdades públicas e aos direitos humanos, cuja defesa constitui sua mais alta missão”. Se a justiça apoia e reforça a violência e a negação de direitos, é necessário seguir outros critérios que irrompam com a lei imoral e “neutra”.

Como afirma Jon Sobrino: “Monsenhor Romero constatou que, no país, tanto a promulgação de leis como a administração da justiça estavam a serviço dos poderosos e contra os pobres”²⁵. Diante dessa realidade, qual a saída? “A lei deve ser para defender o pobre, e não uma lei, supostamente imparcial, que sempre favorece os poderosos.”²⁶ Há, aqui, um critério para se julgar a atuação do judiciário, algo bem presente na construção da teologia do “Círculo de El Salvador”. Não há neutralidade, toda narrativa é parcial e localizada, não seria diferente na organização da burocracia e do modo de elaboração das próprias leis.

²⁵ SOBRINO, 2007, p. 129.

²⁶ SOBRINO, 2007, p. 129-130.

Nesse movimento de crítica, um segundo falseamento apontado pelo bispo salvadorenho se dá nos meios de comunicação, pois “muitos meios que deveriam servir a verdade e a liberdade não o fazem”. Essa relação entre poder e comunicação não é recente. Há uma articulação construída sobre o ímpeto da repressão e da militarização que relaciona o poder executivo, o poder judiciário, o poder legislativo, as dimensões da economia e os meios de comunicação. É como se o controle se desse em todos os âmbitos da vida, ocasionando uma diminuição nas possibilidades e nos espaços para a resistência. Como salienta Monsenhor Romero, “a igreja tem experimentado com o povo essa marginalização. Quantas coisas queremos publicar e não há lugar porque ofendem à opressão e à repressão”. Mas esse falseamento não se dá apenas pela construção de imaginários a partir dos meios de comunicação. A religião também cumpre o seu papel no fortalecimento da violência institucionalizada e na permanência da repressão e da militarização dos corpos e dos territórios. Como afirmou o bispo: “A missa submete-se à idolatria do dinheiro e do poder quando se usa para dissimular situações pecaminosas, quando se usa a missa para fazer ver o povo que não há diferenças com a igreja”. Aqui quero retomar as discussões de Hugo Assmann e Franz Hinkelammert sobre a idolatria e o papel das falas religiosas.

Para esses autores, “ídolos são deuses da opressão. Biblicamente, o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano”²⁷. A crítica de Dom Oscar Romero vai ao centro da questão. A vivência litúrgica, os símbolos do pão e da palavra estão orientados a partir da “idolatria do dinheiro e do poder”, uma religião que legitima a violência, a repressão e o capital. Mas também podemos analisar essa crítica a partir de um outro ponto. Se o ídolo, como salienta Assmann e Hinkelammert (e também Sobrino), manipula símbolos religiosos, colocando-se como realidade última, autorreferente, o falseamento da religião pode também ser visto em realidades que não fazem parte “estritamente” do cenário religioso, como a missa, a Eucaristia, mas dinâmicas ditas como “seculares”, como o próprio dinheiro e o poder militar. Assim, a crítica do Monsenhor lança-se à religião submetida à repressão e à violência; e às instâncias do poder político e poder econômico estruturadas a partir do esquema religioso, readaptando símbolos e narrativas. Com essa preocupação, o bispo salvadorenho foi firme em “evitar que o culto e suas celebrações pudessem ser usados para qualquer coisa que pudesse aparecer como legitimação da injustiça e da repressão, como convivência com seus responsáveis”²⁸.

A conversão e a esperança de libertação

O último bloco de análise articula algumas homilias que tratam do tema da conversão, do castigo e da esperança de libertação em El Salvador.

²⁷ ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11.

²⁸ SOBRINO, 2007, p. 137.

28 de outubro de 1979: Correm o perigo, queridos irmãos das organizações populares políticas, de cair nessa absolutização que eu denunciava em minha carta pastoral, e de construir – como critérios de suas ações – unicamente o que vocês pensam.

16 de dezembro de 1979: Uma verdadeira conversão tem hoje que descobrir os mecanismos sociais que fazem do trabalhador ou do camponês pessoas marginais. Por que só há ingresso para o pobre camponês na temporada de café, de algodão e de cana? Por que essa sociedade necessita ter camponeses sem trabalho, trabalhadores mal pagos, gente sem salário justo? Esses mecanismos se devem descobrir, não quem estuda sociologia ou economia, senão cristãos, para não ser cúmplices dessa máquina que está fazendo cada vez gente mais pobre, marginalizada e indigente. Só por esse caminho se poderá encontrar a verdadeira paz na justiça. Por isso a igreja apoia todo aquele que fomenta a mudança estrutural.

27 de janeiro de 1980: Estou seguro que tanto sangue derramado e tanta dor causada aos familiares de tantas vítimas não será em vão... É sangue e dor que regarão e fecundarão novas e cada vez mais sementes de salvadorenhos que tomam consciência da responsabilidade que têm em construir uma sociedade mais justa e humana, e que frutificarão nas reformas estruturais audaciosas, urgentes e radicais de que necessita nossa pátria.

Em um ciclo de homilias marcadamente proféticas, Dom Oscar Romero articula a denúncia, com o chamado à conversão e o anúncio do castigo e da esperança. Como salienta no sermão de 16 de dezembro de 1979, é necessário uma “mudança estrutural”. Como pergunta o bispo de El Salvador: “Por que só há ingresso para o pobre camponês na temporada de café, de algodão e de cana? Por que essa sociedade necessita ter camponeses sem trabalho, trabalhadores mal pagos, gente sem salário justo?”. É necessário converter-se de maneira individual (ricos, políticos, juizes, militares) e também de maneira estrutural, uma transformação nas bases da organização social, para não sermos cúmplices “dessa máquina que está fazendo cada vez gente mais pobre, marginalizada e indigente”. Romero – desde as construções do “Círculo de El Salvador” – segue a convocatória para a mudança de mentalidade e orientação ao projeto do reino de Deus em tensão com as realidades de “antirreino”, centradas na injustiça. A conversão significa, assim, a transformação real do coração; e isso resulta na aplicação dessa transformação às estruturas, para que deem vida às maiorias pobres.²⁹ A negação do convite à conversão implicará castigos, não como diziam os profetas de Israel, nem como uma explícita ação de Deus, mas como própria consequência das ações pecaminosas.³⁰

Se em muitos momentos das suas homilias o Monsenhor Romero apresenta uma fé em Deus, mas também uma fé no ser humano na transformação da realidade salvadorenha, há também que se levar em consideração que o bispo reconhece os limites da atuação humana na “mudança estrutural” e na construção do reino de Deus. Tanto em Romero como em outras reflexões do “Círculo de El Salvador”, há uma tensão histórico-transcendente no reino de Deus. Não sem motivo, na homilia de 28

²⁹ SOBRINO, 2007, p. 141.

³⁰ SOBRINO, 2007, p. 141.

de outubro de 1979, o bispo critica a prática das organizações populares elevadas ao “valor supremo”: “correm o perigo, queridos irmãos das organizações populares políticas, de cair nessa absolutização que eu denunciava em minha carta pastoral”. Ao se assumir que o reino de Deus é o “domínio de Deus”, essa realidade histórico-transcendente precisa ser compreendida entre a concretude humana e a ultimidade de Deus, mostrando-se como histórico-transcendente, não podendo ser igualado apenas a uma realidade contingente e transitória.

Ao buscar apontar os limites dos projetos humanos e das “mudanças estruturais”, Monsenhor Romero não abandona a esperança, mas apenas a coloca para além das idolatrias dos próprios projetos e pensamentos, evitando uma “falsa adoração” às construções humanas absolutizadas. Como diz o seu sermão de 27 de janeiro de 1980, tem-se a esperança de que o sangue e a dor irão regar “novas e cada vez mais sementes de salvadorenhos que tomam consciência da responsabilidade que têm em construir uma sociedade mais justa e humana, e que frutificarão nas reformas estruturais audaciosas, urgentes e radicais de que necessita nossa pátria”. Uma esperança que não transforma a crítica radical em uma impossibilidade de caminhar; nem a promessa de se construir uma sociedade mais justa um horizonte que negue a própria vida e as mudanças que o contexto salvadorenho poderia possibilitar. Como afirma Jon Sobrino, a esperança de Monsenhor Romero “foi uma esperança fundada porque via que já ia se cumprindo a promessa de Deus na tomada de consciência, na organização, na generosidade, na solidariedade do povo, dos despossuídos, dos pobres; e, simultaneamente, nas comunidades de bases populares, em uma igreja perseguida”³¹. Um esperar que acontece a partir das experiências já vivenciadas entre as pessoas e também como um compromisso baseado no “mistério do amor de Deus, que é maior que o mistério da iniquidade”³².

Considerações finais: o martírio e o desafio do testemunho de Monsenhor Romero

Para encerrar este artigo sobre a relação entre religião e política a partir das homilias de Dom Oscar Romero, não poderia esquecer ou excluir o assassinato do bispo salvadorenho em 24 de março de 1980.³³ Suas palavras e seus sermões precisam ser lidos a partir do compromisso e da radicalidade vivenciada no martírio. Mas também como o martírio é resultado da sua vida, a sua morte precisa ser interpretada a partir de suas opções, de sua profecia, coração das suas homilias e o centro da sua “teologia da pregação”. A partir dessas considerações, busquei compreender, mesmo que inicialmente, o testemunho de Monsenhor Romero, na reconstrução e reinvenção

³¹ SOBRINO, 2007, p. 148.

³² SOBRINO, 2007, p. 148.

³³ Para aprofundar a reflexão sobre os “mártires jesuânicos” e sua relação com a cristologia no método teológico de Jon Sobrino, conferir SOUZA, Daniel Santos. *Cristologia na encruzilhada: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação* a partir de J. Dupuis e J. Sobrino. São Paulo: Reflexão, 2016.

de narrativas sobre o martírio, algo que possibilite a abertura de novos sentidos e novos significados.

Nesse movimento, Jon Sobrino procura repensar o conceito de martírio. De maneira “oficial”, numa tradição cristã, martírio é: “A aceitação livre e paciente da morte por causa da fé (incluindo seu ensino moral) em sua totalidade ou com respeito a uma doutrina concreta (esta vista sempre na totalidade da fé)”³⁴. É a compreensão do martírio como *odium fidei*, um “supremo testemunho” da fé cristã. No entanto, a partir de histórias como essas, de “seguidores e seguidoras de Jesus até a morte”, é necessário – conforme Jon Sobrino – transformar a compreensão do martírio. Assim, mártir é, fundamentalmente, “aquele e aquela que, no substancial, seguem Jesus, vivem dedicados à causa de Jesus e morrem pelas mesmas razões de Jesus. São os mártires ‘jesuânicos’”³⁵. E isso implica duas novidades em relação à concepção “oficial” de martírio. A primeira, seguir o modo de vida de Jesus e sua prática é levar em frente o anúncio do evangelho do reino de Deus para as vítimas e a denúncia profética do antirreino; a segunda, o “mártir jesuânico” não é apenas, nem principalmente, aquele que morre por Cristo ou por causa de Cristo (*odium fidei*), mas, sobretudo, o que morre como Jesus e pela causa de Jesus.

As realidades de mártírios jesuânicos apontam para a existência de ídolos – realidades históricas que se fazem passar por divindades. Cabe salientar ainda que as implicações que o martírio traz estão profundamente articuladas com a realidade dos “povos crucificados”, que completam em seus corpos o sofrimento do servo de Javé. Como salientou Sobrino: “O povo crucificado é, em definitivo, o que dá sentido aos mártires jesuânicos”³⁶.

Aqui localiza-se a compreensão do martírio de Dom Oscar Romero, um “mártir jesuânico”. Ao se colocar no seguimento de Jesus, Romero anuncia o reino de Deus e o evangelho para as vítimas; mas também morre como Jesus e pela causa de Jesus – em confronto com os ídolos de morte e as realidades de antirreino. Ao ser desse modo, Monsenhor Romero (e a experiência de resistência vivenciada em El Salvador) nos faz repensar a compreensão do papel da religião no espaço público. Muito mais que a negação/exclusão da presença de narrativas religiosas no cenário do político (muito decorrente das ameaças dos fundamentalismos), a proposta que pode ser vista no bispo salvadorenho é o reconhecimento da ambivalência das religiões (um dos tópicos de sua crítica é a religião aliada à repressão), numa chave que provoca a negociação e a (des)construção de símbolos por dentro das narrativas religiosas, em suas ambiguidades e limites, por isso o púlpito e a leitura bíblica mostram-se como políticas.

Nessa articulação, é de fundamental importância, dando um outro passo na compreensão do martírio, interpretar a tradição cristã e os textos tidos como sagrados no cristianismo a partir dos corpos-mártires. Um movimento interpretativo que resulta em horizontes prático-discursivos elaborados a partir do espírito das testemunhas da

³⁴ SOBRINO, Jon. Los mártires jesuânicos en el tercer mundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 16, n. 48, 1999b. p. 240.

³⁵ SOBRINO, 1999b, p. 241.

³⁶ SOBRINO, 1999b, p. 254.

justiça. Os corpos dos e das mártires são memória do pecado estrutural e da resistência em prol da justiça e da liberdade; são a nomeação pública de contextos injustos, para que as histórias das vítimas não sejam encobertas; são exigências políticas de transformação e subversão de realidades de morte e uma provocação permanente para o comprometimento com a experiência de resistência, em um poder-comunidade.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ASSIS, Mariana Prandini Fraga. *Uma apreciação feminista da teoria arendtiana*. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC. v. 3, n. 1 (1), p. 1-17, ago./dez. 2006.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- CAVADA, Miguel. Predicación y profecía: análisis de las homilias de Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 34, p. 3-36, ene-abr/1995.
- HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto. *Monseñor Romero: vida, pasión y muerte em El Salvador*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- OLIVEIRA, Rafael Soares de. Democracia e ação ecumênica para o futuro que queremos. *Rio+20 ao pós-2015: uma ponte entre futuros*. Rio de Janeiro: KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço, 2014. p. 10-29.
- RORTY, Richard. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SILVA, Rogério Mosimann da. *Sempre o bem dos pobres: o pastor Oscar Romero, o teólogo Jon Sobrino e o povo salvadorenho*. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012.
- SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero*. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 2007.
- _____. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Loyola. 1990.
- _____. *El principio misericordia*. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 1999a.
- _____. Los mártires jesuánicos en el tercer mundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 16, n. 48, p. 237-255, 1999b.
- SOUZA, Daniel Santos. *Cristologia na encruzilhada: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino*. São Paulo: Reflexão, 2013.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994

Site consultado

<<http://www.arqmariana.com.br/oscar-romero-martir-e-profeta/>>. Acesso em: 13 jan. 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

AS TRANSFORMAÇÕES DO ACONSELHAMENTO PASTORAL ATÉ HOJE¹

The transformations in the area of pastoral counseling until today

Christoph Schneider-Harpprecht²

Resumo: O objetivo deste artigo é dar uma visão geral de transformações importantes na área de aconselhamento pastoral. São colocados os argumentos em favor de um conceito aberto e contextualizado de aconselhamento. Mencionam-se aspectos centrais dos fundamentos bíblicos. Eles identificam o aconselhamento pastoral como modo da comunicação do evangelho. As transformações do aconselhamento são analisadas sob a perspectiva da teologia a partir de modelos dogmáticos de compreensão da dimensão divina e da humana na comunicação. Essa perspectiva permite identificar tradições teológicas e práticas de aconselhamento que transformaram o aconselhamento pastoral e têm efeitos até hoje. Permite também uma visão geral dos modelos de pensamento e da diversidade dos contextos e da prática.

Palavras-chave: Aconselhamento pastoral. Fundamentação bíblica. Transformações do aconselhamento. Modelos de aconselhamento. Contexto.

Abstract: The objective of this article is to give an overview of the important transformations in the area of Pastoral Counseling. It argues in favor of an open and contextualized concept of Pastoral Counseling. Remembers central aspects of the biblical foundation of Pastoral Counseling. They identify Pastoral Counseling as a form to communicate the Gospel. The transformations of Pastoral Counseling are analyzed in a theological perspective based on dogmatic models of understanding the divine and the human dimension of communication. That perspective permits to identify theological traditions and forms of practice that transformed Pastoral Counseling and show effects until today. It permits also a general view of the models of thinking and the diversity of contexts and practice.

Keywords: Pastoral Counseling. Biblical Foundation. Transformations of the Pastoral Counseling. Counseling Models. Context.

¹ O artigo foi recebido em 10 de outubro de 2016 e aprovado em 10 de novembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor, professor na Evangelisch-theologische Fakultät da Ruprecht-Karls-Universität, em Heidelberg, Alemanha. Contato: christoph.schneider-harpprecht@ekiba.de

Introdução

O convite para participar do III Congresso da Faculdades EST como palestrante foi uma grande honra. Ofereceu-me a possibilidade de retornar para a EST após 18 anos. Tive o privilégio de trabalhar como professor de Teologia Prática nessa instituição entre 1991 e 1998. O meu interesse não foi somente matar saudades, mas entrar em contato com teólogos e teólogas da EST de hoje e conhecer as questões e os modelos de pensamento que hoje estão na pauta.

A minha tarefa é interpretar as transformações do aconselhamento pastoral até hoje. No contexto do tema do congresso, destaca-se o significado do aconselhamento pastoral da Reforma para a teoria e prática atual do aconselhamento pastoral. No entanto, outros movimentos históricos de transformação teológica influenciaram e influenciam o aconselhamento pastoral atual. Em primeiro lugar, são as bases bíblicas, importantes para grande parte dos modelos atuais. A referência do aconselhamento pastoral às raízes bíblicas esclarece o caráter teológico e espiritual da teoria e prática do aconselhamento pastoral. Além da referência bíblica e reformatória, lembro a prática poimênica dos pais do deserto na igreja antiga, da teologia medieval da confissão, da teologia dos exercícios de Inácio de Loyola, do enfoque poimênico do pietismo no acompanhamento dos crentes no processo de santificação ou crescimento da fé. Lembro também da contribuição do humanismo e do século de esclarecimento com enfoque na orientação educacional e moral para uma arte de viver no cotidiano conforme as regras da razão e da religião. Lembro a transformação do aconselhamento pastoral pela descoberta da psicologia nos séculos 19 e 20. É impossível descrever e apreciar todas essas transformações em uma palestra. O que interessa mais é verificar quais são as transformações históricas relevantes para os modelos de aconselhamento pastoral hoje e qual é a recepção. Nesse sentido, após uma breve reflexão sobre a questão “O que é aconselhamento pastoral” e após uma reflexão sobre as raízes bíblicas, quero destacar quatro modelos teológicos de aconselhamento pastoral atual e analisar uma ou duas concepções representativas para cada modelo, destacando a relação com a tradição e transformação histórica. Espero assim abrir a visão para a variedade de concepções e, ao mesmo tempo, mostrar as perguntas teológicas e os elementos-chave para a construção de teorias do aconselhamento pastoral.

O que é aconselhamento pastoral?

O que é aconselhamento pastoral? Não existe uma definição geral aceita. As propostas vão de “orientação da palavra de Deus para o indivíduo” ou “disciplina eclesial” (Eduard Thurneysen) ou “psicoterapia no contexto da igreja” (Dietrich Stollberg) até “ajuda cristã para a condução da vida” (Christoph Schneider-Harpprecht). As definições destacam a dimensão teológica, sociológica ou psicológica. Mostra-se que aconselhamento pastoral é uma prática multidimensional. A compreensão daquilo que é aconselhamento pastoral difere de acordo com o contexto cultural, social, histórico e eclesial. Quero mostrar isso num exemplo:

Nas igrejas evangélicas da Alemanha e em outros contextos europeus prevalece uma orientação individualista, na América Latina e em igrejas do Sul do planeta bem como na Igreja Católica estão incluídas a dimensão coletiva e a comunitária. Um motivo para o individualismo na compreensão de aconselhamento pastoral na Alemanha é a proteção do sigilo pela lei federal. Por isso o “Seelsorgegeheimnisgesetz” da EKD³ (lei de proteção do sigilo pastoral no aconselhamento pastoral da Igreja Evangélica da Alemanha) define aconselhamento pastoral como relação com o indivíduo motivada pela fé cristã e realizada na consciência da presença de Deus (“aus dem christlichen Glauben motivierte und im Bewusstsein der Gegenwart Gottes vollzogene Zuwendung. Sie gilt dem einzelnen Menschen, der Rat, Beistand und Trost in Glaubens- und Lebensfragen in Anspruch nimmt, unabhängig von dessen Religions- und Konfessionszugehörigkeit”)⁴. O método central é o diálogo. Esse individualismo é baseado no pensamento jurídico importante na sociedade alemã, mas tem raízes na tradição da confissão individual medieval e no posicionamento central da consciência individual na relação com Deus no protestantismo desde a teologia da Reforma. A partir da Teologia Prática de Friedrich Schleiermacher no início do século 19, tornou-se o paradigma dominante de aconselhamento pastoral evangélico. A questão é como essa compreensão pode contribuir para uma cultura religiosa mais coletiva como na América Latina? Na compreensão católica diferencia-se desde o “*liber pastoralis*” do papa Gregório I do ano 590 entre a “*cura animarum*” e a “*cura pastoralis*”. Essa é o serviço pastoral do bispo e do pastor que se refere ao cuidado da paróquia e do indivíduo, incluindo o culto, os sacramentos, atividades comunitárias bem como a confissão individual. A “*cura animarum*” pode ser realizada por leigos batizados na ordem do bispo. Na América Latina, a partir da teologia da libertação, desenvolveram-se as diferentes pastorais, como a Pastoral da Terra etc. Essas atividades coletivas do povo de Deus em última instância acontecem sob a responsabilidade do bispo e do sacerdote. Pode-se perguntar: Quem é o sujeito do aconselhamento pastoral católico? No protestantismo reformado na linha de Zwinglio e Calvino também existe um traço coletivo de aconselhamento. O objetivo do serviço poimênico do pastor e dos presbíteros é cuidar que a vida de comunidade seja conforme a pregação do evangelho e as leis da igreja. A responsabilidade pelo aconselhamento pastoral é de cada membro da igreja, homem e mulher, baseado no sacerdócio de todos os crentes. Pode-se perguntar como o cuidado comunitário pode ser tornado plausível e realizado frente a um estilo pós-moderno de vida individualista. É preciso desenvolver concepções de aconselhamento pastoral contextuais que refletem a dimensão individual e coletiva. Com a diferenciação tradicional entre “*cura animarum generalis*” e “*specialis*”, comum na teologia protestante e católica, oferece-se a possibilidade de integrar as duas dimensões. A “*cura animarum generalis*” descreve aconselhamento pastoral em termos de

³ EKD. *Kirchengesetz zum Schutz des Seelsorgegeheimnisses* (Seelsorgegeheimnisgesetz (SeelGG). vom 28. Oktober 2009. p. 352. Disponível em: <www.kirchenrecht-ekd.de/pdf/12484.pdf>.

⁴ EKD, 2009, Paragraph 1, Absatz 1.

todas as atividades da igreja para o cuidado das pessoas; a “cura animarum specialis” refere-se ao cuidado realizado na relação individual.⁵

Com Christoph Morgenthaler podemos dizer que todas as definições cristãs de aconselhamento pastoral mostram: “Aconselhamento pastoral é ajuda interpessoal fundada, interpretada e formada pela fé cristã de maneira qualificada”⁶. A compreensão do aconselhamento pastoral bem como a compreensão de conceitos como Deus, religião ou espiritualidade é construída no discurso da sociedade e se transforma dentro desse discurso.⁷ Nos padrões de sociedades multiculturais e religiosas o discurso sobre o aconselhamento pastoral cristão é confrontado com outras formas e conceitos de aconselhamento religioso e espiritual. O discurso cristão deve-se relacionar e posicionar num discurso multirreligioso. Ele pode levar a novas construções e conceitos de aconselhamento pastoral.

Observa-se também a crescente diversidade dos contextos do aconselhamento pastoral. Em escolas evangélicas ou católicas desenvolvem-se conceitos diferentes do que no contexto do aeroporto, no aconselhamento de emergência, no contexto da polícia ou militar. A dimensão do gênero bem como o envelhecimento da população em muitas sociedades transformam o conceito de aconselhamento. O trabalho com traumatizados mostra-se como novo foco por causa do aumento de violência provocada por pobreza, guerras, fuga e expulsão. Significa que os conceitos e as concepções de aconselhamento pastoral estão em fluxo e sempre de novo precisam ser construídos conforme as necessidades contextuais.

Aspectos bíblicos do aconselhamento pastoral

A Bíblia, Antigo e Novo Testamentos, é o texto básico do aconselhamento pastoral teologicamente refletido. A teóloga católica alemã Dóris Nauer descreveu, em 2001, as concepções de aconselhamento pastoral presentes naquela época. Ela identificou 30 tipos de concepções e as organizou em três grandes tipos de teorias dependendo do uso e da relevância da teologia: teorias dominadas pela perspectiva teológico-bíblica, teorias com domínio teológico-psicológico, teorias com domínio teológico-sociológico. Em todas as teorias prevalece a teologia, quer dizer que também as concepções terapêuticas e sistêmicas referem-se a um “contexto bíblico de compreensão”⁸.

Os princípios protestantes do “sola scriptura” e “solo verbo” relacionam todas as atividades da igreja ao evangelho de Jesus Cristo conforme o testemunho bíblico. O aconselhamento pastoral é uma forma de “comunicação do evangelho bíblico”, ao lado da pregação, dos sacramentos e da diaconia. Com Jürgen Ziemer podemos

⁵ NAUER, Doris. *Seelsorge*. Sorge um die Seele. 3. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2014. p. 85s.

⁶ MORGENTHALER, Christoph. *Seelsorge*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 27.

⁷ MORGENTHALER, 2009, p. 28.

⁸ NAUER, Doris. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001; cf. MEYER-BLANK, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In: ENGEMANN, Wilfried (Ed.). *Handbuch der Seelsorge*. 3. ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016. p. 42.

diferenciar três possibilidades de relacionar Bíblia e aconselhamento pastoral. É o aconselhamento da Bíblia, quer dizer o testemunho bíblico de que Deus é um Deus poimênico, que guia o povo de Israel (Êx 20.21), que manifestou seu amor para todos os seres humanos em Jesus Cristo (Jo 3.16). A poimênica de Deus é o início e o ponto final da teoria evangélica de aconselhamento pastoral. Diferente é o aconselhamento com a Bíblia. Ela serve como meio de comunicação. Textos como os salmos, o livro de Jó, palavras dos profetas e dos quatro evangelhos, parábolas de Jesus e outros servem como recurso na comunicação poimênica. A Bíblia oferece apoio para articular a fé cristã no aconselhamento.⁹ O aconselhamento na Bíblia refere-se à dimensão histórica pesquisando traços de comunicação poimênica na Bíblia. Nos livros da Sabedoria documentam-se conselhos que servem para a condução de vida. Os Provérbios muitas vezes se dirigem do pai ao filho. Aconselhamento acontece em estruturas patriarcais. Muitos salmos articulam aflições individuais por doenças, conflitos, inimigos, a morte iminente. Expressam lamentações, bem como a alegria e o júbilo pela salvação da vida. No fundo dos textos dos salmos percebem-se práticas litúrgicas de transformação por meio de sacrifícios ou palavras significativas, por exemplo, um oráculo curandeiro do sacerdote. Nos livros dos profetas encontramos uma prática diretiva e confrontativa de comunicação pública com os representantes do povo e do governo. Uma leitura feminista, sensibilizada pelo significado de traumas coletivos e individuais, é oferecida na interpretação de certos livros proféticos, por exemplo Ezequiel, como tentativa de trabalhar o trauma do povo exilado.¹⁰

Sempre de novo tenta-se apresentar Jesus como modelo arquetípico de aconselhamento.¹¹ É muito difícil dizer até que ponto podemos nos aproximar do Jesus histórico. Ele aparece como carismático que desafia as autoridades e interpreta a tradição livremente. Confiando que o reino de Deus virá cedo, ele transforma os valores na sua comunicação. Amor ao próximo e ao inimigo, perdão incondicional, a estimação e valorização dos pequenos e fracos, penitência e a mudança radical de vida ao ponto de romper com a família e com o passado são alguns aspectos da revolução dos valores por Jesus. As parábolas e as histórias de cura mostram uma prática de ouvir as aflições das pessoas. As parábolas oferecem orientação em situações típicas de injustiça, perda, separação e abrem a nova perspectiva do reino de Deus. As histórias de cura mostram uma prática de ouvir, perceber a situação, aceitar a pessoa, desafiá-la e motivá-la para assumir responsabilidade e agir. Isso mostra aspectos básicos da comunicação do evangelho, mas não é suficiente como modelo que se pode imitar. Cada geração é desafiada a desenvolver modelos contextualizados de comunicação do evangelho no aconselhamento em diálogo com a Bíblia.

Os textos do Novo Testamento parcialmente podem ser lidos como documentos de um relacionamento poimênico. O termo poimênico central de Paulo é “paraklesis” com o significado duplo “consolação” e “admoestação” (Rm 12.1s; 2Co 1.3ss). O

⁹ ZIEMER, Jürgen. *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. p. 41s.

¹⁰ Cf. POSER, Ruth. *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. Leiden; Boston, 2012.

¹¹ Cf. ZIEMER, 2000, p. 45s.

fundamento é a misericórdia de Deus que realiza a reconciliação do mundo com ele através da encarnação do seu filho Jesus Cristo, sua morte e ressurreição. O aconselhamento recorre à participação existencial dos crentes no novo ser do Cristo ressuscitado. A consolação consiste na partilha do sofrimento de Cristo e a admoestação confia na presença do espírito de Cristo, que possibilita conduzir a vida conforme a lei do amor a Deus e ao próximo. O texto de Tiago documenta como a orientação da prática do cuidado mútuo pela misericórdia de Deus realizava-se na visita dos presbíteros aos doentes, na oração com os doentes e na confissão mútua dos pecados. A perspectiva era a cura (Tg 5.13-18).

A transformação da tradição em modelos atuais de aconselhamento pastoral

A partir das origens bíblicas, desenvolveram-se ao longo da história da igreja práticas de aconselhamento pastoral e concepções que refletiram as mesmas. Quero agora analisar alguns modelos atuais de aconselhamento pastoral e colocar o foco na observação das transformações da tradição e nas inovações. Dentro da descrição de cada modelo, quero destacar o modo de recepção de elementos da tradição, que, por sua parte, também são resultados de transformações históricas.

Cada concepção atual de aconselhamento pastoral deve responder a algumas perguntas básicas: Qual é a imagem do ser humano? Como se entende a alma e a relação entre corpo e alma? Qual é a imagem orientadora de Deus? Como se entende a relação entre Deus e o ser humano? Qual é a relação entre aconselhamento pastoral e a igreja? Qual é o método de aconselhamento? Qual é a relação entre aconselhamento pastoral e as outras ciências como a psicologia e a sociologia e as ciências da cultura?

A perspectiva orientadora da descrição dos modelos será a perspectiva teológica. Sigo aqui uma proposta de Michael Meyer-Blank¹² de utilizar modelos dogmáticos tradicionais para verificar as categorias teológicas relevantes para as concepções. Nesse sentido, podem-se diferenciar cinco modelos:

- modelo da teologia da encarnação
- modelo cristológico
- modelo carismático
- modelo espiritual
- modelo trinitário

Descrevo agora representantes exemplares desses modelos.

¹² MEYER-BLANK, 2016, p. 42.

Modelo da teologia da encarnação

Uma transformação muito importante na teologia prática desde os anos 1960 foi a volta empírica. No aconselhamento pastoral era a abertura para as ciências humanas, a psicologia, a psicoterapia, a sociologia e as ciências culturais. O desafio era a integração da reflexão teológica com o discurso das ciências humanas. Uma concepção exemplar de grande influência também no Brasil foi a de Howard Clinebell.¹³ Ele exigia uma formação terapêutica de pastores e pastoras para que as igrejas servissem para a cura. O objetivo primeiro do aconselhamento pastoral segundo Clinebell é aperfeiçoar a capacidade da pessoa de comunicar-se para capacitá-la a realizar as necessidades básicas humanas¹⁴, que são a necessidade de dar e receber amor numa relação estável, a necessidade de viver de forma responsável, de conseguir liberdade interna, de encontrar sentido na vida e de ter um relacionamento de amor e confiança com Deus.¹⁵ O meio do aconselhamento para conseguir isso é o relacionamento autêntico. A tarefa da igreja é aumentar o amor a Deus e ao próximo.¹⁶ “O segredo clandestino de cada processo de aconselhamento é: pecado e salvação (i.e. reconciliação), culpa e perdão, juízo e graça, morte espiritual e renascimento”. O aconselhamento é um serviço da diaconia. Ele comunica o evangelho por meio da relação incondicional do amor. Apenas quem experimenta essa relação de amor num encontro existencial pode ser alcançado e liberado pela graça. “Uma relação de ajuda é um lugar onde essa graça é encarnada.”¹⁷ “Uma verdadeira relação de aconselhamento pode ser um modo da presença de Deus, um efeito do corpo de Cristo: encarnação do amor de Deus no serviço à pessoa sofredora.”¹⁸ Essa argumentação encontra-se de forma similar também na “Seelsorge” de Michael Klessmann de 2008.¹⁹ Klessmann fala de uma encarnação do evangelho. Isso significa que o conselheiro ou a conselheira no seu relacionamento continua a encarnação, torna-se Cristo para a outra pessoa. A promessa de Jesus em Mt 18.20 “Onde dois ou três estão reunidos em meu nome, estarei no meio deles” é a base de uma teologia da presença de Cristo na relação interpessoal. A presença refere-se ao nome de Cristo. No Evangelho de Mateus, o nome de Cristo indica a pessoa e a tradição de Jesus como força escatológica efetiva pela qual o Jesus terrestre e ressuscitado é presente como Senhor, que cura, ajuda e julga.²⁰ O modelo da encarnação localiza a presença escatológica de Cristo na relação de aconselhamento. Isso cria uma expectativa ideal em relação à pessoa do conselheiro ou da conselheira. Ele ou ela torna-se representante de Cristo para o outro. As tradições teológicas me-

¹³ CLINEBELL, Howard. *Modelle Beratender Seelsorge*. München: Kaiser-Grünwald, 1971.

¹⁴ CLINEBELL, 1971, p. 17.

¹⁵ CLINEBELL, 1971, p. 15s.

¹⁶ CLINEBELL, 1971, p. 29.

¹⁷ CLINEBELL, 1971, p. 31.

¹⁸ CLINEBELL, 1971, p. 31.

¹⁹ KLESSMANN, Michael. *Seelsorge*. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Neukirchen-Vluyn, 2008.

²⁰ MEYER-BLANK, 2016, p. 28.

dievais da “*imitatio Christi*” baseadas na identificação do ser do cristão com o ser de Jesus Cristo no batismo apoiam isso. Isso vale também pelo conceito luterano da vida cristã como processo de conformação com Cristo no processo de *mortificatio* e *vivificatio*, de sofrer, morrer com o Cristo crucificado e viver com o Cristo ressuscitado. Assim o conselheiro torna-se Cristo na relação com o outro. É óbvio que esse modelo corre o risco de idealizar e sobrecarregar a pessoa e de criar desapontamento quando não corresponde às expectativas.

Modelo cristológico

Esse modelo diferencia e organiza as diferentes dimensões em correspondência com a doutrina cristológica das duas naturezas conforme a fórmula cristológica do Concílio de Calcedônia de 451 d.C. Constata que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. São duas naturezas puras, não mescladas, não separadas, a divina e a humana, em uma pessoa. A humanidade participa da divindade e vice-versa. Assim a justiça divina vale também para a humanidade. A teologia da justificação de Lutero recorria a essa figura argumentativa. Lutero destacava a troca feliz entre Cristo e o pecador, em que Cristo assume o pecado e doa gratuitamente a sua justiça e vida eterna para o ser humano, transformando a identidade dele pela graça divina. A relação entre o divino e o humano é uma relação da transformação da natureza humana pelo divino através da participação do pecador no ser de Cristo individualmente realizada pela fé.

Como princípio de construção da teoria de aconselhamento pastoral encontramos esse modelo, por exemplo, na concepção do protagonista da psicologia pastoral na Alemanha, Dietrich Stollberg. Ele diferencia o próprio generalizado e o próprio específico de aconselhamento pastoral, um argumento atual até hoje e reafirmado na terceira edição do manual de poimênica em 2013.²¹ O próprio generalizado é a comunicação. Aconselhamento é um fenômeno humano. Comunicação é a forma de existir do ser humano. Aconselhamento pastoral é uma forma de ajuda humana por meios psicológicos.²² Essa é a parte da natureza humana. O próprio específico do aconselhamento é definido pelo contexto da igreja e da fé cristã. “Cristãos praticam aconselhamento porque acreditam num Deus poimênico.”²³ “Nosso Deus cumpre a necessidade humana de aconselhamento e nosso Deus tem a capacidade humana de relacionar-se por meio de ajuda, consolação, assistência e advocacia de uma maneira divina, perfeita.”²⁴ A realidade divina e a realidade humana relacionam-se dialeticamente de tal forma que a realidade humana é criticada e transformada. “A graça aperfeiçoa a natureza, a salvação completa a criação questionando-a radicalmente.”²⁵ Isso possi-

²¹ BURBACH, Christiane. Zum Proprium der Seelsorge. In: ENGEMANN, Wilfried (Hg.). *Handbuch der Seelsorge*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016. p. 23ss.

²² STOLLBERG, Dietrich. *Wahrnehmen und Annehmen*. Seelsorge in Theorie und Praxis. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978. p. 20-23.

²³ STOLLBERG, 1978, p. 30.

²⁴ STOLLBERG, 1978, p. 30.

²⁵ STOLLBERG, 1978, p. 33.

bilita o desenvolvimento de uma psicologia pastoral que pesquisa a comunicação humana e estabelece o treinamento terapêutico e clínico de conselheiros e conselheiras. Possibilita o uso crítico de teorias psicológicas, da psicanálise e de outros conceitos para entender as profundezas da comunicação. Possibilita ao mesmo tempo também a comunicação do evangelho no processo de aconselhamento por narrativas, símbolos e ritos religiosos. A perspectiva da psicologia e psicoterapia, por sua crítica, pode liberar a fé da pessoa e encorajá-la, e a perspectiva crítica teológica pode limitar o domínio da psicologia e introduzir a dimensão da fé cristã, do relacionamento com Cristo.

Ao lado do aconselhamento pastoral na perspectiva da psicologia pastoral desenvolveu-se, nos últimos anos, um novo ramo da prática de direção espiritual. O desejo de cultivar a espiritualidade individual levou a uma redescoberta da sabedoria dos pais do deserto, que na igreja antiga ensinavam o caminho cristão na busca espiritual de sentido na vida. Levou também a uma nova conjuntura de exercícios espirituais e uma redescoberta dos exercícios de Inácio de Loyola. Na direção espiritual mesclam-se aconselhamento pastoral e exercícios sistemáticos espirituais. Enquanto o foco no aconselhamento pastoral é a necessidade específica de uma pessoa, a direção espiritual vem da experiência da falta de sentido que deixa pessoas procurar o caminho em direção a Deus. Estabelecem-se relações de longo prazo entre o guia espiritual e a pessoa guiada. Essas devem ser mais psicologicamente refletidas. No entanto, encontra-se uma reflexão diferenciada teológica do processo de acompanhamento. Redescobre-se o cuidado da alma. O discurso antigo sobre o cuidado da alma imortal ganha novo interesse. A poimênica da igreja antiga integrava o evangelho nas categorias do pensamento grego. Assumia a ideia platônica da mente (*nous*) ou da alma imortal do platonismo e do caminho de purificação da alma pelo caminho espiritual da contemplação de Deus do neoplatonismo. Enquanto a maioria das teorias do aconselhamento pastoral defende uma concepção integral e holística do ser humano, na direção espiritual também se podem encontrar reflexões com traços de um dualismo de corpo e alma. Isso também tem a ver com a influência crescente da psicologia transpessoal, que busca a transcendência universal da alma. No entanto, a suspeita de tendências neoplatônicas não pode se generalizar.

Apresento um modelo de direção espiritual que segue conseqüentemente o modelo cristológico de aconselhamento e se orienta no pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer nas cartas da prisão. A teóloga suíça Claudia Kohli-Reichenbach mostra que a direção espiritual responde à fragilidade das narrativas na pós-modernidade e quer, no supermercado de narrativas religiosas, oferecer uma concepção de direção espiritual que ajuda na escolha. Ela argumenta conseqüentemente em favor de um modelo que convida as pessoas por um caminho de sucessão a Cristo que ajuda a encontrar a diversidade e a profundidade da narrativa cristã.²⁶ Seguindo Bonhoeffer, ela coloca o foco na cruz de Jesus como lugar que define a realidade de Deus e do ser humano. A existência em conformidade com Cristo é marcada pela cruz como segredo

²⁶ KOHLI-REICHENBACH, Claudia. *Gleichgestaltet dem Bild Christi*. Kritische Untersuchungen Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs. Berlin; Boston: de Gruyter, 2011. p. 116.

da realidade de Deus. Suas marcas são fragmentariedade, a visão universal, a tensão entre atividade e passividade, a prontidão para sofrer e para aceitar a felicidade terrestre, viver no provisório.²⁷ Para Bonhoeffer, fé é “Dasein für andere”, viver para outros. O ser de Jesus é viver para outros. Isso transforma o conceito de transcendência. A experiência de transcendência é o ser para outros. Kohli-Reichenbach desenvolve uma mistagogia da direção espiritual. O foco está num caminho para um encontro aprofundado com Deus, orientação integral da vida por Cristo no serviço para os outros. Assim busca-se a possibilidade de conectar com a pluralidade religiosa, a multidimensionalidade e fragmentariedade da existência humana.²⁸

O modelo cristológico de interpretar a comunicação do evangelho no aconselhamento pastoral permite diferenciar claramente entre a dimensão humana e a divina de comunicação e possibilita assumir as ciências humanas e desenvolver a psicologia pastoral. O objetivo de capacitar os conselheiros e as conselheiras para comunicar de forma psicologicamente refletida inclui a reflexão crítica dos discursos religiosos e da religiosidade. Permite e apoia ao mesmo tempo o desenvolvimento da fé própria e autêntica. Pressupõe a presença da realidade de Cristo como base e limite da comunicação e da vida. Na concepção da direção espiritual pode-se observar como o modelo radical cristológico da sucessão de Cristo corre o risco de ser idealizado e aumenta o ideal do eu e do supereu de uma forma não equilibrada. É frutífero se os discursos críticos psicológicos, sociológicos e filosóficos questionam as posições religiosas e vice-versa. O modelo cristológico de comunicação permite isso. No entanto, negligencia-se a dimensão do Espírito Santo, que abre a possibilidade de entender a vida cristã como um processo de transformação criativo no sentido da santificação em relação ao Deus criador e Cristo redentor. Há uma vida cristã além da penitência e do sofrimento, uma vida de alegria por causa da existência física, da natureza, da sexualidade, das relações familiares e de amizade, a dimensão da profissão. A vida cristã inclui também o desenvolvimento mental e espiritual, a abertura para novas experiências da fé.

Modelo carismático

No movimento carismático e pentecostal desenvolveu-se uma prática de aconselhamento pneumático. Pressupõe que “Deus mesmo age e intervém no processo de aconselhamento”²⁹. Pressupostos do aconselhamento pneumático são que o conselheiro ou a conselheira receberam o Espírito Santo e que Deus mesmo se faz presente pelo seu Espírito. Por isso a invocação do Espírito Santo por louvor e adoração é importante para abrir o espaço para o Espírito.³⁰ O aconselhamento pneumático não enfoca o relacionamento como as outras concepções de aconselhamento, mas aborda o agir imediato e direto do Espírito Santo. O agente no aconselhamento é Deus mesmo.

²⁷ KOHLI-REICHENBACH, 2011, p. 201.

²⁸ KOHLI-REICHENBACH, 2011, p. 313-315.

²⁹ ZIMMERLING, Peter. *Charismatische Bewegungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. p. 204.

³⁰ ZIMMERLING, 2009, p. 205.

Isso leva a práticas espontâneas e relacionadas com a situação de aconselhamento em grupos e congressos. O aconselhamento pode acontecer em público e pessoas revelam aspectos do seu íntimo em público. Nessas formas de aconselhamento mostra-se a influência da comunicação medial.³¹ A expectativa do agir espontâneo do Espírito Santo corresponde ao método. Os participantes esperam experimentar, durante o louvor de Deus, a presença do Espírito Santo, ter visões e ouvir profetisas que ajudam o aconselhante em seus problemas, lhe dão resposta, encorajamento e orientação. Esperam também manifestações físicas do Espírito: curas, o riso no espírito ou o descanso no espírito (Ruhem im Geist). O aconselhamento carismático entende esses fenômenos como superação das concepções existentes. Aconselhamento é mais do que proclamar a palavra de Deus, mais do que consolar e admoestar recorrendo às dicas bíblicas conforme o aconselhamento bíblico evangélico, mais do que simplesmente ouvir seguindo a terapia de Carl Rogers. É o agir de Deus com pleno poder (Vollmacht). O ser humano é visto como unidade integral que o Espírito Santo pode transformar e curar. Todos os padrões de comportamento e pensamento antigos devem ser deixados para trás, e costumes novos e saudáveis serão desenvolvidos. A cura pode acontecer imediatamente. Na oração, como elemento central da cura interna, momentos biográficos relevantes, complicados ou traumáticos, podem ser recordados e superados pelo espírito. Muitos carismáticos dispensam a psicologia ou desenvolvem uma nova psicologia a partir do Espírito Santo conforme o exemplo de Cristo. Na relação com a psicologia existem posições variáveis. Há psicólogos carismáticos que buscam integrar elementos das teorias psicológicas e de métodos psicoterapêuticos com elementos bíblicos de aconselhamento, por exemplo o aconselhamento bíblico-terapêutico (Biblisches-therapeutische Seelsorge) de Michael Dieterich.³²

Na visão do aconselhamento carismático, a pessoa não é mestre na sua própria casa. Ela é ocupada e dirigida ou pelo poder do mal, o diabo, demônios, maus espíritos, ou pelo Espírito Santo. No aconselhamento acontece a libertação da pessoa do poder do mal. O exorcismo por orações e rituais é praticado. A bênção pública, a imposição das mãos e a unção são rituais importantes. O aconselhamento dá grande importância ao fortalecimento da fé através de ritos e símbolos. Quer expressar que a fé não é apenas interna, mas também externa. Destaca a relevância da comunidade, que apoia e acompanha o indivíduo no seu processo de transformação.³³

O movimento carismático e pentecostal recorre a uma longa tradição partindo de textos do Novo Testamento que eram lidos como expressão ou promessas do agir imediato do Espírito Santo. Pode-se recorrer a Joaquim de Fiore na Idade Média e ao movimento batista na época da Reforma. A doutrina central do batismo com o Espírito Santo provém do âmbito presbiteriano e metodista e do âmbito das igrejas negras na América do Norte do século 19 e do início do século 20. O Espírito é experimentado como uma força que transforma a pessoa.³⁴

³¹ ZIMMERLING, 2009, p. 211.

³² DIETERICH, Michael. *Handbuch Psychologie und Seelsorge*. 6. ed. Wuppertal: Brockhaus, 2006.

³³ ZIMMERLING, 2009, p. 202.

³⁴ ZIMMERLING, 2009, p. 43-46.

O modelo mostra inconsistências e sérios problemas argumentativos. Há um problema hermenêutico: a compreensão fundamentalista da Bíblia não corresponde à valorização de revelações atuais do Espírito Santo.³⁵ O foco no Espírito Santo predomina tanto que os aspectos da criação são negligenciados. Isso se refere à dimensão do relacionamento interpessoal, a todo o lado psicológico e psicoterapêutico do aconselhamento. Negligencia-se que os processos precisam de tempo e a transformação muitas vezes não acontece imediatamente. Também os meios de comunicação do aconselhamento são limitados. A fixação na oração pelo Espírito como instrumento central poimênico delimita a metodologia do aconselhamento. Corre o risco de entender o agir do Espírito como resultado da oração dos verdadeiros crentes e não como presente gratuito. Em termos teológicos, a fixação na terceira pessoa da Trindade perde a relação com a primeira e a segunda pessoa da Trindade.

Modelo espiritual

O modelo de *Spiritual Care* responde à transformação pelo pluralismo cultural e religioso em sociedades pós-modernas. Nos Estados Unidos, na Inglaterra e na Holanda, *Spiritual Care* tornou-se a concepção dominante de aconselhamento pastoral no sistema de saúde. Ganha influência também no Brasil. Traugott Roser introduziu a concepção na Alemanha através do seu livro sobre *Spiritual Care* no aconselhamento hospitalar.³⁶ Ele quer desenvolver a espiritualidade como parte integral da medicina moderna. *Spiritual Care* contribui com os aspectos espirituais para a ética da medicina e acompanha os pacientes espiritualmente na sua doença. Métodos como o “Spiritual Assessment”, através de questionários e entrevistas e intervenções espirituais adaptadas ao paciente, servem para melhorar a situação do paciente. Espiritualidade para Roser é a arte de perceber e a arte de refletir. Refere-se ao conceito de espiritualidade no movimento de *Palliative Care* (cuidados paliativos). Um documento de consenso define espiritualidade como “o aspecto do ser humano que se refere ao modo em que indivíduos experimentam o relacionamento com o momento presente, consigo mesmos, os outros, a natureza e o significativo ou o sagrado”³⁷. É uma definição aberta para formas religiosas e não religiosas de espiritualidade.

A raiz do discurso atual religioso sobre espiritualidade é o misticismo católico francês do século 17 do padre Jean Marie Guyon e do arcebispo Fenélon, que foi assumido pelo metodista John Fletcher e que levou as ideias de uma mística evangélica para a Inglaterra e os Estados Unidos. O conceito de espiritualidade é baseado na tradição da teologia natural. Pressupõe que cada pessoa como criação de Deus pode referir-se à transcendência. Não é idêntico com a fé e é aberto para uma interpretação inter-religiosa. Roser não segue o argumento da teologia da criação, mas refere-se

³⁵ ZIMMERLING, 2009, p. 169.

³⁶ ROSER, Traugott. *Spiritual Care*. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhaus-seelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

³⁷ PENG-KELLER, Simon. Spiritualität als Theologische Herausforderung. Eine Ortsbestimmung. In: *Theologische Literaturzeitung*, 140, 2015. p. 455.

à teologia do Espírito Santo nos textos de Paulo e João. O Espírito que cria *empowerment* e fé no sentido de força para viver. Ele usa a diferenciação tradicional de Agostinho e da ortodoxia luterana entre “fides quae creditur”, o conteúdo confessional da fé, e “fides qua creditur”, o ato da fé, a confiança. *Spiritual Care* fortalece a confiança e a fé conforme a maneira individual de viver. O aconselhamento pastoral pode contribuir com tradições e ritos cristãos. A questão central do modelo de *Spiritual Care* é se a fé como ato de espiritualidade pode ser diferenciada do conteúdo da fé. A espiritualidade como senso natural de transcendência não serve como base suficiente para uma espiritualidade cristã. É necessária uma teologia do Espírito Santo, que como espírito do Deus triúno é o fundamento da espiritualidade humana, pois inclui todos os seres humanos no relacionamento de amor do Deus triúno.

No entanto, encontramos hoje uma grande diversidade de concepções de espiritualidade religiosa, muitas vezes misturas de diferentes fontes religiosas e filosóficas, mas também adaptações da espiritualidade do budismo, sufismo islâmico, misticismo judeu, xamanismo de povos indígenas e aborígenes. No Brasil, experimentamos a influência das religiões afro-brasileiras e do espiritismo. Uma desvalorização ou repressão dessas tentativas de busca religiosa não é adequada. A fé cristã não pode proclamar o amor de Deus e continuar com a repressão e violência contra outras religiões. Tem que dialogar e argumentar contra erros e o abuso da religião. Para o diálogo com as diferentes posições de espiritualidade, deve-se avaliar se a mística não é uma base de experiência religiosa comum de diferentes religiões e espiritualidades e se ela consegue dar voz e linguagem para a presença divina e transcendente nas relações humanas. A mística cristã como expressão plena da experiência religiosa cristã pode ser fundada na teologia da Trindade, que inclui o ser humano no relacionamento de amor entre as três pessoas da Trindade.

Modelo trinitário

A redescoberta da teologia da Trindade no século 20 levou à tentativa de interpretar o campo do aconselhamento pastoral e especialmente os processos de comunicação do evangelho entre Deus e as pessoas bem como a comunicação interpessoal a partir da Trindade. O teólogo metodista Holger Eschmann desenvolveu, alguns anos atrás, a doutrina da Trindade como teoria-padrão para o aconselhamento pastoral.³⁸ Ele parte da ideia de que “todas as afirmações sobre o ser humano e o mundo podem ser relacionadas com a identidade trinitária e com a essência de Deus”³⁹. Se o ser humano foi criado como “imagem de Deus” (Gn 1.26) e se a doutrina da Trindade enfoca que Deus revelou-se no mundo e não quer ser sem o mundo, que ele criou e reconciliou, podem-se formular correspondências entre o Deus triúno e o ser humano

³⁸ ESCHMANN, Holger. *Theologie der Seelsorge*. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsanstalt, 2000.

³⁹ ESCHMANN, 2000, p. 38.

e formular objetivos para o campo de aconselhamento pastoral. Eschmann destaca quatro aspectos importantes:

1. A doutrina da Trindade pode esclarecer a “essência do aconselhamento pastoral” e oferecer um argumento “que relaciona Deus e o ser humano, o agir de Deus e da pessoa humana sem identificá-los”⁴⁰. Ela leva a uma antropologia da correspondência. O destino do ser humano é viver em correspondência com o ser de Deus. Conforme o amor é realizado na permeação mútua das três pessoas da Trindade, os cristãos são chamados para viver como criaturas físicas, sendo irmãos e irmãs de Cristo, buscar e experimentar perdão, consolação e reconciliação com Deus e o próximo, viver a fé, a esperança e o amor no Espírito Santo. A compreensão teológica da comunicação no aconselhamento pastoral na base da Trindade permite diferenciar e relacionar o agir de Deus e do ser humano na comunicação. Deus pode utilizar a comunicação fragmentária e imperfeita do ser humano para comunicar o seu amor. O ser humano não é responsável pela comunicação de Deus, mas é chamado para correspondê-la por seu agir refletido no serviço de amor ao próximo.

2. A Trindade ajuda a sistematizar e valorizar o grande número de concepções diferentes de aconselhamento pastoral no século 20 conforme sua afinidade à dimensão do Deus criador, ao Deus reconciliador e ao Deus redentor.⁴¹

3. Ela oferece um modelo argumentativo para o diálogo com a sociedade pós-moderna. Frente ao pluralismo e à identidade fragmentada, desenvolve uma “fórmula básica de identidade cristã” que relaciona unidade e pluralidade, a relação com o mundo, com as pessoas e com a transcendência. Possibilita aceitar a fragmentariedade da vida humana e abre um horizonte amplo de esperança e expectativas de transformação da vida e da sociedade.

4. Ela dá impulsos para o agir no aconselhamento pastoral mesmo. Numa perspectiva trinitária, o esquema metodológico da teologia da libertação ver-julgar-agir pode ser considerado como método básico do aconselhamento pastoral: “O ver inclui a percepção ampla e a análise do parceiro de conversa, de sua problemática, de seu contexto e da própria situação do conselheiro ou da conselheira. O julgar acontece como reflexão e avaliação das percepções na base de conhecimentos teológicos e das ciências humanas. O agir corresponde a essa avaliação para ser adequado, competente e efetivo”⁴².

O modelo trinitário de aconselhamento pastoral consegue conectar os motivos centrais da poimênica da Reforma, a consolação e o perdão com o método da teologia da libertação. Consolação para a consciência aflita era o foco do aconselhamento de Lutero. O Catecismo de Heidelberg de 1563 explica consolação como o cerne da existência cristã: Qual é o teu único consolo na vida e na morte? “Que pertenço com corpo e alma, na vida e na morte não a mim mesmo, mas ao meu salvador fiel Jesus Cristo.”

⁴⁰ ESCHMANN, 2000, p. 39.

⁴¹ ESCHMANN, 2000, p. 39.

⁴² ESCHMANN, 2000, p. 255.

Parece que o modelo trinitário de compreender a comunicação do evangelho no aconselhamento pastoral é o mais adequado e equilibrado, pois consegue diferenciar e relacionar o agir divino e o agir humano na comunicação. Consegue estabelecer uma relação entre as dimensões psicológicas, sociais e culturais da comunicação humana com a dimensão da transcendência, a comunicação do amor de Deus. Consegue integrar a herança poimênica da Reforma com as descobertas da teologia da libertação.

Referências

- BURBACH, Christiane. Zum Proprium der Seelsorge. In: ENGEMANN, Wilfried (Hg.). *Handbuch der Seelsorge*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- CLINEBELL, Howard. *Modelle Beratender Seelsorge*. München: Kaiser-Grünewald, 1971.
- DIETERICH, Michael. *Handbuch Psychologie und Seelsorge*. 6. ed. Wuppertal: Brockhaus, 2006.
- EKD. *Kirchengesetz zum Schutz des Seelsorgegeheimnisses* (Seelsorgegeheimnisgesetz (SeelGG)). vom 28. Oktober 2009. p. 352. Disponível em: <www.kirchenrecht-ekd.de/pdf/12484.pdf>.
- ESCHMANN, Holger. *Theologie der Seelsorge*. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsanstalt, 2000.
- KLESSMANN, Michael. *Seelsorge*. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Neukirchen-Vluyn, 2008.
- KOHLI-REICHENBACH, Claudia. *Gleichgestaltet dem Bild Christi*. Kritische Untersuchungen Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs. Berlin; Boston: de Gruyter, 2011.
- MEYER-BLANK, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In: ENGEMANN, Wilfried (Ed.). *Handbuch der Seelsorge*. 3. ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- MORGENTHALER, Christoph. *Seelsorge*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- NAUER, Doris. *Seelsorge*. Sorge um die Seele. 3. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- _____. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- PENG-KELLER, Simon. Spiritualität als Theologische Herausforderung. Eine Ortsbestimmung. In: *Theologische Literaturzeitung*, 140, 2015.
- POSER, Ruth. *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. Leiden; Boston, 2012.
- ROSER, Traugott. *Spiritual Care*. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- STOLLBERG, Dietrich. *Wahrnehmen und Annehmen*. Seelsorge in Theorie und Praxis. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978.
- ZIEMER, Jürgen. *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- ZIMMERLING, Peter. *Charismatische Bewegungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A TEOLOGIA E O SOFRIMENTO NO CONTEXTO PÓS-MODERNO: PISTAS PARA O ACONSELHAMENTO PASTORAL¹

*Theology and suffering in the post-modern context:
Some clues to pastoral counseling*

Aíla Luzia Pinheiro de Andrade²

Resumo: O problema do sofrimento humano representou um grande desafio para o pensamento bíblico. No Antigo Testamento, foi o movimento sapiencial que, de modo privilegiado, debruçou-se sobre essa questão. No Novo Testamento, os seguidores de Cristo trataram de enfrentar teologicamente o problema da cruz e do martírio. Na atualidade, a prática do aconselhamento pastoral tem como desafio ajudar pessoas a encontrarem um sentido para viver e para continuar crendo, mesmo quando a vida parece não ter qualquer sentido e a dúvida se sobrepõe à fé. Neste artigo, partindo dos dados bíblicos e da teologia prática, sugerimos algumas pistas para o aconselhamento pastoral a pessoas em sofrimento inevitável.

Palavras-chave: Aconselhamento. Sofrimento. Jó. Filipenses. *Kénosis*.

Abstract: Human suffering has been a great challenge to the biblical thinking. In the Old Testament, the Sapiential movement, in a privileged way, has faced that question. In the New Testament, the followers of Christ theologically explained the problem of the cross and martyrdom. Currently, the practice of pastoral counseling is challenged to help people to find a sense to live and continue to believe, even when life seems to have no sense and the doubt overlaps the faith. In this article, based on the biblical data and on the practical theology, we suggest some clues to pastoral counseling to people in inevitable suffering.

Keywords: Pastoral counseling. Suffering. Book of Job. Epistle of Philippians. Kenosis.

A pós-modernidade tem se caracterizado pela efemeridade e fugacidade das experiências existenciais. No entanto, muitas pessoas vivenciam experiências duradouras de sofrimentos inevitáveis e de vazio de sentido na vida. Cresce

¹ O artigo foi recebido em 31 de agosto de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em teologia bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil. Contato: aylanj@gmail.com

assustadoramente o número de casais que têm seus filhos jovens mortos pela ação da violência, do uso do álcool e das drogas ou de uma doença incurável. Isso significa que, apesar dos avanços das ciências e do progresso atingidos pela sociedade, o ser humano pós-moderno não deixou de experimentar os mais diversos tipos de sofrimento, ao contrário, novas formas de sofrimento estão sendo vivenciadas em nossa época, para as quais as ciências não encontram soluções.

A era das novas tecnologias e dos avanços científicos em todas as áreas do conhecimento enfrenta o dilema paradoxal do empobrecimento das relações, da experiência do vazio existencial, da busca pelo suicídio e, ao mesmo tempo, de uma volta ao sagrado desvinculado das instituições religiosas. Cada vez mais as pessoas se fecham e se isolam em relações virtuais nas redes sociais. Com maior frequência, são absorvidas pelas múltiplas possibilidades de respostas rápidas.

A ideologia pós-moderna tenta mascarar todas as experiências existenciais como fugazes e efêmeras, no entanto o problema do sofrimento humano não é vivenciado como emoção passageira e superficial. Diante dos desafios impostos pelo processo da globalização cultural e da velocidade tecnológica do mundo virtual, o problema do sofrimento inevitável é uma demanda que exige uma atitude de clareza e de discernimento, válida para as pessoas de todos os segmentos culturais e religiosos da sociedade atual.

Cabe àqueles que exercem o pastoreio nas igrejas ou às pessoas que tenham alguma função de aconselhar grupos, indivíduos ou famílias a difícil tarefa de mostrar para quem vivencia um sofrimento inevitável que, mesmo não sendo possível encontrar uma solução para suas dores, a vida e a fé merecem uma chance, pois, apesar de tudo, ainda há um sentido que transcende a experiência humana em sua totalidade. Tem aumentado o número de pessoas que buscam as igrejas para um aconselhamento pastoral. Isso significa um movimento na contramão do que ocorreu no início do século XX, quando as pessoas passaram a recorrer às clínicas em busca de terapias para conseguir uma solução para seus sofrimentos, culpas e frustrações. Apesar de se reconhecer o valor das terapias psicológicas, a teologia prática admite que uma assistência pastoral deva ser providenciada, no âmbito das igrejas, às vítimas de tragédias existenciais, que se destine, principalmente, a ajudar pessoas portadoras de sofrimento inevitável a suportar suas mazelas. Essa assistência pastoral, entretanto, não implica uma espécie de rivalidade entre as funções de pastor/a e de terapeuta. O aconselhamento pastoral, por sua função específica, pode, em determinados casos e em condições bem precisas, ser ajudado, mas nunca substituído por formas de análise ou de ajuda psicológica.

O aconselhamento pastoral tem como função específica auxiliar as pessoas na intensificação de suas relações com Deus. Quando o aconselhamento pastoral visa ajudar a pessoa que sofre, trata-se de levá-la a descobrir que, mesmo quando todo o sofrimento, todas as lutas, todos os problemas parecem não ter qualquer sentido,

ainda assim há um sentido perante o qual até mesmo a mais absurda tragédia humana se torna compreensível.³

A teologia entra nesse cenário como reflexão dos fundamentos e do exercício do aconselhamento pastoral, no contexto enigmático da pós-modernidade, acreditando que o sentido último da vida humana se encontra na relação que o “Eu” estabelece com o “Tu” (Deus). Tal relação, em última instância, possibilita que o aconselhamento pastoral apresente a “vida plena” (Jo 10.10)⁴ apesar de todo sofrimento. Vida que, acima de tudo, somente é plena quando é cheia de sentido, apesar de todo sofrimento.

Portanto a teologia só poderá oferecer uma reflexão consistente para a prática do aconselhamento pastoral se estiver voltada para os fundamentos de si mesma, a saber, de uma leitura acurada das sagradas Escrituras, onde se mostra, de modo privilegiado, a relação entre Deus e o ser humano. E se quiser fazer sentido para os sofredores de hoje, a reflexão teológica deve ter, igualmente, um olhar atento direcionado ao contexto atual.

Recorrendo ao movimento sapiencial do Antigo Testamento

O conjunto dos livros que sistematizam a sabedoria de Israel constantemente se detém nas questões da vida prática, as quais poderiam desviar a humanidade do “temor do Senhor”, ou seja, da reverência a Deus, fundamento de toda a sabedoria no sentido bíblico (Pv 1.7; 9.10; Sl 111.10). Dentre essas questões, o livro de Jó enfoca o sofrimento não de forma abstrata, e sim dentro do horizonte das situações-limite do ser humano. O autor bíblico, em vez de fazer especulações sobre o sofrimento em geral, o considera a partir de um exemplo bem significativo, o sofredor Jó, figura da dor do gênero humano. Jó é um homem que renuncia a pôr sua confiança nos bens terrenos, que confessa sua própria miséria (Jó 1.21); sofre inocentemente a incompreensão dos amigos e da esposa (Jó 2.9), mas segue sempre à espera do Senhor, apesar do sofrimento.

O atual modo de compreender o sofrimento pode ser avaliado e corrigido por uma leitura atenta do livro de Jó. No início do livro, apresenta-se-nos um homem justo com o qual acontecem os diversos tipos de eventos que, conforme aquela época, podiam trazer sofrimentos para as pessoas (1.13-19; 2.7-10). Após um breve relato em forma de crônica nos dois primeiros capítulos, o livro alterna para uma longa parte poética (3.1-42.6), na qual os *amigos de Jó* se pronunciam a respeito do sofrimento do protagonista. Os *amigos*, em três ciclos de discursos, pronunciam suas considerações teológicas sobre o sofrimento de Jó, fundamentando seus discursos em um esquema teológico ao qual pretendem submeter até mesmo Deus. A teologia dos *amigos de Jó* parte de um princípio hermenêutico regido pela bipolaridade justiça-bênção e

³ Cf. FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*: um psicólogo no campo de concentração. 25. ed. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 161.

⁴ *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. Doravante será citado apenas o livro bíblico com o capítulo e o versículo.

injustiça-castigo. Isso se constitui como uma chave de leitura bem limitada a respeito da realidade e tem por fundamento uma visão mecanicista da vida e da relação entre Deus e o ser humano. Supõe-se que as ações humanas desencadeariam uma reação de Deus para a felicidade ou para a infelicidade. O futuro do ser humano dependeria da submissão a essa ordem da qual nem Deus poderia fugir.⁵ Esse tipo de cosmovisão não deixa espaço para as liberdades nem humana nem divina.

O protagonista Jó dá voz a todo sofredor e põe em xeque a forma como *seus amigos* entendem o sofrimento, pois a teologia deles não dá conta dos diversos aspectos da realidade nem cede lugar à gratuidade de Deus. Os discursos do personagem Jó têm por objetivo questionar os pressupostos das escolas sapienciais daquela época com relação à questão do sofrimento humano.⁶ Os versículos finais do livro de Jó (42.10-16) são considerados um acréscimo⁷ por boa parte dos biblistas e destoam visivelmente do texto poético. É extremamente grosseira para a experiência da paternidade e da maternidade a linguagem materialista segundo a qual o nascimento de um número dobrado de filhos pagaria com juros a falta dos filhos que morreram, como se a perda de um filho fosse apenas um prejuízo, como perder camelos e rebanhos.

O autor bíblico não tem como propósito nos dar a causa ou a resposta para o sofrimento, pois seu livro termina com o protagonista humildemente admitindo seu pouco conhecimento sobre Deus e que a experiência pessoal foi mais importante para seu amadurecimento na fé que a obtenção das respostas que ele exigia (Jó 42.3-5).

A atualidade do livro de Jó está, principalmente, em nos orientar em algumas questões: Qual deve ser o papel de quem ministra o aconselhamento pastoral a quem está vivenciando sofrimento intenso e inevitável e quando a fatalidade parece se impor sobre a fé? Como se deve falar sobre o Deus da vida para quem tem uma doença incurável e para os pais que perderam crianças ou jovens vítimas dessas enfermidades ou da violência ou das drogas?

Aprendendo com o Novo Testamento

O Antigo Testamento mostra-nos a diferença da religião de Israel em relação às demais experiências religiosas nas civilizações circunvizinhas. Essa diferença consiste primeiramente em saber que Deus toma a iniciativa, vem ao encontro do ser humano. O Novo Testamento mostra quão profundamente o Deus de Israel ama o ser humano a ponto de estar disposto até mesmo que seu Filho sofra a morte de cruz para que a humanidade possa ter a vida em plenitude (cf. Jo 10.10).

A morte de Jesus na cruz foi o grande desafio teológico para os escritores do Novo Testamento. Paulo e os evangelistas tiveram que elaborar uma teologia capaz

⁵ Cf. ROSSI, Luiz A. Solano. *A falsa religião e a amizade enganadora: o livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005.

⁶ Cf. PIXLEY, J. Jó ou o diálogo sobre a razão teológica. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 40, p. 333-343, 1984.

⁷ Cf. GUTIERREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 23.

de mostrar como o messias glorioso, esperado pelos judeus, pode sofrer uma morte na cruz sem que houvesse contradição com as Escrituras que declaravam ser isso uma maldição (Dt 21.23). A teologia paulina encontrou no verbo grego *kenóo* (Fl 2.7), que significa “privar-se de poder” ou “abdicar do que possui”, “esvaziar”⁸, uma definição da totalidade da vida de Jesus. O Filho de Deus renunciou aos privilégios da condição divina ao entrar nas esferas da história e da criação, assumindo todas as limitações desses âmbitos, até as últimas consequências, inclusive a morte terrível na cruz.

O hino cristológico de Fl 2.6-11, conhecido como hino da *Kénosis*, descreve a vida de Jesus, a qual se identifica como uma vida descentrada de si, como um modo de ser a serviço do outro e em obediência total à vontade de Deus. Cristo esvaziou-se; sendo de condição divina, renunciou aos privilégios dessa condição e assumiu uma existência humana como servo, morrendo na cruz. Por isso Deus o exaltou acima de tudo e todos para que ele reine sobre todas as realidades.

Jesus viveu a vida humana, esvaziando-se, renunciando totalmente a qualquer interesse pessoal. A *kénosis* não é um aspecto pontual, uma etapa passageira na vida de Jesus, que se identifica apenas com sua paixão e morte. Ao contrário, a *kénosis* é um modo de ser, é algo que afeta a totalidade da existência de Jesus.

Após a ressurreição, o *kenótico* nos foi revelado como exaltado. Portanto não podemos separar o *kenótico* do ressuscitado. Com a ressurreição, revela-se uma condição divina que a condição humana de servo não deixava transparecer. Sendo a *kénosis* não apenas um aspecto, mas a totalidade da vida de Jesus, ela se torna o paradigma para a práxis cristã e o critério para a reflexão teológica. Os cristãos devem ter o mesmo modo de viver do Cristo (Fl 2.5), pois a eles foi dada a graça de sofrer com Cristo, de carregar a cruz e de ser associados ao ressuscitado em sua glória.

Por causa da comunhão indissolúvel entre Jesus e o Pai é que a *kénosis* diz algo a respeito de Deus em si mesmo como amor, como descentramento de si em direção ao outro. A *kénosis* revela a verdadeira intimidade do ser de Deus, uma comunidade de amor.⁹ A *kénosis* de Jesus torna acessível o mistério antes escondido em Deus. Assim, por meio da vida *kenótica* de Jesus se revela que o esvaziamento tem suas raízes no Pai que se doa ao Filho e no Filho que se entrega sem reservas nas mãos do Pai. A *kénosis* não é apenas uma maneira de ser humano, mas a maneira de ser de Deus.¹⁰ Dessa forma, o conceito de Deus torna-se inseparável da realidade *kenótica*, o que significa um duro golpe na maioria de nossas concepções religiosas.

A *kénosis* realiza um caminho inverso ao do primeiro Adão, o qual tentou usurpar os privilégios divinos, exaltando a si mesmo na ambição de ser igual a Deus. Cristo, ao contrário de Adão, não se apegou aos privilégios de sua divindade, que lhe pertencia por natureza e direito, mas renunciou a esses para redimir o ser humano do

⁸ Cf. LATTKE, Michael. Κενώω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 2005. Tomo I, c. 2.295-2.297.

⁹ Cf. XAVIER, Donizete J. *A teologia da Santíssima Trindade: a kénosis das Pessoas Divinas como manifestação do Amor e da Misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece, 2005. p. 90.

¹⁰ Cf. OSORIO HERRERA, Bayron L. *Kénosis y Donación: la Kénosis como atributo divino*. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 41, n. 96, p. 347-376, 2014.

pecado. O esvaziamento de Cristo encontra sua expressão máxima na humilhação da crucificação. Mas é justamente a condição de crucificado que lhe dá o direito de triunfar sobre a morte. E com a ascensão Cristo torna-se o cabeça de tudo que existe e seu nome é exaltado em poder, perante o qual todo joelho se dobra e toda língua confessa seu senhorio (Fl 2.10). Em sua ascensão Cristo eleva a dignidade humana ao mais alto nível (Ef 1.3). A exaltação do Cristo é a resposta do Pai a todas as vítimas, a todos os mártires, a todo sofrimento e lágrima derramada. A morte, o pecado e a dor não têm a última palavra na vida humana. A última palavra é de Deus, que dignifica a humanidade através de Cristo.¹¹

Relendo a patrística

Durante séculos a teologia deu muito enfoque à *apatheia* de Deus. Embora Clemente de Alexandria e Gregório de Nissa tenham se dedicado a esse tema, a patrística não teve a intenção de negar a compaixão divina pelo sofrimento humano.¹² Quando a patrística mencionava a *apatheia* de Deus, aqueles teólogos dos primórdios do cristianismo estavam empenhados em confrontar o antropomorfismo das mitologias pagãs e implantar, na mentalidade cristã em vigor, que Deus não passa da potência ao ato, ou seja, que em Deus não há progresso, desenvolvimento. Entretanto, essa imutabilidade de Deus não significa que ele seja indiferente aos sofrimentos humanos.

Em seu comentário ao Salmo 54 (da versão latina, equivalente ao Salmo 55 da edição hebraica), Santo Agostinho afirma que a “sã reação do sofrimento está mais próxima da imortalidade do que o embotamento de um sujeito insensível”¹³. A piedade cristã descarta a ideia de uma divindade indiferente às vicissitudes de sua criatura. A compaixão, que é uma perfeição das mais nobres no ser humano, deve existir em Deus. A compaixão não é uma falha de poder, nada impede que a compaixão possa coexistir com a bem-aventurança eterna.

À compaixão de Deus, que equivaleria à kénosis amorosa da Trindade, a patrística enfatiza a deificação (*theosis*) do ser humano, afirmando, com Santo Atanásio de Alexandria no tratado sobre a Encarnação do Verbo (54,3), que o Verbo de Deus se fez carne para que o homem seja feito Deus.¹⁴ A verdadeira humanização, portanto, atinge seu cume na deificação da pessoa, no seu acesso à Trindade. A *theosis*, ou seja, a participação na divindade (2Pe 1.4), é a verdadeira e suprema humanização. Cristo

¹¹ Cf. SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 16.

¹² Cf. WARE, Kallistos. *Apatheia*. In: WAKEFIELD, Gordon S. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983. p. 18-19. *Apatheia* significa “não sofrimento”, isto é, Deus não sofre como uma criatura. *Apatheia* é oposto de *pathos* (sofrimento imposto, comum às criaturas sensíveis: seres humanos e animais). O “sofrimento” em Deus não é do mesmo tipo daquele que afeta a criatura, que é o padecimento (*pathos*), mas o sofrimento próprio de quem ama, que é o compadecer (*sympatheo*).

¹³ AUGUSTINE, Saint. *Expositions of the Psalms 51-72*. Part III / 17. Translation and notes by Maria Boulding, OSB. New York: New City Press, 2001. p. 60.

¹⁴ Cf. ADEN, Ross. Justification and Divinization. *Dialog: a Journal of Theology*, St. Paul (Minnesota), v. 32, p. 102-107, 1993.

ressuscitado é o humano pleno. Viver a vida de Cristo é viver a sublime vocação da humanidade, sentido da existência humana, esperança em todo sofrimento.

Criado à imagem e à semelhança de Deus, o ser humano é convidado à comunhão com a vida divina como única possibilidade de saciar plenamente suas aspirações mais profundas, que nada mais são do que a sede de Deus. Quanto mais profundamente Jesus Cristo desceu em sua participação na miséria humana, tanto mais alto o ser humano se eleva na participação em sua vida divina.¹⁵ A deificação não atinge plenamente seu fruto senão na visão do Deus trinitário que comporta a bem-aventurança na comunhão dos santos. A deificação, portanto, nunca será uma conquista humana. É graça de Deus, somos filhos no Filho.

Pistas pastorais e considerações finais

A leitura do texto de Jó chama-nos à consciência, em primeiro lugar, que o núcleo da teologia está fora dela mesma, de seus manuais e de seus sistemas. Seu centro não pode ser outro senão o anúncio de Jesus Cristo e o projeto de Deus para a salvação da humanidade. Aprendemos com o livro de Jó que não se deve acusar o sofredor de ser responsável pelo que lhe acontece como castigo por algum pecado que cometeu ou, como geralmente se faz na atualidade, acusá-lo de não ter fé suficiente para obter a bênção.

Quando o aconselhamento pastoral se resume a convencer o sofredor que suas angústias são consequências do pecado, da culpa ou da falta de fé, significa que o conselheiro está mais preocupado em fazer apologia de uma suposta doutrina cristã que em solidarizar-se com o sofredor. O mistério do sofrimento, um dos aspectos mais impressionantes da realidade, deve ser considerado na prática do aconselhamento pastoral sem a preocupação de se oferecer uma resposta ao sofredor, mas antes de tudo como exercício de solidariedade por parte de quem aconselha. O aconselhamento deverá envolver oração pelo sofredor para que se mantenha fiel a Deus naquele momento difícil; sem acusações, e sim com palavras de consolo que brotem da compaixão e não de resposta abstratas preestabelecidas. Devemos aprender com o livro de Jó que o papel de quem aconselha não é explicar o sofrimento ou dar-lhe uma solução, mas favorecer uma experiência com o amor de um Deus rico em compaixão.

O aconselhamento pastoral deve favorecer uma anamnese para que a pessoa que está sofrendo traga à memória a ação divina em diversas situações de sua vida, para que no momento da crise existencial se possam encontrar, na recordação do passado, os momentos de graça e de conversão que lhe deem forças para continuar sendo fiel. O sofrimento também é perpassado pela graça, pois Deus mesmo é solidário com as vítimas, já que Cristo vivenciou concretamente essa realidade, como tão bem nos apresenta o hino da *kénosis* na Carta aos Filipenses.

¹⁵ TOLLEFSEN, Torstein Theodor. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 191.

O livro de Jó mostra-nos que a teologia prática é o eco do grito do sofredor. A teologia prática deve-se preocupar com o aconselhamento pastoral para que ele não seja um discurso abstrato, mas solidariedade, compadecimento, inserção. Porque as situações drásticas da vida, o silêncio reverente ao mistério de Deus são mais loquazes que muitas palavras e fazem muito mais sentido na vida de um sofredor.¹⁶

Na atualidade, apesar de a ideologia da pós-modernidade nos iludir sobre a brevidade dos sentimentos e sobre a fugacidade das experiências existenciais, há um número inexprimível de sofredores, que à maneira de Jó anseiam por uma resposta para suas dores e por um sentido que preencha seu vazio existencial. Essa situação questiona a prática do aconselhamento pastoral baseada na valorização de dons e de fenômenos extraordinários, arraigada na desvalorização do compromisso e no anúncio de um Deus que privilegia ricos, poderosos, iluminados, eruditos e abençoados.¹⁷ Questiona um aconselhamento pastoral que supervaloriza mediadores e mediações como *correntes, campanhas e promessas* com as quais se espera alcançar o favor divino, semelhante aos mitos das antigas civilizações.

No início do livro de Jó, a sabedoria (representada pelos amigos) senta-se no chão, ao lado do sofredor e o contempla. Esse gesto é um convite para que a teologia prática se engaje realmente numa práxis verdadeiramente cristã e abandone o seu pedestal de saber, solidarizando-se com o sofredor. Quando a dor for consequência da injustiça, a teologia será profecia, instrumento do Reino e de vida plena. Mas nem sempre é possível conhecer as causas do sofrimento, pois este mundo é mercado pelo mistério da iniquidade. A teologia não terá como sua principal preocupação dar uma explicação para o sofrimento, para a dor e para o mal que atinge as pessoas, como também o livro de Jó não traz essa resposta. A reflexão teológica estará, antes de tudo, empenhada em motivar aqueles que ministram o aconselhamento pastoral para que sejam ministros da misericórdia em favor dos crucificados deste mundo, que os ajudem a readquirir a esperança e a se manter fiéis mesmo em situações de sofrimento, encontrando na *kénosis* divina e na *theosis* humana o sentido que transcende a existência.

O aconselhamento pastoral será um convite para que todo sofredor saia da órbita de seus problemas, descentralize de suas angústias e faça aquela abertura *kenótica* que possibilita o encontro com o Deus compassivo revelado no mistério de Cristo. Portanto a teologia de hoje, ao focar mais a compaixão de Deus do que a *apatheia* divina, preocupa-se mais com o ser humano e menos com os manuais de dogmática. A teologia prática necessita exercer mais o *intellectus amoris* e o *intellectus misericordiae*¹⁸ do que dar explicações sobre as causas ontológicas do mal e do sofrimento.

¹⁶ Cf. RAHNER, Karl. *L'Homme à l'écoute du verbe: fondements d'une philosophie de la religion*. Paris: Mame, 1968. p. 69-89 e 131-149.

¹⁷ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. In: ASSMANN, H. et. al. *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una iglesia nueva*. México: CRT; Zalapa, 1978. p. 49-82.

¹⁸ Cf. SOBRINO, Jon. ¿Cómo hacer teología? La teología como intellectus amoris. *Sal Terrae*, Santander, v. 910, p. 397-441, 1989.

Uma teologia que não está do lado dos sofredores é forjada artificialmente, é um artefato, um ídolo que não nos leva a Deus. É semelhante à teologia *dos amigos* de Jó, que no final do livro necessitaram retratar-se porque não falaram corretamente sobre Deus (Jó 42.7-9).

Nem Deus nem a vida humana com suas limitações devem se adequar ao discurso teológico, ao contrário, a reflexão teológica é que deve surgir das alegrias e das esperanças, das tristezas e das angústias do ser humano de hoje, pois essas 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” (*Gaudium et spes*, 1)¹⁹.

Um aconselhamento pastoral embasado numa teologia desse quilate proporcionará ao sofredor que busca ajuda no aconselhamento uma verdadeira experiência de Deus. A teologia será não unicamente uma palavra para o clamor do sofredor, mas, antes, o **eco** do grito angustiado de quem vive uma situação fronteira da vida. Isso exige do teólogo e de quem ministra o aconselhamento uma conversão contínua e sempre inacabada.

Referências

- ADEN, Ross. Justification and Divinization. *Dialog: a Journal of Theology*, St. Paul (Minnesota), v. 32, p. 102-107, 1993.
- AUGUSTINE, Saint. *Expositions of the Psalms 51-72*. Part III / 17. Translation and notes by Maria Boulding, OSB. New York: New City Press, 2001.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. Tomo I.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica. In: ASSMANN, H. et. al. *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una iglesia nueva*. México: CRT; Zalapa, 1978. p. 49-82.
- FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 25. ed. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- OSORIO HERRERA, Bayron L. Kénosis y Donación: la Kénosis como atributo divino. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 41, n. 96, p. 347-376, 2014.
- PIXLEY, J. Jó ou o diálogo sobre a razão teológica. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 40, p. 333-343, 1984.
- RAHNER, Karl. *L'Homme à l'écoute du verbe: fondements d'une philosophie de la religion*. Paris: Mame, 1968.
- ROSSI, Luiz A. Solano. *A falsa religião e a amizade enganadora: o livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005.
- SOBRINO, Jon. ¿Cómo hacer teología? La teología como intellectus amoris. *Sal Terrae*, Santander, v. 910, p. 397-441, 1989.

¹⁹ *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TOLLEFSEN, Torstein Theodor. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press, 2008.

XAVIER, Donizete J. *A teologia da Santíssima Trindade: a kénosis das Pessoas Divinas como manifestação do Amor e da Misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece, 2005.

WAKEFIELD, Gordon S. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A ESCOLA CONFSSIONAL DE EXCELÊNCIA PODE SER ESPAÇOTEMPO DE PASTORAL?¹

Can the confessional school par excellence be a timespace for ministry?

Fernando Degrandis²
Laude Erandi Brandenburg³

Resumo: O presente artigo apresenta o debate da escola em pastoral aliada à educação de excelência, promovendo aproximações e identificando os desafios de ambas coexistirem. Se, por um lado, a sobrevivência das escolas confessionais privadas está na garantia de uma excelência acadêmica da sua comunidade educativa, por outro, segue diante do desafio de concretizar uma “escola em pastoral” para consolidar a missão dos seus fundadores, que vão ao encontro da missão de fé que fundamenta seu Projeto Político-Pedagógico. O conceito de escola em pastoral supera a tradicional noção de proselitismo. Nessa nova perspectiva de pensar uma comunidade educativa confessional cristã, o olhar está vinculado aos valores que permeiam seu currículo e as relações mais cotidianas. Para além desse olhar da missão fundacional da escola confessional, há de se considerar a realidade global como um todo: a complexidade e a dinamicidade do mundo contemporâneo. A discussão da contextualização e da educação com sentido pode ser embasada no debate de um ensino e uma aprendizagem por competências. É possível para a escola confessional católica fazer o olhar integral para o ser humano, propor-se a educar para além do academicismo, contemplando valores pessoais e sociais, bem como vislumbrar um projeto de vida da pessoa discente? Uma possibilidade para concretizar a escola em pastoral é considerar as macro-competências no currículo, como propõe o Projeto Educativo e as Matrizes Curriculares do Brasil Marista. Nas macrocompetências, o currículo aborda um olhar acadêmico, mas também ético-estético, político e tecnológico do processo de ensino e de aprendizagem, oferecendo um olhar integral para a educação.

Palavras-chave: Escola em pastoral. Macrocompetências. Excelência integral.

¹ O artigo foi recebido em 17 de maio de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Parte deste trabalho foi apresentada no 5º Congresso da ANPTECRE, no ano de 2015.

² Mestre e doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Coordenador pedagógico no Colégio Marista Assunção, Porto Alegre/RS. Integrante do Grupo de Pesquisa *Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa*. Bolsista Capes. Contato: fernando.degrandis@gmail.com

³ Doutora em Teologia, docente do Programa de Pós-Graduação, área Religião e Educação da Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Líder do Grupo de Pesquisa *Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa*. Contato: laude@est.edu.br

Abstract: The present article presents the debate of the “integrated pastoral school” [escola em pastoral] allied with excellence in education promoting approximations and identifying the challenges of both coexisting. If, on the one hand, the survival of the private confessional schools is based on the guarantee of an academic excellence of its educational community, on the other hand, it continues with the challenge of making concrete an “integrated pastoral school” to consolidate the mission of its founders, which aim at fulfilling the mission of faith which founds its Pedagogical Political Project. The concept of an “integrated pastoral school” goes beyond the traditional notion of proselytism. In this new perspective of thinking a Christian confessional educational community, the view is tied to the values which permeate its curriculum and daily relations. Going beyond this view of the foundational mission of the confessional school, one must consider the global reality as a whole; the complexity and dynamicity of the contemporary world. The discussion of contextualization and of education with meaning can be based on the debate of a teaching and a learning through competencies. Is it possible for the Catholic confessional school to have a holistic view of the human being, propose to educate beyond academicism, contemplating personal and social values as well as visualize a life project for the student? One possibility of making concrete an “integrated pastoral school” is to consider the macro-competencies in the curriculum, as the Educational Project and the Curricular Matrixes of the Marist Brazil propose. Within the macro-competencies, the curriculum deals with an academic perspective but also with an ethical-esthetical, political and technological perspective of the process of teaching and learning, offering a holistic look on education.

Keywords: “Integrated Pastoral School”. Macro-competencies. Holistic excellence.

Introdução

O momento da definição sobre em qual escola matricular o filho, a filha é um dos dilemas das famílias brasileiras. A preocupação com a socialização, construção de relações éticas e saudáveis (algumas vezes denominadas também de “valores”) vem à tona. Ou, ainda, um olhar para resultados acadêmicos, como aprovações em vestibulares de universidades federais, ou mesmo o ranking do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem).

Atentas à realidade social, as famílias identificam desafios presentes na sociedade, como o respeito aos direitos individuais e coletivos, sustentabilidade sócioambiental e a necessidade da construção de políticas públicas eficazes para que todas as pessoas tenham direito à cidadania. Ao mesmo tempo, emerge a preocupação com o futuro profissional e/ou desempenho acadêmico, tendo em vista a competitividade de mercado.

Existem dois tipos de escolas, uma ocupada com a formação humana e outra com a formação acadêmica? É necessário polarizar? Uma escola de excelência humana não pode ser também de excelência acadêmica (e vice-versa)?

A escola de excelência humana não exclui que seja também de excelência acadêmica (e vale o contrário). Aliás, é perigoso pensar nesta polarização: uma formação somente voltada para o academicismo pode gerar estudantes que não saibam mensurar os impactos éticos dos avanços e se ocupem apenas com o fim, sem pensar com os

meios. Já a proposição de uma excelência exclusivamente humana torna-se um risco de gerar uma sociedade sensível, mas incapaz de progredir ou mesmo gestar-se de forma eficaz. A ideia de educação integral – com um olhar para todos os aspectos da pessoa – contempla a integração dos conceitos “acadêmico” e “humano”.

Para o desenvolvimento dessa ideia, conceitos são essenciais: escola confessional, *práxis* das macrocompetências e excelência de uma escola em pastoral.

Assim, neste texto, evidencia-se a especificidade do debate da excelência educacional para as escolas confessionais católicas. Também se pretende refletir sobre possibilidades e desafios de desenvolver uma excelência que una as dimensões humana e acadêmica. Uma proposta que relacione a missão da escola com qualidade dos serviços oferecidos.

Por meio de pesquisa bibliográfica, pretende-se trazer conceitos, bem como problematizá-los. Referencial teórico, documentos e a experiência da Rede Marista – Província do Rio Grande do Sul também farão parte deste texto.

Confessionalidade e escola em pastoral

Junqueira⁴ apresenta dois elementos que caracterizam a escola confessional católica: estar dirigida por uma autoridade eclesiástica e ser parte da missão da igreja. Os dois elementos relacionados entre si dão a perspectiva de que a escola confessional surge não para ser mais uma instituição educativa, mas um espaço com identidade e fazer pastoral.

Essas duas características as diferenciam tanto das escolas públicas quanto das demais escolas privadas não confessionais. Apesar de todas as instituições educativas em território brasileiro estarem sob influência das políticas públicas governamentais⁵, a identidade da escola pública reside na gestão e nos recursos provenientes dos poderes públicos. Já as demais instituições privadas, mesmo estando sob gestão de setores ou grupos específicos que não os governamentais, têm seus objetivos concentrados em outras conquistas, que não a realização de missão pastoral. Dessa maneira, utilizando da definição de Junqueira, pode-se afirmar que todas as escolas confessionais (não só as católicas) têm sua identidade na submissão à uma autoridade eclesiástica ou a princípios específicos e na realização de uma missão pastoral.

Apesar de vivenciar o dilema de mercado de forma intensa na contemporaneidade, no que diz respeito às preocupações com a sustentabilidade⁶, a escola confesso-

⁴ JUNQUEIRA, Sérgio R. Azevedo. *Pastoral Escolar: conquista de uma identidade*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 19.

⁵ Como ranqueamento do Enem, carga horária e dias letivos mínimos a serem cumpridos, disciplinas base no currículo etc.

⁶ Popularmente, quando se relaciona a uma empresa, o termo “sustentabilidade” refere-se aos aspectos econômicos. No Planejamento Estratégico dos Colégios e Unidades Sociais da Rede Marista de Educação, sustentabilidade possui três faces: ambiental, social e econômica. Uma não pode acontecer sem a outra. Também o eixo sustentabilidade perpassa todos os demais projetos estratégicos de todas as unidades. Esse crescimento sustentável vem a partir do negócio da Rede Marista: a área educacional. (CENTENARO, Luciano; MENTGES, Manuir José. Gestão de mudanças: pilotos para quê? In: MARQUES, Cintia Bueno

nal também se encontra diante de uma outra perspectiva: a de sua missão. Afinal, qual a função da escola confessional católica na sociedade?

Diferentemente de outros setores inseridos no contexto capitalista que precisam somente se adequar ao mercado, a escola confessional necessita promover um diálogo entre o que a sociedade apresenta como demanda e a missão fundacional da congregação (ou da igreja como um todo). Essa missão que extrapola a função de sustentabilidade fundamenta-se no diálogo com a realidade na perspectiva pastoral e pedagógica.

Os discursos acerca da qualidade da educação estão quase sempre associados ao desempenho acadêmico do corpo estudantil, tanto com relação a provas internas ou a avaliações de larga escala.

O Brasil fez uma opção pela quantidade em detrimento da qualidade, com o intuito de erradicar o analfabetismo formal, colhendo como consequência um crescente analfabetismo funcional. Assim, baixa qualificação profissional e seu impacto na produtividade do trabalho reduzem a competitividade de nosso país, levando-nos a um crescimento econômico pífio e à persistência das desigualdades sociais.⁷

Ao propor uma alternativa para resultados acadêmicos melhores, Coelho sugere uma “reinvenção” da escola: repensar a formação e remuneração docente, o currículo, a relação família-escola, a infraestrutura, a metodologia, o suporte mais aproximado das áreas da saúde para diagnosticar dificuldades discentes, ou seja, um processo escolar formal que evidencie ressignificações. Como horizonte aparece claramente um termo mercadológico: a competitividade.

Tais mudanças nos processos educativos propostos por Coelho vêm ao encontro de ter uma melhor posição em rankings. Coelho relaciona o desempenho brasileiro no Pisa (Programa Internacional de Avaliação de Alunos) com o baixo desempenho na competitividade econômica e industrial. Já o ranqueamento do Enem, popular indicativo de qualidade de escolas no Brasil, possui uma relação direta com fatores sociais, econômicos e estruturais. Abrantes⁸ cita, entre os melhores resultados, algumas regularidades, nas quais é possível identificar um perfil de excelência acadêmica de escola brasileira: todas são escolas particulares, de classe média alta, com poucos estudantes por turma e localizadas, em sua maioria, na região sudeste do Brasil.

Os dados apresentados por Abrantes reforçam a ideia de Coelho. O desempenho baixo no Pisa demonstra o que de fato o ranking do Enem reforça: não é possível ainda ter uma padronização de alto desempenho no Brasil, uma vez que não temos

et al. (Orgs.). *Vivências curriculares em tempo de mudança*. Porto Alegre: Centro Marista de Comunicação, 2016. p. 12.)

⁷ COELHO, Tom. *Um roteiro para a excelência em educação*. 2014. Disponível em: <<http://dtcom.com.br/um-roteiro-para-excelencia-na-educacao/>>. Acesso em: 10 set. 2015.

⁸ ABRANTES, Talita. *7 rankings que de fato importam das melhores escolas do Enem*. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/7-rankings-mais-realistas-do-desempenho-das-escolas-no-enem>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

políticas públicas de infraestrutura escolar e de acessos. Também, essas políticas sem um olhar integral logo demonstrariam falhas no processo.

Zenker apresenta um conceito de excelência não fechado que possibilita compreender tanto a dinâmica da vida escolar como da sociedade e das pessoas:

Estabelecer uma definição de escola de excelência apresenta-se como uma tarefa extremamente complicada, além de não haver uma concordância quanto ao que constitui a sua qualidade. No sentido mais lato, ela é atributo de um produto que pode ser melhorado. A maioria das pessoas associa a qualidade a um produto ou serviço entregue. No entanto, considerar tão somente isso seria adotar um olhar reducionista, especialmente quando se trata de educação. Devemos incluir os processos, o ambiente e as pessoas⁹.

Essa perspectiva não reducionista possibilita olhar a educação tendo em vista os sujeitos em si, a partir dos processos de ensino e de aprendizagem. Ultrapassa o conceito de escola como formadora de um padrão de pessoas que servirão para que o mercado ou “a sociedade” atinjam resultados técnicos e/ou econômicos.

Ao tratar dessa complexidade como teias de relações no espaço escolar, Lück¹⁰ indica que resultados significativos de aprendizagem são gerados quando se possui uma sintonia de diferentes âmbitos de gestão: docente na sala de aula com boa orientação e acompanhamento; coordenação pedagógica e direção da escola com informações claras e diálogo aberto com docentes; direção da rede de ensino com objetivos e princípios claros.

Todas essas questões dizem respeito a aspectos da gestão pedagógica, que consiste no processo de mobilização e articulação de pessoas e de recursos de diversas ordens para a promoção de resultados devidamente compreendidos, envolvendo metodologias ativas e participativas voltadas para a promoção da formação e aprendizagem dos alunos.¹¹

A autora não se refere ao termo “excelência”, mas a atingir bons resultados e os compreende não de forma restrita ao academicismo. Porém afirma que alcançar esses resultados nos âmbitos previstos da educação não pode ser esforço de uma única pessoa ou setor. Aliás, passa longe de iniciativas individuais isoladas, pois pressupõem processos pensados, aprofundados e gestados de forma articulada.

Nessa compreensão, ter excelência educativa depende de que proposta de educação se quer realizar e como envolvem os docentes nessa caminhada. Ou seja, a rede de ensino e a equipe gestora definem processos essenciais. Ao atingir esses processos, a escola garante sua excelência.

O “aonde se quer chegar”, ou visão da instituição, tem uma ligação direta com os valores e a missão. No caso de escolas confessionais, esses elementos estão relacionados com o fazer pedagógico e pastoral ao mesmo tempo. Assim, a rede de ensino e

⁹ ZENKER, Márcia Rosiello. *O que é uma escola de excelência?* Disponível em: <<https://www.grupoa.com.br/revista-patio/artigo/8329/o-que-e-uma-escola-de-excelencia.aspx>>. Acesso em: 17 abr. 2015.

¹⁰ LÜCK, Heloisa. *Gestão do processo de aprendizagem pelo professor*. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹¹ LÜCK, 2014, p. 22.

a equipe gestora orientam a intensidade e sobre como dinamizar tais processos, uma vez que sua inspiração pastoral faz parte da identidade institucional. Tal identidade perpassa todas as ações e processos da escola. Vai além de algo pontual. “Não há momentos de aprendizagem e momentos de educação. Tudo é formativo.”¹²

No final do século passado, muitas escolas implementaram um setor de pastoral escolar. O aprofundamento sobre a identidade, missão e atuação desse setor gerou o conceito de “escola em pastoral”. Esse debate é recorrente em meio às escolas confessionais. Contudo, ainda necessário e sempre pertinente.

Nesse conceito, todos os setores são responsáveis pelos processos que envolvem a relação entre pedagógico e pastoral. Em uma primeira visão de “escola em pastoral” se acreditou que todos tinham a responsabilidade por dinamizar momentos orantes e/ou de reflexão. O que não deixa de estar correto, mas não basta. Por essência ela precisa ir além: auxiliar na definição sobre a educação que se quer construir, redimensionar o currículo, a forma como se dão as relações, como se pensam e se efetivam os conselhos de classe, os critérios para escolha de líderes de turma, como é feita a eleição do grêmio estudantil, quais pesquisas são incentivadas nas mostras científicas ou mostras dos saberes, por exemplo. Trata-se de uma escola ressignificada em todos os sentidos e de responsabilidade de todos/as, o que passa pelos momentos de reflexão, mas vão muito além.

Em profundidade o *em pastoral* significa o modo de toda a escola ser. Diz respeito à sua identidade, à sua espiritualidade e missão. Deste modo, a escola em pastoral não pode ser reduzida a um setor dentro da escola. Se fosse assim, seria melhor falar em escola com pastoral ou em pastoral na escola.¹³

Para além do setor que subsidia e coordena ações pastorais, uma escola envolvida nesse princípio tem seu cotidiano com outra significação. A aula, as intervenções pedagógicas, os projetos, todos os processos de ensino e de aprendizagem têm outro sentido. “Escola em pastoral não diz respeito somente à imbricação entre pedagógico e pastoral, mas a um novo modo de pensar, agir e ser de toda a escola, em uma palavra, em uma nova escola.”¹⁴

A consolidação de uma escola em pastoral é identificada na escola confessional como a efetivação da excelência humana. Essa excelência implica íntima e essencialmente a acadêmica, já que ambas se alimentam mutuamente. Os valores humanos – de ética, respeito, valorização da vida em suas diferentes formas – adquirem na escola católica o viés teológico.

Se toda a ação educativa tem fundamentos antropológicos, cosmológicos e sociológicos, somente a ação educativa nas escolas confessionais integra a estes, conscientemen-

¹² UMBRASIL – UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Projeto Educativo do Brasil Marista*. Brasília, 2010. p. 67.

¹³ BALBINOT, Rodinei. *Educação e espiritualidade*. [s.l]: [s.n.], 2010. p. 59-60.

¹⁴ BALBINOT, 2010, p. 52.

te, fundamentos teológicos. Assim, temos uma semelhança e, ao mesmo tempo uma diferença entre escola laica e escola confessional. Na escola confessional evangelização e educação estão intimamente imbricadas.¹⁵

Para que essa escola que é em pastoral também consiga ser de excelência acadêmica – e assim concretizar a educação integral – apresentam-se dois desafios: o da formação e o da relação do corpo docente entre si com os setores.

A escola de excelência acadêmica é envolta em aprendizagens significativas¹⁶ e cientificamente confiáveis. Assim, áreas como teologia, antropologia, sociologia, filosofia e psicologia também subsidiam a formação do educador, da educadora para além de sua formação de área do conhecimento específica. Com essa formação, a proposição de ações ou mesmo a condução dessas estarão bem fundamentadas na dimensão humana/pastoral, possibilitando uma relação profunda com a dimensão acadêmica.

Outro fator importante sobre essa formação é a necessidade de se romper com uma visão ultrapassada de pastoral e de valores. Em uma visão antiga, pastoral era sinônimo de proselitismo/catequese e não se respeitava a diversidade de crenças nem, muitas vezes, a realidade do educando, da educanda. Estar em pastoral, ou ser uma escola em pastoral, significa vivenciar os valores propostos para e por essa instituição por todas as pessoas nos diferentes espaços. Trata-se aqui de considerar aspectos relevantes do cotidiano como a acolhida, o diálogo, a escuta, o respeito e a valorização da pessoa humana.

Sobre a relação entre docentes e setores, há ainda pouca discussão sobre como subsidiar a consolidação de uma excelência acadêmica. Na prática das escolas confessionais existe o propósito de que docentes de matemática, língua inglesa ou os setores administrativos, por exemplo, contemplem a perspectiva da escola em pastoral. Mas há um outro viés que pouco se discute: quando, por exemplo, a reflexão pastoral subsidia metodologicamente o corpo docente ou mesmo compreende as necessidades técnicas dos setores administrativos?

Se uma escola é em pastoral, ela deve partir do princípio de que todas as pessoas envolvidas são corresponsáveis por essa missão. Assim, por exemplo, se uma escola não possui sustentabilidade financeira, ela deixa de existir e, conseqüentemente, não será mais espaço de atuação pastoral. O diálogo entre educadores, educadoras (professores/as, setores administrativos e gestores/as) e a visão sistêmica da escola é fundamental. Não se propõe que as coordenações do setor de pastoral entendam de matemática, por exemplo, tanto quanto a pessoa docente, mas que compreendam a dinâmica dessa aula para poder subsidiar a docência com o viés pastoral.

¹⁵ BALBINOT, 2010, p. 55.

¹⁶ “Ocorre por meio da vinculação de novos conhecimentos aos que já fazem parte do repertório do sujeito, desenvolvendo-se uma rede de significados em permanente processo de ampliação.” UMBRASIL, 2010, p. 59. Já Macedo relaciona aprendizagem significativa com o desejo de aprender, como “necessidade, algo que ‘falta ser’” INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. *Exame Nacional do Ensino Médio (Enem): fundamentação teórico-metodológica*. Brasília, 2005. p. 24.

Nesse sentido, vale recordar a ideia de Lück: para que uma escola avance em seus resultados, é necessário que os diferentes setores, em diferentes âmbitos, tenham clareza de que educação praticam e o façam conjuntamente.

As macrocompetências

Silva e Felicetti¹⁷ resgatam a origem do trabalho por competência, relacionando-o com o mundo empresarial. Surgiu como uma demanda do mercado para depois migrar para a educação. A proposta está baseada na superação da memorização e na afirmação de habilidades em variados contextos, capazes de superar diferentes problemas.

O desenvolvimento de competências promove a articulação de saberes. Nessa dinâmica, o conhecimento não está estático, tampouco se restringe a um único componente curricular. Basta nos remetermos a qualquer ação de nosso cotidiano: para tomar decisão ou resolver um problema, por mais simples que ele seja em nossa vida prática, mobilizamos diversos saberes, de diferentes fontes que nos envolvem por inteiro. Ao pagar uma conta de telefone, por exemplo, o sistema de código de barras, a economia, a matemática e a gestão mobilizam não apenas nossa dimensão acadêmica, como também nossos aspectos políticos, sociais e tecnológicos.

O ensino por competências propõe a educação integral do educando, de forma que não haja descompartmentação das disciplinas. Mesmo que, ao trabalhar com competências, o educando mobilize conhecimentos que também serão de ordem disciplinar, o importante é que ele saiba transpor os conhecimentos de diferentes áreas utilizando-os como componentes da realidade.¹⁸

A memorização em uma dinâmica escolar voltada para o desenvolvimento acadêmico de estudantes marca um longo período na educação. Há ainda escolas e docentes que persistam nessa visão. Para romper com o academicismo e a memorização, a União Marista do Brasil propõe uma educação integral, dinâmica e que dialogue com a realidade do e da estudante.¹⁹

A União Marista do Brasil propõe o trabalho nas escolas a partir de quatro macrocompetências: acadêmica, tecnológica, ético-estética e política. Essas macrocompetências listadas nas Matrizes Curriculares do Brasil Marista²⁰ subsidiam cada um dos componentes curriculares dentro das áreas do conhecimento. Essa separação didática em quatro macrocompetências garante o olhar para o sujeito em seu todo

¹⁷ SILVA, G. B.; FELICETTI, V. L. Habilidades e competências na prática docente. In: *Educação por escrito*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 17-29, jan./ jun. 2014.

¹⁸ SILVA; FELICETTI, 2014, p. 22-23.

¹⁹ UMBRASIL, 2010, p. 43.

²⁰ UMBRASIL – UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Tessitura do currículo Marista*: matrizes curriculares da educação básica: área de linguagens, códigos e suas tecnologias. Brasília, 2014.

– educação integral – e garante o compromisso de cada docente e da Rede com os princípios do Projeto Educativo, ligados à missão do Instituto Marista.

Nos componentes curriculares, além das macrocompetências, há o desdobramento de competências dos segmentos e de conteúdos nucleares. Na escola, educadores e educadoras desdobram as habilidades e os conteúdos específicos, considerando a realidade local. Conteúdos e habilidades aqui são vistos como meios para se atingir competências dos segmentos e, em finalidade última, as macrocompetências.

Vale evidenciar ainda que uma escola que parte da realidade de cada estudante/sociedade, a problematiza e auxilia cada qual a relacionar com sua realidade/sociedade por meio da promoção do desenvolvimento das macrocompetências é uma instituição que não está ocupada apenas com resultados acadêmicos. Também é uma escola engajada com uma sociedade melhor, em todos os seus aspectos.

O Colégio Marista Assunção²¹ – Porto Alegre iniciou a implementação das Matrizes Curriculares do Brasil Marista em 2014. Atualmente, docentes realizam o planejamento trimestral por área do conhecimento, bem como dinamizam duas avaliações durante o trimestre nesse mesmo sentido. O planejamento – que depois é mensurado pelas avaliações – é dinamizado por situações-problema, considerando as macrocompetências e conteúdos a serem trabalhados, mas consideram a realidade estudantil e/ou sociedade.

As avaliações têm papel fundamental nesse processo de acompanhar e planejar o processo educativo integral. O processo de avaliação interna considera tanto testes individuais quanto “outras” situações de aprendizagem (trabalhos em grupo, pesquisa de iniciação científica, produção de vídeos, caderno de redação, apresentações orais, desafios lógicos, solução de problemas nas diferentes áreas do conhecimento...).

A avaliação interna torna-se, assim, um diagnóstico e uma ajuda para (re)dimensionar a ação pedagógica. Nesse processo, docentes aprofundam os conceitos, dialogam, planejam e avaliam em conjunto contemplando as quatro macrocompetências. Com os resultados de avaliação, revisita-se o plano de formação de educadores e educadoras, os momentos de planejamento ou, se necessário, a formação e o planejamento de docentes em específico.

Além das avaliações formais, vale destacar que a sistematização de outros dados também auxilia na visualização da educação integral, como quem – e por quais motivos – é o público atendido pelos setores de orientação educacional e coordenação de turno. Esses dados todos alinhados – das avaliações formais, avaliações externas e atendimentos dos setores – proporcionam à equipe gestora da escola a tomada de decisões mais estratégicas.

²¹ O Colégio Marista Assunção é uma das escolas-piloto na implementação das Matrizes Curriculares do Brasil Marista por meio da metodologia de sequência didática nos anos finais do ensino fundamental e no ensino médio. Os resultados mensurados até então (aprovação, aprovação por média, média dos componentes curriculares/turma, resultados de Enem, resultados de aprovação de vestibular, resultados do Sistema Marista de Avaliação e registros de indisciplina) têm sido superiores se comparados com os resultados anteriores ao de implementação das Matrizes. Vale lembrar, contudo, que são resultados recentes.

A avaliação mensura e subsidia. O planejamento e a formação impulsionam cada passo do processo. O acompanhamento sistemático de projetos e do planejamento dos docentes – e da articulação desses em áreas do conhecimento – proporciona uma coesão na ação docente conjunta. A diversificação didática – por meio da problematização e de contextos diferenciados – dinamiza a ação pedagógica. O trabalho articulado dos setores garante o olhar integral.

Qual dessas perspectivas garante a concretização da escola de excelência integral a partir das macrocompetências? Todas. Tanto de forma articulada quanto desempenhando seu papel em específico. A ação integral é, por essência, uma ação complexa e dinâmica.

Seres complexos, competentes e excelência em uma escola em pastoral

Uma escola que proporcione o desenvolvimento de competências nos diferentes âmbitos da vida humana faz ainda mais sentido em uma sociedade dinâmica e complexa como a que vivemos.

A educação e seus atores veem-se diante de um mundo ambivalente, multidimensional e de uma complexidade tal que exige dos sujeitos da escola a construção de um novo olhar para apreendê-lo e de uma nova inteligência e sensibilidade para interagir com ele e seus diversos contextos.²²

Somos seres complexos em uma sociedade complexa. Para proporcionar formação adequada aos sujeitos protagonistas em uma sociedade dinâmica, é necessário proporcionar uma educação que considere diferentes saberes, os articule e auxilie os sujeitos a se posicionar diante dos problemas.

Aquí assumimos a compreensão de pastoral que dialoga com o currículo de competências. A pastoral relaciona-se com um modo de vida comunitária, no qual o sujeito é participante da realização de uma missão.²³ O estar no mundo consciente e protagonista de uma missão exige seres competentes em sua integralidade.

Zabala e Arnau (2010) [...] salientam que a competência é o que fará com que o indivíduo resolva situações do seu cotidiano durante toda a vida. Desenvolver competências é um processo no qual, de maneira inter-relacionada, o sujeito utiliza os componentes atitudinais, conceituais e procedimentais.²⁴

A proposta a esses apelos [do XXI Capítulo Geral do Instituto Marista], na perspectiva da educação formal, implica construção de currículos articulados às demandas formativas dos sujeitos e às exigências das sociedades e aos cenários contemporâneos, assim

²² UMBRASIL, 2010, p. 26.

²³ Cf. BALBINOT, 2010, p. 49.

²⁴ SILVA; FELICETTI, 2014, p. 19.

como aos novos estatutos epistemológicos das ciências e aos desafios de materializar os princípios da educação integral, libertária e evangelizadora.²⁵

Conceitos, procedimentos e atitudes articulados com vários saberes. Uma escola que sabe sua opção de educação e a promove em diálogo com a realidade estudantil e da sociedade em geral. Desenvolvendo esse processo de ensino e de aprendizagem por competências, a escola consegue, ao mesmo tempo, promover a realização tanto de sua missão enquanto instituição, bem como oferecer a oportunidade para que cada discente seja protagonista de sua missão.

A garantia da realização da missão – a institucional e a pessoal interligadas – torna a escola com um currículo por competências também uma escola de excelência. Já que cumpre seu papel enquanto instituição, tanto da concretização de seu currículo, como na formação integral dos/as estudantes e no diálogo eficaz com a sociedade.

Considerações finais

O debate sobre a escola em pastoral não pode mais permanecer restrito à afirmação de que todos são responsáveis pela vivência e efetivação dos valores teológicos que fundamentam a escola confessional. É necessário avançar.

Uma das formas de avanço é não polarizar o debate: ou temos uma escola de excelência humana ou uma escola de excelência acadêmica. É possível e necessária uma escola de excelência integral. O currículo por competências oportuniza tanto que estudantes e docentes relacionem saberes, como se posicionem frente a problemas, considerando os diferentes aspectos da vida humana.

A experiência do Colégio Marista Assunção na proposição da Rede Marista de um trabalho a partir das macrocompetências é uma forma de concretizar a educação integral e ser coerente com a missão institucional. É uma forma estratégica e pedagógica de fazê-lo.

Assim, não só é possível que a escola de excelência acadêmica seja espaço de pastoral, como também se acredita que essas dimensões se complementam e se auxiliam mutuamente para o aprofundamento e o avanço da excelência integral.

Referências

- ABRANTES, Talita. *7 rankings que de fato importam das melhores escolas do Enem*. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/7-rankings-mais-realistas-do-desempenho-das-escolas-no-enem>>. Acesso em: 23 mar. 2016.
- BALBINOT, Rodinei. *Educação e espiritualidade*. [s.l.]: [s.n.], 2010.
- CENTENARO, Luciano; MENTGES, Manuir José. Gestão de mudanças: pilotos para quê? In: MARQUES, Cintia Bueno et al (Orgs.). *Vivências curriculares em tempo de mudança*. Porto Alegre: Centro Marista de Comunicação, 2016.

²⁵ UMBRASIL, 2014, p. 15.

- COELHO, Tom. *Um roteiro para a excelência em educação*. 2014. Disponível em: <<http://dtcom.com.br/um-roteiro-para-excelencia-na-educacao/>>. Acesso em: 10 set. 2015.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. *Exame Nacional do Ensino Médio (Enem): fundamentação teórico-metodológica*. Brasília, 2005.
- JUNQUEIRA, Sérgio R. Azevedo. *Pastoral Escolar: conquista de uma identidade*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LÜCK, Heloísa. *Gestão do processo de aprendizagem pelo professor*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MURICI, Izabela Lanna; CHAVES, Neuza. *Gestão para resultados na educação*. Nova Lima: Falconi, 2013.
- SILVA, Gabriele B.; FELICETTI, Vera L. Habilidades e competências na prática docente: perspectivas a partir de situações-problema. In: *Educação por escrito*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, jan./jun. 2014.
- UMBRASIL – UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Tessitura do currículo Marista: matrizes curriculares da educação básica: área de linguagens, códigos e suas tecnologias*. Brasília, 2014. _____ *Projeto Educativo do Brasil Marista*. Brasília, 2010.
- ZENKER, Márcia Rosiello. *O que é uma escola de excelência?* Disponível em: <<https://www.grupoa.com.br/revista-patio/artigo/8329/o-que-e-uma-escola-de-excelencia.aspx>>. Acesso em: 17 abr. 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TENSÕES E TESÕES NO MINISTÉRIO PASTORAL: UM DESAFIO À ÉTICA PROFISSIONAL¹

*Tensions and turn-ons in pastoral ministry:
a challenge to professional ethics*

Carlos Eduardo Calvani²

Resumo: Os seminários evangélicos e as faculdades de teologia no Brasil geralmente enfatizam o estudo das Escrituras, das doutrinas próprias da instituição ou métodos de crescimento e evangelização, mas pouco investem no acompanhamento da sexualidade dos seus alunos e alunas. Em geral, assumem o pressuposto do senso comum evangélico de que um/a seminarista já é uma pessoa sexualmente madura e “bem resolvida”. Não se leva em conta que a maioria dos seminaristas inicia sua formação por volta dos vinte e poucos anos ou até mesmo antes disso. Todos os anos as igrejas recebem turmas de adolescentes e jovens considerados “academicamente aptos” para o exercício do ministério pastoral. Porém a aptidão acadêmica nem sempre vem acompanhada de amadurecimento psicológico e emocional. A consequência é que muitas igrejas enfrentam problemas que envolvem assuntos de sexualidade por parte de pastores/as e tentam solucioná-los com atitudes moralistas e disciplinantes ou com “acordos silenciosos” a fim de preservar a credibilidade da instituição. O presente texto chama a atenção para a necessidade de um enfoque mais realista da sexualidade dos futuros quadros ministeriais das igrejas e sugere que as igrejas e os seminários devem se espelhar em códigos de ética profissional já existentes em outras profissões.

Palavras-chave: Teologia pastoral. Ética sexual. Sexualidade. Formação teológica.

Abstract: Evangelical seminaries and theological schools in Brazil often emphasize the study of the Scriptures, the institution’s doctrines or methods to increase growth and evangelize, but little is done in terms of caring about their students’ sexuality. Usually the institutions accept the evangelical presupposition, which assumes that the young student is already a sexually mature person and “well resolute” regarding it. They do not take into account that most seminary students begin their formation at their early twenties or even before that. Every year churches receive groups of young people con-

¹ O artigo foi recebido em 01 de abril de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil) e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS, Aracaju/SE, Brasil). Contato: cecalvani@hotmail.com

sidered “academically qualified” for the exercise of pastoral ministry. However, academic aptitude is not always accompanied by psychological and emotional maturity. The consequence is that many churches face problems concerning their pastors’ sexuality, and try to solve them with moralistic and controlling attitudes or with “silent agreements” in order to preserve the credibility of the institution. This paper reflects on the need for a more realistic focus with regard to the sexuality of future ministerial staff and suggests that churches and seminaries should take advantage of codes of professional ethics that are already available for other professions.

Keywords: Pastoral theology. Sexual ethics. Sexuality. Theological formation.

Introdução

Nos anos 1980, dois famosos televangelistas norte-americanos fizeram sucesso nas igrejas evangélicas do Brasil: Jim Baker e Jimmy Swaggart. Ambos eram pastores de grandes igrejas e mantinham programas de televisão com pregações e aconselhamento. Suas “cruzadas evangelísticas” atraíam multidões aos estádios e estimularam alguns brasileiros a adotarem estratégias espelhadas nesse sucesso. Porém, quando estavam no auge de suas carreiras, ambos se envolveram em casos extraconjugais. Por estarem frequentemente na mídia e serem conhecidos internacionalmente, as entranhas de suas vidas conjugais foram dissecadas e expostas publicamente. Hoje, pouco se ouve falar deles.

A lembrança desses dois casos é feita sem qualquer juízo de valor. Afinal, sempre é muito fácil julgar e condenar apressadamente as pessoas. Os dois televangelistas foram citados porque as notícias sobre o relacionamento que mantinham com prostitutas foram amplamente divulgadas, levando-os a pedir perdão publicamente, e um deles até o fez durante uma transmissão ao vivo. Há, porém, muitas outras situações semelhantes envolvendo pastores das mais diversas igrejas em várias cidades do Brasil. Às vezes essas situações ganham a mídia, prejudicando consideravelmente a credibilidade das igrejas envolvidas.

Essa constatação é feita para nos introduzir ao debate de um assunto que tem sido ignorado na maioria dos seminários e faculdades de teologia, ou mesmo nos órgãos que administram as instituições eclesiais (presbitérios, convenções, sínodos, concílio, conselhos diocesanos etc.). Por mais que o conhecimento de casos dessa natureza seja amplo, o tratamento dado ao tema responde a uma espécie de “acordo silencioso” – colocar panos quentes na situação, transferir ou disciplinar os envolvidos ou pressioná-los para que renunciem ao ministério. Longe de serem soluções pastorais, tais atitudes mascaram a realidade a fim de preservar as instituições. Em muitos casos o moralismo fala mais alto e os pastores são rotulados como “adúlteros” e despojados do ministério; em outras situações, se o envolvido tiver um bom relacionamento dentro da instituição, conseguirá ser transferido da comunidade local (preferencialmente para outra cidade). A instituição se preserva, mas pouca atenção se dá ao acompanhamento psicológico e espiritual dos envolvidos (o pastor transferido ou disciplinado, sua família e as demais pessoas envolvidas).

Pastores/as e seminaristas são assexuados/as – o pressuposto do “senso comum”

Nos últimos anos, a maioria das igrejas evangélicas e protestantes tradicionais do Brasil buscou reconhecimento de seus cursos de teologia junto ao Ministério de Educação e Cultura – MEC. Contudo, há ainda uma grave deficiência nos processos de formação dos quadros ministeriais de muitas igrejas. Seminários e faculdades de teologia geralmente enfatizam o estudo das Escrituras, das doutrinas próprias da instituição ou métodos de crescimento e evangelização, mas pouco investem no acompanhamento da sexualidade dos seus alunos e alunas. Em geral, assumem o pressuposto do senso comum evangélico de que um/a seminarista já é uma pessoa madura e “bem resolvida sexualmente”. Não se leva em conta que a maioria dos seminaristas inicia sua formação por volta dos vinte e poucos anos ou até mesmo antes disso. Boa parte ainda é solteira ou recém-casada, vivendo a fase de adaptação à vida conjugal e enfrentando os conhecidos problemas financeiros que acometem todos/as os/as seminaristas.

Além disso, poucos seminários consideram o fato de que, em nossos dias, vive-se o fenômeno da “adolescência tardia”. Até alguns anos atrás, a maturidade chegava cedo, porque a pessoa entrava ainda jovem no mercado de trabalho e assumia responsabilidades financeiras em casa. Atualmente, boa parte da juventude que chega aos vinte anos nunca trabalhou na vida e ainda vive com os pais. Alguns estudiosos observam que estamos vivendo uma época em que a adolescência se estende até perto dos trinta anos, quando a pessoa termina a faculdade e não mais quando termina o ensino médio, como há algumas décadas. Assim, o que vemos, na prática, é que todos os anos os seminários e as faculdades entregam turmas de adolescentes e jovens considerados “academicamente aptos” para o exercício do ministério pastoral. Porém a aptidão acadêmica nem sempre é necessariamente acompanhada pela aptidão emocional ou a maturidade para lidar com comunidades nas quais encontrarão casais idosos e de meia idade, com filhos e filhas tão jovens quanto seus pastores ou pastoras.

De fato, não é fácil falar sobre sexualidade no contexto de igrejas. Mais difícil ainda quando a sexualidade sobre a qual se fala é a dos responsáveis pela liderança espiritual de uma comunidade. A ética sexual não é muito discutida na literatura para clérigos ou em cursos de teologia, o que reforça a permanência de pressupostos e “acordos silenciosos” a respeito do comportamento de um pastor ou pastora. As igrejas evangélicas e protestantes, na sua maioria, partilham de um modelo ideal de família tradicional: o pastor ou pastora deve ser, preferencialmente, casado/a e com filhos. Muitos, porém, não se enquadram nesse padrão ou, em virtude de certas pressões, acabam contraindo matrimônio prematuramente, com graves prejuízos posteriores.

A moral sexual católica que exige o celibato dos padres, combinada às influências pietistas e puritanas do protestantismo alimentam a falsa imagem do pastor ou pastora como pessoas “semiassexuadas”. Porém eles e elas são seres sexuados e, quanto mais jovens, mais necessidade e curiosidade terão nessa área. Alguém já se perguntou como pastoras, pastores e padres vivem sua sexualidade? Como o jovem pastor solteiro satisfaz essa necessidade? Ele a sublima através do trabalho e da ora-

ção, ou se masturba? Ou terá ele ou ela uma vida sexualmente ativa, desde que distante dos olhares de seus paroquianos? E quanto ao pastor ou pastora casado/a, mas que vive um relacionamento doentio e é frustrado/a sexualmente? Todos sabemos que um casamento convencional não é garantia contra relacionamentos extraconjugais. Realmente é preciso repensar a urgência do tratamento desse assunto nos seminários e nas faculdades, e também nas próprias paróquias e igrejas locais.

Retrato dos bastidores nas pesquisas recentes em outros contextos

Um estudo em torno desse tema foi desenvolvido nos Estados Unidos, coordenado pela Dr^a Karen Lebacqz, professora de Ética Cristã em Berkeley, California (*Pacific School of Religion*) juntamente com Ronald Barton, pastor da Igreja Unida de Cristo em San Francisco, CA. Ambos supervisionaram um Grupo de Pesquisas que envolveu psicólogos, psicanalistas, profissionais da área de saúde e do campo da ética profissional (*Professional Ethics Group of the Center for Ethics and Social Policy at the Graduate Theological Union*), que elaboraram um longo questionário enviado a pastores e pastoras de várias denominações do país. O grupo também aproveitou encontros e retiros de pastores e pastoras para solicitar o preenchimento do questionário que pretendia recolher o maior número possível de respostas. Os pastores e pastoras responderam sem se identificar e com a garantia do sigilo profissional. O objetivo era atingir o maior número possível de respostas de diferentes denominações (batistas, metodistas, presbiterianas, pentecostais diversas, episcopais-anglicanas, luteranas e igrejas “étnicas” que preservam o idioma de seus países de origem durante o culto). Após recolherem mais de 600 respostas, o grupo dedicou-se a um sério e criterioso trabalho de interpretação e publicou os resultados em um livro intitulado “*Sex in the Parish*”³. O livro até hoje não foi publicado em português, mas, embora produzido em outra cultura, oferece pistas para percebermos semelhanças com a realidade eclesial protestante e evangélica do Brasil.

Dois outros trabalhos desenvolvidos na mesma época trazem contribuições adicionais ao assunto. Peter Rutter abordou especificamente o poder pastoral e a confiança que esse serviço inspira, especialmente em pessoas em situação de fragilidade.⁴ Outra estudiosa, Marie Fortune, abordou a questão da pedofilia.⁵ A seguir, comento alguns destaques dessas pesquisas:

Atração sexual

Um dos temas abordados foi o da atração sexual. Perguntou-se, por exemplo, se o pastor ou a pastora já se sentiu sexualmente atraído por alguma pessoa da comu-

³ LEBACQZ, Karen; BARTON, Ronald. *Sex in the Parish*. Louisville, Westminster: John Knox Press, 1991.

⁴ RUTTER, Peter. *Sex in the Forbidden Zone*. Los Angeles: Jeremy Tacher, 1989.

⁵ FORTUNE, Marie. *Sexual Violence: The Unmentionable Sin*. New York: Pilgrim Press, 1983.

nidade e como reagiu a essa situação. A maioria confessou já ter sentido atração por alguém durante seu ministério. Desses, pelo menos 10% admitiram já ter se envolvido sexualmente com algum/a paroquiano/a. Lebacqz e Barton observam, porém, que talvez esse índice seja maior porque muitos/as têm vergonha de confessar isso, mesmo em um questionário anônimo. Dos 10% que confessaram um “affair”, todos manifestaram posteriormente forte sentimento de culpa e alguns declararam que não se sentiam seguros em buscar auxílio de nenhum colega da igreja que pudesse ajudá-los naquele momento.

Peter Rutter, por sua vez, observa que quando duas pessoas trabalham muito próximas em um contexto de familiaridade e confiança, é natural que se desenvolva uma atração mútua, que se inicia pela simpatia e pode evoluir para um envolvimento sexual. É comum acontecer isso em escritórios, lojas de departamento ou com parceiros de viagens. Segundo ele, são muitos os casos, nos Estados Unidos, de pastores e pastoras que já se sentiram sexualmente atraídos/as ou “momentaneamente apaixonados/as” por um/a colega, secretário/a ou auxiliar. Evitando moralizações apressadas, Rutter considera essa situação um sintoma de carência emocional e alerta para o fato de que muitos/as pastores/as sofrem terrivelmente com essa situação. Essa opinião é compartilhada por Robert Carlson⁶ ao afirmar que, dentre os profissionais de ajuda, os pastores e as pastoras são especialmente vulneráveis a um envolvimento sexual com seus paroquianos, assistentes ou com pessoas que buscam aconselhamento pastoral.

O questionário de Lebacqz e Barton perguntava como o pastor ou a pastora reagia frente a um sentimento de atração sexual por um/a colega ou paroquiano/a, ou como se prevenia de eventuais situações de risco. Um pastor respondeu que não fazia visitas domiciliares desacompanhado nem conversava intimamente com outra mulher se sua esposa (ou o marido da outra) não estivesse próxima ou no mesmo ambiente. Outro pastor respondeu dizendo: “eu meço o que digo com os olhos e ouvidos de minha esposa... se eu não gostasse que ela ouvisse o que estou dizendo ou visse o que estou fazendo, eu paro”. Outros disseram que, sentindo-se atraídos sexualmente por alguém, simplesmente esperavam que o próprio tempo “curasse” o problema, diminuindo a atração.

Lebacqz e Barton observam que a atração física é um fenômeno comum à nossa condição de seres humanos, e que há fatores hormonais envolvidos – ou seja, uma certa “química”. Na maioria das vezes, essa atração fica apenas no nível da simpatia. Contudo, ambos lembram que o pastor e a pastora devem ter sensibilidade suficiente para compreender quais níveis de atração são aceitáveis e quando certos limites são ultrapassados. Um dos pastores entrevistados afirmou que limita os contatos físicos (abraços ou beijos no rosto) apenas a ambientes públicos, “nunca privadamente”. Outro afirmou que qualquer abraço que não possa ser dado em público é inapropriado também em contatos isolados no gabinete.

O questionário perguntava também se os pastores ou as pastoras já receberam “cantadas” ou insinuações explicitamente sexuais por parte de membros da comu-

⁶ CARLSON, Robert. *Battling Sexual Indiscretion*. Los Angeles: Jeremy Tarcher, 1989. p. 11.

nidade (mulheres ou homens) e como reagiram a isso. Aqui vemos o outro lado da moeda. Não apenas pastores e pastoras se sentem atraídos sexualmente por alguém da igreja. Muitas vezes, a atração se inicia da outra parte – uma mulher que se apaixona pelo pastor ou um respeitável senhor da comunidade que começa a flertar com a pastora. Alguns responderam laconicamente, afirmando confiar na “intuição”, no “instinto”, e tentarem “despistar sem ofender”; outros disseram que identificam essa situação quando se sentem desconfortáveis com olhares fixos, toques físicos ou quando se sentem invadidos/as. No comentário interpretativo, Lebacqz observa que as pastoras são mais sensíveis à percepção de que uma aproximação deixou de ser meramente pastoral e passou a ter conotações de “cantada” ou “flerte”. Os pastores parecem não notar inicialmente isso e afirmaram que, quando perceberam que havia outros interesses, já tinham permitido muita intimidade e não sabiam como agir.

Alguns exemplos de respostas: “Quando eu começo a pensar sobre uma determinada paroquiana como uma potencial parceira sexual e não apenas como uma boa amiga, então é sinal de que certas fronteiras já foram cruzadas e é preciso tomar cuidado”. Outro disse: “Percebo que estou diferente quando me sinto inclinado a fazer comentários maliciosos”. Muitos concordam que têm ou já tiveram fantasias sexuais com paroquianas, mas mantiveram isso no nível de fantasias, sem tentar realizá-las. A maioria considerou tais sentimentos errados; outros consideraram apenas como “fantasias humanas” passageiras.

Alguns disseram que no aconselhamento pastoral (em visitas ou no gabinete) é possível perceber quando o diálogo sobre um tema que envolva a sexualidade do/a consultante passa a se desviar da dúvida pastoral para detalhes íntimos que indicam desejos ou autopropaganda. Um dos entrevistados declarou que, em certas situações, observou que o foco do aconselhamento se desviava: dos problemas da consultante para o “o que está acontecendo entre nós”.

Alguns ainda disseram ser possível identificar sinais de assédio ou atração quando a mesma pessoa telefona várias vezes ao dia ou durante a semana ou quando vai ao gabinete com mais frequência do que normalmente o faria. Uma pastora disse: “Percebo se a pessoa está criando oportunidades para passar mais tempo sozinha em minha companhia”. E outro disse perceber quando uma paroquiana requer muito de seu tempo e de sua atenção. Um pastor observou que “membros que estão carentes geralmente se sentem atraídos pelo pastor, principalmente se esse lhes der atenção a todo momento”. Outros e outras disseram ser possível perceber certos sinais: quando um abraço é mais demorado que o normal ou quando um toque nas mãos, um resvalo nas pernas ou uma troca mais longa de olhares torna-se muito frequente e não meramente casual.

Peter Rutter observa que a excessiva intimidade entre um mentor espiritual (pastor/a, padre, líder religioso, conselheiro/a) e a pessoa que o procura sempre deve ser evitada porque ela acontece em uma “zona proibida”. Seu argumento é construído a partir de critérios próprios de ética profissional, baseando-se na centralidade da confiança do relacionamento profissional: “A zona proibida é uma condição de relacio-

namento em que o comportamento sexual é proibido porque alguém viola a confiança do outro, aproveitando de sua vulnerabilidade”⁷.

A conclusão inicial do grupo liderado por Lebacqz e Barton foi a de que igrejas são lugares especialmente propícios a situações dessa natureza. Diferentemente da consulta a um médico, que geralmente é esporádica (uma ou duas vezes ao ano), a igreja estimula a vida comunitária através de cultos, confraternizações, almoços e jantares, reuniões de estudo ou momentos de lazer, o que aproxima muito as pessoas. Além disso, muitos frequentadores têm sérios problemas com sua estima, são excessivamente carentes e tendem a idealizar a figura pastoral (do homem, principalmente), como a do “pai”, do “tio” ou do “irmão mais velho”. Por fazerem parte do grupo de profissionais de ajuda, os pastores e as pastoras são especialmente propensos a atrair pessoas carentes e predispostas a desenvolver algum tipo de relação de dependência.

O relatório também aponta os dois principais fatores que predispoem ou facilitam um envolvimento de intimidade sexual entre pastores/as casados/as e paroquianos/as: o primeiro é a infelicidade no próprio relacionamento conjugal. Se o pastor ou a pastora vivem um casamento infeliz (não importam os motivos), a predisposição para envolver-se com outra pessoa será muito grande; o segundo fator diz respeito a experiências extraconjugais anteriores que não foram tratadas e que não permitem que a pessoa confie no próprio cônjuge ou em si mesma. Um dos pastores que respondeu ao questionário disse que mesmo após um “affair”, permaneceu no ministério (embora transferido de cidade), mas que ele mesmo não se sentia seguro de que, no futuro, não voltaria a ter outro envolvimento extraconjugal. Se o pastor ou a pastora é jovem e solteiro/a, sua carência e imaturidade serão, em princípio, maiores, concluíram os pesquisadores.

Ao final, Lebacqz e Barton chamam a atenção para um problema estrutural e institucional: “as igrejas necessitam de uma estrutura mais adequada para lidar com a questão do envolvimento sexual entre um/a pastor/a e um membro. A tendência de abafar tais casos em nada ajuda as pessoas envolvidas e é antievangélica porque se preocupa, em último caso, apenas em preservar a honra da instituição”⁸.

Assédios, consentimentos e a questão da pedofilia

Marie Fortune abordou a questão da pedofilia e outras formas de abusos em comunidades religiosas a partir de aportes de códigos de ética profissional de diferentes áreas e levantou sérias críticas ao argumento de que uma criança, adolescente ou mesmo uma pessoa adulta e fragilizada tenha “consentido” no relacionamento sexual com alguém que desempenha um papel de cuidador ou conselheiro. Para ela, tal argumento não é válido, uma vez que crianças não têm suficiente maturidade. O mesmo acontece com pessoas que buscam aconselhamento ou tratamento por estarem fragilizadas e abaladas emocionalmente. Ela propõe que, para que um consentimento seja genuíno,

⁷ RUTTER, 1989, p. 27.

⁸ LEBACQZ; BARTON, 1991, p. 91.

o relacionamento deve ser capaz de responder afirmativamente a duas questões: a) o poder é compartilhado em igualdade de condições entre as pessoas envolvidas (o profissional e a cliente)? b) ambas as partes escolheram interagir livremente e com pleno conhecimento das possíveis consequências físicas, comunitárias e psicológicas? Se o poder entre ambos não é igual e se uma das partes não agiu livremente ou sem pleno conhecimento das consequências, o argumento do “consentimento” não é válido do ponto de vista da ética profissional.

A partir daí, Fortune busca exemplos na literatura da ética medicinal. Nessa área, qualquer consentimento, para ser válido, baseia-se em uma série de fatores e pressupõe quatro componentes, todos aplicáveis à questão do relacionamento sexual entre um/a pastor/a e seus membros:

(1) As pessoas envolvidas devem estar suficientemente bem informadas sobre o que está acontecendo. No contexto médico, isso se refere, primariamente, aos riscos de qualquer procedimento medicinal ou intervenção cirúrgica, porque está se lidando com o corpo de outra pessoa. No contexto do relacionamento entre um/a pastor/a e um/a paroquiano/a, significa deixar a pessoa muito bem informada da intimidade que se está estabelecendo e dos riscos e consequências de um possível envolvimento, mesmo de um simples beijo. Se não há isso, o comportamento do profissional foi inadequado ou inapropriado. Segundo ela, várias mulheres já reclamaram terem sido “enganadas” por conselheiros que lhes prometeram envolvimento sério, casamento ou juraram que ela era a mulher mais bela, charmosa, sensacional e inteligente que já conheceram. Fortune observa ser impróprio acusar essas mulheres de “falta de vergonha”, porque o que elas buscaram inicialmente foi ajuda por já se sentirem fragilizadas, e que um bom profissional deveria conhecer tal situação e os limites de um envolvimento. Nesse caso, mesmo que a mulher “consinta” em um envolvimento sexual, ela não estaria em condições emocionais para compreender as implicações desse ato.

(b) A segunda condição que determinaria um “consentimento válido” é que a pessoa mais fraca e/ou vulnerável deve compreender claramente as informações que lhe foram passadas. Ou seja, não é suficiente falar dos riscos; a outra pessoa deve *compreender* o que significam tais riscos, para que possa tomar decisões baseadas nessas informações. Na área médica, falar sobre os riscos utilizando uma linguagem técnica que o paciente não compreenda não constitui um fundamento adequado para o consentimento; o paciente deve *compreender claramente, em sua própria linguagem*, os riscos envolvidos. Crianças ou pessoas que têm capacidade mental diminuta não têm condições de processar, compreender e utilizar essas informações e são, por definição, incapazes de dar um consentimento válido.

Isso levanta sérias questões sobre a validade de qualquer relacionamento teoricamente “consentido” por pessoas em situação de forte estresse, carência ou crise. A partir daí, Fortune considera falta de ética profissional quando pastores ou conselheiros se envolvem com mulheres que estão em crise conjugal, que terminaram recentemente um relacionamento, que estão deprimidas e carentes ou com sérios problemas financeiros. Segundo ela, essas pessoas não estão em condições de consentir ou decidir por um envolvimento com o pastor/conselheiro porque não conseguirão argumentar à altura (pressupondo que o pastor tenha um maior domínio da literatura

bíblica e teológica, além da experiência). Nesse caso, tal envolvimento também seria condenável do ponto de vista da ética profissional.

(c) Na área médica, o terceiro requerimento para que um consentimento seja válido é que a pessoa deve ser legalmente competente. Crianças, por definição, não são legalmente competentes para dar consentimento a procedimentos médicos, como também as pessoas com dificuldades mentais. Na área médica, tal consentimento deve ser dado por pais ou responsáveis ou, se esses também não forem capazes, por uma junta médica. Do mesmo modo, todo relacionamento sexual entre um pastor e uma criança é, por definição, antiético, uma vez que a criança não tem capacidade legal nem maturidade para consentir nessa relação. Crianças podem ser facilmente coagidas, manipuladas e enganadas e isso é particularmente grave quando o enganador e abusador é alguém de sua confiança (pais, tios, primos mais velhos, médicos ou pastor).

(d) O quarto requerimento para considerar um consentimento válido é que a pessoa deve sentir-se verdadeiramente livre para dar esse consentimento. Liberdade é um conceito problemático, pois todos somos, em certa medida, social e culturalmente condicionados. Mas a literatura médica apresenta algumas dicas que favorecem a verificação se aquele consentimento foi dado em “liberdade”. Um deles é o princípio da coerção. Coerção envolve violência física ou qualquer forma de pressão psicológica. Fortune cita uma pastora que denunciou seu colega pastor ao presbitério, dizendo que ele trancou a porta do gabinete e a abraçou abruptamente, passando as mãos por baixo de seu vestido, tocando suas pernas e, mesmo sem o consentimento dela, tentou subir os dedos até sua vagina.⁹ Claramente, sob tais circunstâncias, não houve consentimento, e a abordagem foi antiética.

Mas a coerção física direta não é o único fator que possa determinar liberdade de consentimento. Fortune cita um pastor que fez declarações de amor e promessas de casamento a uma jovem frequentadora de sua igreja que estava deprimida por ter recentemente terminado um noivado. Em tal situação, segundo ela, o argumento do “consentimento” jamais seria aceito na área médica, pois a jovem foi coagida emocionalmente.

A partir daí, Fortune propõe que alguns relacionamentos “pela natureza das funções das duas pessoas envolvidas” simplesmente não apresentam as qualificações necessárias para que seja desenvolvido em igualdade de condições. Relacionamentos que comecem no ambiente profissional ou de aconselhamento tendem a evoluir para o desapontamento e decepção. Ela também lembra que pastores, enquanto profissionais, têm poder sobre seus membros, na dimensão numinosa e institucional e que os leigos não dispõem desse poder em igualdade de condições.

⁹ FORTUNE, Marie. *Is Nothing Sacred? When Sex Invades the Pastoral Relationship*. San Francisco: Harper & Row, 1989. p. 30.

Pastores e pastoras “no armário”

Outra questão geradora de tensões diz respeito à orientação sexual de pastores e pastoras ou seminaristas. Se partirmos da compreensão sociológica de que a igreja (comunidade local ou regional) é um subgrupo da sociedade, reconheceremos que a homossexualidade nas igrejas tem índices semelhantes aos da sociedade *extra ecclesia*. A diferença é que as igrejas, em geral, condenam com maior veemência as pessoas homossexuais, e essas buscam de várias formas sublimar seus desejos ou canalizá-los para formas socialmente aceitáveis.

Vários professores de seminários e faculdades de teologia no Brasil, de diferentes igrejas evangélicas e católica, talvez não o digam publicamente, mas informalmente reconhecem ser comum, nos seminários, a presença de estudantes homossexuais. Muitos/as estudantes gays e lésbicas se esforçam por desenvolver relacionamentos heterossexuais e, desse modo, corresponder aos padrões esperados, mas nem sempre são bem-sucedidos/as. Alguns abandonam o curso durante os estudos. Uma parte, porém, conclui o curso de teologia com boas notas e é ordenado/a ao ministério em suas igrejas.

Sempre houve ordenações de pastores e padres homossexuais na história da igreja. Alguns eram celibatários; outros eram infelizes em sua vida conjugal. Se esses pastores viviam ativamente sua homossexualidade longe dos vigilantes olhares da igreja, isso não vem ao caso; ultimamente, em algumas igrejas, alguns assumem sua homossexualidade. Esse assunto tem sido amplamente debatido em algumas igrejas dos EUA. No Brasil, até o momento, somente a Igreja Episcopal Anglicana, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana e a Igreja Presbiteriana Independente ousaram trazer oficialmente a público esse debate. Outras talvez discutam internamente com muita discrição. Não tenho dúvidas, porém, que nas próximas décadas, o assunto atingirá também outras denominações.

Nas igrejas, a maioria dos pastores gays e das pastoras lésbicas está “no armário”, ou seja, não podem assumir publicamente sua condição. Alguns só se abrem com poucos colegas de confiança que compreendem a situação, os respeitam e guardam sigilo; muitos não conseguem conciliar a vocação e a vida sexual e abandonam o ministério. É o caso de um ex-pastor que conheci há algum tempo. Homem de extrema sensibilidade, carinho e preocupação para com o próximo. Coursou teologia em um conhecido seminário do Brasil e foi ordenado ainda muito jovem, com 23 anos de idade. Pastoreou diversas comunidades de sua denominação e logo no início de seu ministério sentiu-se pressionado a contrair matrimônio com uma jovem que lhe foi apresentada (ou “empurrada”, segundo ele). Casaram-se e tiveram filhos. Durante anos dedicou-se integralmente ao ministério. Quando os filhos estavam saindo da adolescência e ele entrando na meia-idade, foi aprovado em um concurso para um órgão federal. A independência financeira proporcionou-lhe a possibilidade de “assumir” seu segredo. Pediu dispensa temporária do ministério, separou-se e algum tempo depois assumiu um relacionamento com outro homem. Tão logo isso se tornou público, a igreja o excluiu definitivamente do ministério. Hoje mora com seu companheiro há quase vinte anos, é aposentado e dedica seu tempo ao trabalho social voluntário em

organizações não governamentais. Frequenta esporadicamente outras igrejas, e sabe que jamais voltará a exercer qualquer atividade de liderança nas igrejas.

A grande maioria das igrejas no Brasil ainda não conseguiu lidar adequadamente com essa temática. O preconceito é visível quando “gays e lésbicas” não são vistos como pessoas plenas, mas previamente rotulados/as por sua sexualidade – “ele é viado” ou “ela é sapatão”. Esse foco exclusivo na sexualidade indica que a plena humanidade da pessoa é negada previamente, já na definição. O caso de pastoras lésbicas é ainda mais grave porque são duplamente oprimidas – primeiramente como mulheres em uma sociedade machista, e também como lésbicas em uma sociedade homofóbica. É um tema também tratado com muita displicência na maioria dos seminários do Brasil.

A autoridade pastoral e a função vicária do ministério – uma questão teológica

A compreensão do caráter sacramental e representativo das ordens ministeriais tradicionalmente sempre dividiu as igrejas. Porém é inegável que todas têm em alta conta o ministério ordenado. Do contrário, não investiriam tantos recursos financeiros na manutenção de seminários ou faculdades de teologia, além de desenvolverem ritos próprios de ordenação ou consagração que visualizam publicamente a autoridade espiritual e institucional conferida a um pastor ou pastora. Isso significa que o pastor e a pastora estão imbuídos de certo carisma que lhes confere poder. Eles e elas são vistos como representantes do sagrado, veiculadores de bênçãos e cuidado espiritual, intérpretes autorizados das Escrituras e orientadores éticos. Ou seja, há um inegável distanciamento entre a pessoa que recebe o título de “pastor/a” ou “reverendo/a” e o povo que se dirige a ele ou a ela com essas expressões. Ainda que pastores e pastoras mais jovens tentem diminuir ou minimizar essa distância, dificilmente conseguirão evitar que o povo assim os veja. Mesmo aqueles pastores que rejeitam ser tomados como “modelos” reconhecem que a própria comunidade assim os vê e deles espera um comportamento diferenciado.

Apesar de toda ênfase protestante no “sacerdócio universal de todos os crentes”, há um carisma institucional que diferencia o pastor – seja pelo título, pelas vestes que usa no momento do culto, pelo domínio maior que possui da interpretação bíblica, de versículos, de doutrinas ou pela oratória. Muitos membros da igreja os veem não apenas como alguém “a parte”, mas como alguém “acima” deles. Em confraternizações, almoços ou festas de aniversário sempre se espera que o pastor ou a pastora dirija a oração de ação de graças. Afinal, ele ou ela são líderes da comunidade, ao mesmo tempo em que não pertencem a ela. Ou seja, social e antropológicamente há uma função representativa e vicária no ministério ordenado. O pastor ou a pastora, queiram ou não, representam Deus, Cristo e a igreja.

Essa condição, certamente, confere certos privilégios e liberdades, tais como abraçar pessoas com mais frequência que outros membros, mesmo que sozinhos. Um pastor conhecido sempre conta que as senhoras mais idosas de sua comunidade gos-

tam de dizer: “Pastor, o senhor é a única pessoa que me abraça e me beija”. Ao pastor ou à pastora isso é permitido como um tipo de intimidade acolhedora. Mas essa maior liberdade pode criar problemas e alguns pastores que responderam ao questionário do Grupo de Ética Profissional reconheceram que isso é um perigo. Um deles afirmou: “É muito fácil cruzar a linha entre o cuidado pastoral e a intimidade sexual. Pessoas em situação de crise sempre são mais vulneráveis, e se o pastor também estiver em crise, e houver alguma identificação (idade próxima, por exemplo), o perigo é ainda maior”.

A resposta acima, embora curta, é bastante reveladora. Ela reconhece que o pastor tem certo poder e o membro é vulnerável. Poucos pastores e pastoras mencionaram, no questionário, especificamente a palavra “poder”. A maioria preferiu a palavra “autoridade”, falando da “dependência dos membros” ou da “carência afetiva”.

A questão é que, em geral, a pessoa que frequenta uma igreja espera contar com o pastor ou a pastora para compartilhar seus problemas, solicitar oração e pedir conselhos sobre a vida conjugal, mas poucos esperam que o pastor ou a pastora faça o mesmo, talvez por pressupor que estejam isentos, imunes ou acima dessas vãs preocupações humanas. Um pastor respondeu: “Embora relativamente jovem, na igreja sinto-me como a figura paterna ou um tio mais velho, alguém que inspira confiança e que é conselheiro”. Esse mesmo pastor diz que a “intimidade sexual destrói o papel pastoral porque destrói toda confiança”.

Os pesquisadores do Grupo de Ética Profissional enfatizaram muito, em sua avaliação, essa relação de confiança profissional que envolve pastores/as e membros de igrejas, inclusive porque alguns pastores e, sobretudo, muitas pastoras consideraram a violação da confiança como algo semelhante ao que ocorre em casos de abuso sexual. Uma pastora disse: “Qualquer relação entre um/a pastor/a que se inicie como aconselhamento e posteriormente evolua para a intimidade sexual é incestuosa, porque abusa da confiança de outra pessoa que está em situação de vulnerabilidade”. Outra pastora afirmou: “Uma vez que o clérigo representa Deus, qualquer violação por parte desse é sentida pelo membro como tendo sido violentado pelo próprio Deus”.

Muitos pastores reclamaram a falta de preparação nos seminários para a ética profissional. Um deles confessou: “No ministério pastoral é preciso ser capaz de discutir de modo maduro com um membro sobre questões sexuais sem envolver-se sexualmente, e o seminário não nos prepara para isso”. A maioria das respostas indicou que “ser profissional” significa, em parte, manter-se relativamente distante para ser capaz de auxiliar com opiniões objetivas. Para eles, a intimidade excessiva pode prejudicar essa capacidade, e um relatou seu dilema afirmando que o pastor, ao mesmo tempo em que quer ajudar, não quer ofender a pessoa, ou teme perder aquele membro ao ferir-lhe alguma susceptibilidade.

As considerações acima levaram o grupo a concluir que “o pastor não é apenas um profissional, mas um tipo particular de profissional, que lida com assuntos muito sérios da esfera da subjetividade e da religiosidade”¹⁰ e chamaram a atenção para a necessidade de uma disciplina específica sobre ética pastoral nos seminários e facul-

¹⁰ LEBACQZ; BARTON, 1991, p. 106-112.

dades de teologia, de conteúdo semelhante às ministradas em cursos de medicina, direito e psicologia.

Muitos pastores falaram não só do objetivo de “ajudar” os aconselhados, mas inseriram elementos específicos dessa ajuda, tais como “desenvolver a espiritualidade e o relacionamento com Deus”. Ou seja, falaram de uma dimensão numinosa. Alguns exemplos: “Nós, como clérigos, sempre carregamos um certo manto invisível de autoridade espiritual”. Isso tem consequências, tal como outro afirmou: “Mesmo quando participamos de festas de confraternização na igreja ou de brincadeiras sociais e jantares dançantes, estamos envolvidos por certa aura, porque somos vistos como os ministros de Deus”.

Essa dimensão numinosa do relacionamento da congregação com o clero estabelece (ou cria) uma expectativa de que o pastor seja exemplo de comportamento moral para as famílias e para os filhos. É impossível ao pastor ou pastora fugir ao papel vicário ou representativo. Ele/a sempre será visto/a como um/a representante de Deus, de Cristo ou da igreja.

Considerações finais – A opção entre a instituição e o evangelho

Iniciamos este ensaio mencionando os conhecidos casos de Jimmy Swaggart e Jim Baker e dissemos que certamente não são os únicos nem os últimos. No Brasil há inúmeros casos que envolvam a sexualidade de pastores/as e líderes (comumente chamados “escândalos”) e esses sempre voltarão a ocorrer porque pastores e pastoras são, em primeiro lugar, *seres humanos*. Por mais que estejam investidas de autoridade espiritual e do carisma institucional, são também pessoas frágeis, com histórias de vida complicadas e com problemas que nunca foram adequadamente identificados e acompanhados profissionalmente durante seu tempo de preparação para o ministério ordenado. Uma vez ordenadas, as pessoas geralmente pressupõem que “agora” estão acima das “tentações”.

Imaginemos a seguinte situação com nomes fictícios: Vítor é pastor há vinte anos. Nunca recebeu educação sexual adequada durante sua infância e adolescência. Sentiu-se vocacionado para o ministério e ingressou no seminário assim que terminou o ensino médio. Durante os anos de seminário esteve solteiro e casou-se às vésperas da ordenação com Sílvia, sua primeira namorada e filha de um líder leigo de sua denominação. Após a ordenação, ainda muito jovem, pastoreou várias igrejas, teve filhos e viveu durante anos o padrão de vida familiar exemplar. Quando seus filhos já estavam adolescentes, surge uma denúncia. Alguém procura o superior de Vítor e diz: “Nosso pastor está tendo um caso com Lúcia, que é de nossa congregação”.

Como lidar com esse problema? Quais as consequências para Vítor, Sílvia, seus filhos, Lúcia e para a comunidade? Se ele não fosse pastor, a situação talvez seria diferente, mas ele está investido de uma representação vicária (de Cristo) e corporativa (da igreja). Naturalmente, essa situação trará consequências comunitárias.

As fofocas começam a circular. Algumas pessoas se afastam da comunidade. O pastor Vítor pode argumentar que seu casamento “já acabou” e que, embora ainda

não esteja legalmente divorciado, ele e a esposa dormem em camas separadas e estão definindo os detalhes finais da separação, mas que ainda não se relacionou sexualmente com a amante, até que se separe. Será verdade? A esposa confirma? A amante também? E se a esposa confirmar que realmente quer se separar, mas disser que não foi a primeira vez que o pastor Vítor teve um “affair”, que já houve outros casos abafados no passado e até mesmo mencionar paroquianas de outras igrejas, envolvendo-as?

Ter um “caso” com uma pessoa de fora da comunidade e que não afeta a vida comunitária não seria necessariamente uma questão de ética profissional, mas de ética *pessoal* – quebra dos votos matrimoniais. O que torna a conduta do pastor Vítor anti-ética *profissionalmente* é o fato de que ele tem um caso com uma paroquiana. Isso é o que está em foco. Se ele mentiu para a amante dizendo que abandonaria a esposa ou tentou forçá-la a relacionar-se sexualmente, ou aproveitou-se de sua fragilidade emocional e espiritual para conquistá-la, o assunto é de ética *profissional*. O relacionamento dele com a esposa é assunto da ética privada e deve ser resolvido entre o casal.

Do ponto de vista da ética, é uma situação bem difícil para todos os envolvidos e exige um tratamento adequado que não seja moralista nem irresponsável. Quando casos dessa natureza vêm a público, a tendência das igrejas é agir apressadamente, preservando a instituição em detrimento do cuidado para com as pessoas envolvidas. Em boa parte das igrejas, a abordagem do problema segue os seguintes passos:

a) Colocar “panos quentes” na situação, ignorando uma possível denúncia para proteger o/a pastor/a e transferi-lo/a de cidade. Se o pastor Vítor tiver um bom círculo de amizades na igreja, a solidariedade corporativa lhe será muito útil.

b) Julgar e condenar prematuramente o pastor Vítor disciplinando-o, bem como à sua amante, sem qualquer tato pastoral ou acompanhamento psicológico e espiritual.

c) Providenciar um momento de “confissão pública” durante o culto. O pastor sobe ao púlpito e, em lágrimas, conta detalhes de sua vida conjugal, expondo publicamente circunstâncias familiares que jamais deveriam vir a público e pede perdão à esposa e à comunidade. Com lágrimas, ela o perdoa. A comunidade ora, agradecendo a Deus pela reconciliação do casal e a vida prossegue.

Nenhuma dessas atitudes é apropriada, porque em todas elas não se pensa no acompanhamento posterior, na continuidade da relação familiar (se a esposa e os filhos perdoarem o “affair”), na sustentabilidade financeira e emocional da família ou mesmo na terceira pessoa envolvida – Sílvia, a amante, que agora carregará a “letra escarlate”¹¹, rotulada como “mulher adúltera” ou “piranha”. Quem cuidará dessas pessoas? E quanto ao próprio pastor Vítor? Não precisaria ele também de cuidado? A instituição foi preservada. E as pessoas envolvidas?

Não há como dar respostas apressadas a assuntos tão viscerais. Mas as igrejas necessitam, ao menos, considerar a necessidade da criação de comitês de ética profissional, tal como existem nos conselhos de medicina, psicologia e de várias outras

¹¹ “*A letra escarlate*” – Filme baseado em livro homônimo (Direção: Roland Joffé, com Demi Moore, Gary Oldman e Robert Duvall). Uma mulher tem um caso com um pastor, é considerada adúltera e passa a circular pela cidade com uma letra “A” vermelha pendurada ao pescoço.

profissões. Quando um ginecologista ou psicólogo é acusado de abusar sexualmente de uma paciente, a denúncia é remetida a um conselho ou comitê de profissionais da área. Se o assédio for comprovado, esses profissionais não apenas aplicarão alguma advertência (em alguns casos a cassação temporária ou definitiva do exercício da profissão), mas também recomendarão algum tipo de acompanhamento psicológico a fim de garantir que aquele bom profissional, que nunca sofreu qualquer disciplina por erro médico, volte a exercer sua profissão. As igrejas carecem de bons pastores/as, pregadores/as, evangelistas, missionários/as, educadores/as e agentes diaconais, e não podem prescindir dos dons e da vocação dessas pessoas que, após terem servido à igreja durante anos, são abruptamente excluídas até mesmo da comunhão. Outros casos talvez estejam envolvidos em tantas reincidências e inclinações de caráter, que talvez mereçam realmente um afastamento definitivo, desde que com o necessário acompanhamento pastoral. De qualquer modo, diante de tais problemas, não se pode pensar apenas na honra da instituição.

Comitês dessa natureza naturalmente envolvem a presença de pessoas competentes, experientes, maduras, de ambos os sexos e que procurem ajudar todas as pessoas envolvidas (casal, “amante”, filhos), desde que, naturalmente, essas pessoas desejem ser ajudadas. Não se trata aqui de propor a criação de comitês de inquirição que apure detalhes das denúncias e crie “dossiês”. A única forma possível de lidar com esse problema em igrejas é a partir de dois pressupostos: o que as igrejas compreendem como essência do evangelho e, a partir dessa compreensão, formular um código *objetivo* de ética profissional, porque o pastor é responsável eticamente pelo grupo no qual ele foi colocado para trabalhar. Essa responsabilidade, porém, não é apenas dele, mas também é compartilhada pelas pessoas que o autorizaram a trabalhar naquela comunidade e com o seminário no qual ele se formou. Dificilmente poderíamos pensar em um “código nacional de ética profissional” para todas as igrejas devido à grande variedade de “usos e costumes” nas igrejas do Brasil. Mas esse desafio poderia ser assumido inicialmente pelos seminários denominacionais, abordando o tema já durante o processo de formação dos futuros ministros e ministras.

Referências

- CARLSON, Robert. *Battling Sexual Indiscretion*. Los Angeles: Jeremy Tacher, 1989.
- LEBACQZ, Karen; BARTON, Ronald. *Sex in the Parish*. Louisville, Westminster: John Knox Press, 1991.
- FORTUNE, Marie. *Sexual Violence: The Unmentionable Sin*. New York: Pilgrim Press, 1983.
- _____. *Is Nothing Sacred? When Sex Invades the Pastoral Relationship*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- RUTTER, Peter. *Sex in the Forbidden Zone*. Los Angeles: Jeremy Tacher, 1989.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

MOLDURAS PARA OS DEUSES: O SIGNIFICADO PÚBLICO DA RELIGIÃO DE UM PONTO DE VISTA CULTURAL¹

*Framing the gods.
The public significance of religion from a cultural point of view*

R. Ruard Ganzevoort²

Resumo: Este artigo analisa formas religiosas presentes na cultura, na cultura pop e na mídia. Ao passo que nossas sociedades se debatem com o lugar e o papel da religião, especialmente com as forças mais radicais e perigosas, a esfera cultural continua carregada de temas e imagens religiosas. Não está claro, entretanto, como a religião funciona e é retratada na cultura pop em geral e nos meios de comunicação em particular. Esse é um desafio importante para os/as teólogos/as contemporâneos/as e outros/as pesquisadores/as da religião. Faz-se necessário reconsiderar os próprios conceitos de “religião” e “religioso”, porque não está claro que os conceitos tradicionais de religião ainda façam sentido quando tentamos entender a religião nessas esferas não religiosas. Como deveríamos distinguir entre conteúdos e funções religiosas e não religiosas se essa distinção talvez não seja mais tão central ou sequer possível ainda? Como podemos inclusive começar a definir o próprio conceito de “religião”? Para fazer isso, tomar-se-á como ponto de partida a perspectiva da desinstitucionalização da religião. A partir dessa perspectiva, examinar-se-á o modo como instituições não religiosas assumem funções religiosas, servindo como fontes e meios de sentido, consolo e comunidade. O passo seguinte será uma exposição dos padrões religiosos que podemos encontrar na cultura pop, desenterrando, por assim dizer, o material religioso necessário para uma exegese cultural. E, finalmente, far-se-á uma reflexão sobre o sentido e a função de formas religiosas em meios de comunicação não religiosos: o que acontece quando formas religiosas são emolduradas ou enquadradas no contexto dos noticiários, do entretenimento ou do comércio globais?

Palavras-chave: Religião. Cultura Pop. Mídia. Desinstitucionalização. Religião vivida.

¹ O artigo foi recebido em 27 de setembro de 2016 e aprovado em 10 de outubro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Uma versão mais extensa foi publicada como: GANZEVOORT, R. Ruard. Framing the gods. The public significance of religion from a cultural point of view. In: FRANCIS, L. J.; ZIEBERTZ, H.-G. (eds.). *The public significance of religion*. Leiden: Brill, 2011. p. 95-120.

² Possui doutorado em Teologia pela Universidade de Utrecht, Holanda. Professor de Teologia Prática na Universidade de Amsterdam, Holanda. Suas áreas de pesquisa são teologia pastoral e psicologia, psicologia da religião, abordagens narrativas, trauma e cultura popular. Foi presidente da Academia Internacional de Teologia Prática de 2007 a 2009 e é o atual presidente da Sociedade Internacional para Pesquisa Empírica em Teologia. Contato: R.r.ganzevoort@vu.nl

Abstract: This article analyzes religious forms in culture, in pop culture and in the media. While our societies debate among themselves about the role and place of religion, especially with the more radical and dangerous forces, the cultural sphere continues filled with religious themes and images. It is not clear, however, how religion works and is portrayed in pop culture in general and in the means of communication, in particular. This is an important challenge for contemporary theologians and other researchers of religion. It is necessary to reconsider the concepts themselves of “religion” and “religious”, because it is not clear that the traditional concepts of religion still make sense when we try to understand religion in these non-religious spheres. How should we distinguish between religious and non-religious contents and roles if this distinction is perhaps no longer so central or even possible? How can we even begin defining the concept itself of religion? To do this we will have as a starting point the perspective of the de-institutionalization of religion. Based on this perspective we will examine the way non-religious institutions assume religious functions, serving as resources and means of meaning, consolation and community. The following step will be an exposition of the religious patterns which we can find in the pop culture, unearthing, so to say, the necessary religious material for a cultural exegesis. And, finally, we will reflect on the meaning and role of religious forms in non-religious means of communication: what happens when religious forms are framed within the context of the global news, entertainment and commerce programs?

Keywords: Religion. Pop Culture. Media. De-institutionalization. Lived Religion.

Introdução: Molduras para os deuses

Os meios de comunicação e a cultura pop³ são âmbitos importantes ao pensarmos sobre o significado público da religião. É claro que encontramos a religião em muito mais lugares, mas na mídia, ao menos, a religião surge de uma maneira vibrante, eclética e, muitas vezes, inovadora. Ao passo que nossas sociedades se debatem com o lugar e o papel da religião, especialmente com as forças mais radicais e perigosas, a esfera cultural continua carregada de temas e imagens religiosas.

Não está claro, entretanto, como a religião funciona e é retratada na cultura pop em geral e nos meios de comunicação em particular. Não se trata necessariamente do mesmo tipo de religião, e muito menos do mesmo conteúdo ou função religiosa que se poderia encontrar nas tradições religiosas, mesmo que às vezes se usem imagens ou palavras tradicionais. É justamente isso que mostra ser um desafio importante para os/as teólogos/as contemporâneos/as e outros/as pesquisadores/as da religião. Como devemos entender e avaliar a *performance* de Madonna em seu *tour* chamado *Confessions*, de 2006, em que ela canta falando de segredos, da verdade e do que está escrito na parede, ao mesmo tempo em que fica pendurada em uma grande cruz feita

³ N. Trad.: *Popular culture*, no original. O termo *popular*, quando usado nesse tipo de construção, será traduzido aqui por “pop” porque em português a palavra “popular” (como em “cultura popular”, “arte popular” ou “religião popular”) tem, nesse contexto, uma acepção ou conotação diferente daquela a que se refere o autor, como fica claro na sequência do texto.

de espelhos e usa uma coroa de espinhos? Certamente essas são formas religiosas, mas o que elas significam? Há uma intenção religiosa na artista? Há uma experiência ou percepção religiosa na plateia? Há uma função religiosa? As perguntas são muitas e nos conclamam a reconsiderar os próprios conceitos de “religião” e “religioso”, porque não está claro que nossos conceitos tradicionais, talvez apropriados para o estudo da religião tradicional ou institucionalizada (e especialmente da religião cristã), ainda façam sentido quando tentamos entender a religião nessas esferas não religiosas.

Como deveríamos distinguir entre conteúdos e funções religiosas e não religiosas se essa distinção talvez não seja mais tão central ou sequer possível ainda? Como podemos inclusive começar a definir o próprio conceito de “religião”? Uma definição clara desde o início irá nos cegar para novas variações, modulações e emanações, mas uma falta de definição resulta facilmente na dissolução de todo o estudo da religião. Voltarei a essa questão da definição da religião em nosso contexto de mudanças mais para o fim desta investigação, mas meu ponto de partida consistirá em compreender a religião como padrões transcendentais de ação e sentido que surgem da relação com o que se considera sagrado e contribuem para essa relação.

O campo que quero investigar hoje é o significado público da religião ou, mais precisamente, as maneiras pelas quais formas religiosas aparecem na cultura pop e, particularmente, em contextos midiáticos não religiosos. Para fazer isso, tomarei como ponto de partida a perspectiva da desinstitucionalização da religião. A partir dessa perspectiva, examinarei o modo como instituições não religiosas assumem funções religiosas, servindo como fontes e meios de sentido, consolo e comunidade. O passo seguinte será uma exposição dos padrões religiosos que podemos encontrar na cultura pop, desenterrando, por assim dizer, o material religioso necessário para uma exegese cultural. E, finalmente, refletirei sobre o sentido e a função de formas religiosas em meios de comunicação não religiosos: O que acontece quando formas religiosas são emolduradas ou enquadradas no contexto dos noticiários, do entretenimento ou do comércio globais?

Desinstitucionalização ou secularização?

Provavelmente é plausível dizer que a perspectiva dominante a partir da qual a religião vem sendo estudada nas últimas décadas é aquela da teoria da secularização. A ideia central é que o mundo irá se tornar cada vez mais não religioso como corolário direto da modernização. Como o mundo ocidental – ou, na verdade, a Europa – liderou esses desdobramentos, esperava-se que o resto do mundo seguisse o exemplo e exibisse um tipo semelhante de secularização. Olhando em retrospecto, vê-se que o *status* quase paradigmático da teoria se devia ao menos em parte a um viés europeu, deixando de perceber como a religião e a modernidade se amalgamaram nos Estados Unidos e como a religião continua a florescer na África, na América Latina e do Sul e na Ásia, mesmo que certas formas de modernização e globalização possam ser pre-

senciadas nelas. Grace Davie⁴ chega a chamar a Europa de “o caso excepcional”, e segundo Philip Jenkins⁵, “a próxima cristandade” virá do sul e introduzirá influências carismáticas e cosmologias não ocidentais em nosso universo europeu ocidental, que é um desenvolvimento que já estamos presenciando no crescente número de igrejas de migrantes e igrejas pentecostais⁶.

A maioria dos sociólogos da religião concorda atualmente que a teoria da secularização constante não faz justiça aos desdobramentos que ocorrem efetivamente no campo da religião. A modernidade de fato produziu uma diferenciação e racionalização, e isso resultou em uma posição menos visível e menos poderosa da religião em alguns países. Em outros casos, vemos um ressurgimento da religião no âmbito público, variando de uma vagueza espiritual, por um lado, ao extremismo religioso, por outro. Embora o pluralismo seja diferente para cada contexto cultural, em nosso mundo em processo de globalização todos e todas nós nos tornamos mais e mais conscientes dele. Isso quer dizer que as crenças, atitudes e condutas religiosas perderam sua “verdade” evidente por si mesmas e se tornaram apenas uma alternativa entre muitas.⁷ Quer um país seja muito ou pouco religioso, ao menos vemos com frequência que as instituições religiosas perdem sua autoridade e instituições não religiosas tomam o lugar delas no sentido de determinar a visibilidade e o significado públicos da religião. E nesse tocante a mídia desempenha um papel importante, que se estende do jornalismo às telenovelas.

Religião e cultura pop

Ao examinar a questão da religião e da cultura pop, enfocarei a música, o cinema, a televisão e os anúncios publicitários. Essa esfera da cultura pop sempre existiu ao lado da cultura mais intelectual e elitista e do âmbito das tradições das pessoas comuns, mas no último século a influência dela disparou, graças a desdobramentos econômicos e tecnológicos que levaram aparelhos de televisão à casa de bilhões de pessoas, fazendo com que em muitos países eles se tornassem mais disseminados do que refrigeradores. A internet acrescenta uma nova dimensão a essa esfera global da cultura midiática, permitindo a participação interativa e o acesso aberto a uma ampla variedade de textos e imagens, fazendo dela uma tremenda fonte de informações para muitas pessoas.

Como uma espécie de aparte, deve-se dizer que ainda há um acentuado “divisor de águas digital” no mundo. Nos países desenvolvidos, 76,8% de todos os habitantes

⁴ DAVIE, G. *Europe: the Exceptional Case*. Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman & Todd, 2002.

⁵ JENKINS, P. *The next christendom. The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

⁶ GANZEVOORT, R. R. Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe. In: JANSEN, M. M.; STOFFELS, H. C. (Eds.). *A Moving God*. Immigrant churches in the Netherlands. Münster: LIT, 2007.

⁷ TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge MS: Belknap (Harvard University), 2007.

têm uma assinatura de telefone celular, contra 18,8% nos países em desenvolvimento. Nos países do G8, 50% da população usa a internet, em comparação com 3% de todos os habitantes da África. Mesmo se o acesso tecnológico estivesse disponível, a maioria das pessoas no mundo não teria condições de usar a internet livremente porque a maior parte de seu conteúdo está em inglês. Mas essas diferenças estão desaparecendo, e podemos esperar que a cultura midiática globalizada continuará sendo uma das mais poderosas esferas nas sociedades contemporâneas.

O teólogo Kelton Cobb⁸ nos lembra que, antes da invenção da impressão, o único lugar em que nossos ancestrais viam imagens visuais era na igreja, ao passo que nosso mundo atual está inundado de imagens: anúncios publicitários, papéis de embrulho, camisetas estampadas, *outdoors*, calendários, *displays* de celulares etc. O mesmo pode ser dito a respeito da onipresente música pop, que enche nossas casas, *shopping centers*, elevadores e, graças ao Spotify e aos fones de ouvido, a maior parte de nosso espaço público. A cultura pop é, em uma só palavra, o ar que respiramos. É virtualmente impossível não se deparar com essas expressões da cultura pop.

Antes de prosseguirmos, é preciso observar que o termo “popular culture”, em inglês [aqui traduzido por “cultura pop”] não é necessariamente claro.⁹ Tradicionalmente, a palavra “popular” a distingue da arte elevada [“high art”] que se define por sua singularidade e pela autenticidade individual do artista. A palavra “popular art” [“arte pop”, na terminologia aqui adotada], por sua vez, não designa a mesma coisa que o termo “folk art”, pois este último tipo de arte é produzido por pessoas comuns ou por subculturas tradicionais [chamado, às vezes, de “folclore” em português]. A arte e a cultura pop, pelo contrário, originam-se da produção e reprodução globalizada de arte através da mídia. Entretanto, a distinção entre “high”, “folk” e “popular” perdeu a maior parte de seu sentido por causa da mercantilização da arte elevada em produtos de marca ou de grife contemporâneos e em reproduções comerciais de obras de arte clássicas. Como Mona Lisa é vendida em canecas de café, ela perdeu grande parte de sua aura elitista, e pode ser decepcionante ver a pintura real em meio à multidão de pessoas que se encontra no Museu do Louvre. Portanto o termo “pop” na “cultura pop” enfoca a vida comum ou ordinária em um contexto midiático, globalizado e mercantilizado. Quando a religião tem certa importância, trata-se da religião vivida, e não da tradição oficial das autoridades religiosas.¹⁰

A religião e a cultura sempre estão mescladas, mesmo que os líderes religiosos às vezes se oponham a certas expressões culturais. Encontramos imagens, temas e assuntos religiosos em muitas expressões da cultura pop.¹¹ A cantora pop Alice, por exemplo, chamou seu álbum lançado em 1999 de *God, my DJ* [Deus, meu DJ]. Há uma forte tendência sobrenatural e religiosa nos filmes campeões de vendas e no cinema de arte contemporâneos. O mundo mágico de Harry Potter e sua luta contra

⁸ COBB, K. *The Blackwell guide to theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.

⁹ LYNCH, G. *Understanding theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.

¹⁰ GANZEVOORT, R. R.; ROELAND, J. H. Lived Religion: the praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, v. 18, n. 1, p. 91-101, 2014.

¹¹ LYDEN, J. C. *Film as religion*. Myths, morals, and rituals. New York: New York University Press, 2003.

o mal atraíram milhões de pessoas. O islã tornou-se um tema importante em charges e debates sobre charges, programas de notícias, debates sobre planejamento urbano e excursões turísticas. As lojas de departamentos exploram despidoradamente a religião como mercado vigoroso vendendo conjuntos de meditação budista. As formas religiosas são retomadas em um contexto diferente em que as intenções provavelmente não são religiosas.

A questão principal, portanto, é a seguinte: Quais são o sentido, a intenção e o efeito do material religioso em uma cultura pop não religiosa e como ocorre esse intercâmbio entre produtores e consumidores? Em outras palavras: Qual é a função religiosa da mídia não religiosa que trabalha com formas religiosas? Segundo o teólogo Gordon Lynch¹², a religião tem três funções principais, também na cultura pop. Em primeiro lugar, há uma função social, porque a religião dá às pessoas uma experiência de comunidade e consolo mútuo, fundamentada em crenças e valores compartilhados. Em segundo lugar, há uma função existencial ou hermenêutica, que dá às pessoas mitos, rituais etc. que as ajudam a viver com um senso de identidade, sentido e propósito. E, em terceiro lugar, há uma função transcendente, que dá a elas um meio de vivenciar ou se encontrar com Deus ou com o transcendente. Todas essas funções podem ser encontradas na cultura pop, mas sempre de uma maneira diferente. Eventos de maior porte, como concertos de música pop, serão fortes em sua função social e talvez também em uma função transcendente, ao passo que coletâneas de imagens e textos religiosos disponíveis na internet serão mais importantes em sua função hermenêutica. Programas de televisão que retratam a miséria humana e sites da internet que reúnem pessoas com sofrimentos em comum são uma fonte importante de consolo e formação de comunidade.

Mas, como eu disse, essas funções religiosas são, muitas vezes, colocadas ou exploradas em contextos não religiosos, comerciais ou políticos. Embora formas religiosas possam desempenhar essas funções religiosas, o objetivo principal de quem as oferece pode ser simplesmente ganhar dinheiro ou mobilizar energia religiosa para apoiar uma causa política. Em outros contextos, como a educação ou o atendimento hospitalar, a religião é vista como um campo de necessidades que deveriam ser supridas, mas o objetivo principal é definido pela racionalidade tecnocrômica da instituição. Talvez isso sempre tenha acontecido na história. Talvez a religião pura sem conflitos de poder ou lucro comercial não exista, embora sempre haja também um movimento contrário buscando pureza espiritual e autenticidade.

Assim, a questão complexa continua de pé: Como a religião ocorre e funciona na cultura pop? Obviamente, só posso examinar alguns exemplos hoje, mas tentarei identificar alguns dos padrões da religião que encontramos na cultura pop e refletir sobre o sentido desses padrões. Não partirei das categorias religiosas tradicionais, como criação ou salvação, por exemplo.¹³ É fácil encontrar exemplos desses temas em filmes, por exemplo. Mas esses não são, por definição, os temas que são importantes

¹² LYNCH, 2005.

¹³ Cf. COBB, 2005.

na própria cultura pop. Teremos de buscar as formas explícitas e implícitas de religião por si mesmas.¹⁴ Simplesmente descreverei três padrões que considero significativos: amor romântico, busca de emoções fortes e mais coisas entre o céu e a terra.

Amor romântico

O primeiro padrão que vejo é o de histórias de amor romântico. Algumas pessoas dizem que esse é o mais importante tema no cinema contemporâneo, mas isso seria um exagero. Entre os 50 filmes mais lucrativos, os únicos que tratam explicitamente do amor romântico são os de *Shrek*, *Forrest Gump* e *Titanic*. Em muitos outros filmes, ele desempenha um papel importante, mas secundário. Também nos deparamos com o tema na música pop, em romances, *sitcoms*, óperas, sites de namoro na internet e programas de namoro na televisão, e em uma atenção cada vez maior que está sendo dada ao Dia dos Namorados, que atualmente é o dia em que mais se vendem flores em muitos países. Na cultura pop, os casamentos tornaram-se eventos importantes para os quais as pessoas estão dispostas a assumir empréstimos vultosos. Muitos casais se esforçam para organizar o casamento perfeito, de preferência em uma praia dos trópicos ou um castelo medieval, e, se possível, com uma cerimônia solene de casamento em uma capela bonita. Parece que Cupido passou para o centro do panteão, e de fato podemos encontrar a imagem dele em muitos artigos de decoração para o lar e o jardim.

O que significa isso então? De modo geral, parece que a história romântica é regida pela crença de que o amor vence tudo. Até mesmo casais estranhos como em *Shrek* encontram o amor de sua vida e o celebram. A ideia básica é que devemos encontrar nossa alma gêmea e viver felizes para sempre. O amor romântico retratado nesse padrão é a experiência de unificação. Ele significa a superação de barreiras e experiências de divisão. Além disso, o amor romântico implica êxtase, perder-se para encontrar-se e a descoberta de alguma espécie de bem-aventurança eterna. Esse amor verdadeiro nos salva de nossas limitações sociais e legais e nos permite começar uma vida nova e diferente. Em *Uma linda mulher*, por exemplo, a prostituta, cujo papel é desempenhado por Julia Roberts, é salva da sarjeta, e o gerente solitário, cujo papel é desempenhado por Richard Gere, é salvo de congelar até a morte em um mundo dominado pelo dinheiro.¹⁵ Em *Titanic*, Rose (Kate Winslet), uma jovem de classe alta, é salva do mundo mortífero do dinheiro, e Jack (Leonardo Di Caprio) é salvo de sua prisão no convés inferior. A nova vida que eles encontraram é tão profunda, que nem mesmo a morte pode pôr fim a isso. Isso é nada menos do que *metanoia*, renascimento. Alimenta a consciência de que esta vida não é real a menos que passemos a vê-la à nova luz do amor, e, por consequência, a morte verdadeira não é o fato de que nossa existência física pode terminar, mas a morte verdadeira é o estado de ficar sem amor.

¹⁴ BAILEY, E. I. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos, 1997.

¹⁵ HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.

Esse tipo de inversão dos sentidos está, naturalmente, muito próximo dos evangelhos, mesmo que tanto os cineastas como os espectadores não o percebam como uma dimensão religiosa.

Algumas histórias apresentam a versão trágica em que as pessoas que se amam não podem ficar juntas, como o casal homossexual em *O segredo de Brokeback Mountain*, ou perdem uma à outra por causa de uma doença fatal, como em *Love story – Uma história de amor*. Essa versão trágica, entretanto, enfatiza que na verdade as coisas deveriam ser ao contrário. O amor verdadeiro supera abismos entre as pessoas, mesmo que tenham origens diferentes, mesmo que suas famílias ou culturas estejam em conflito. Em alguns casos, expressa-se a ideia de que nem mesmo a morte pode se interpor entre pessoas que se amam. O desafio, portanto, é encontrar o amor verdadeiro e superar todas as barreiras. Essa história de amor é, evidentemente, uma história moderna. A ideia de que os relacionamentos deveriam se basear no amor romântico surgiu paralelamente à individualização que fazia parte da modernidade. Estruturas de raça, classe, idade e gênero são criticadas porque obstaculizam o amor verdadeiro. É claro que essa é uma concepção hedonista de amor, porque esse amor verdadeiro é primordialmente um amor dos sentidos: ser completamente dominado por sentimentos de amor em vez de optar por investir em um relacionamento que pode ser estável, mas relativamente desprovido de paixão. O amor verdadeiro é paixão. Podemos interpretar esse padrão como um padrão religioso, mas não no sentido de que haja um poder divino atrás dessa experiência do amor verdadeiro. Em algumas histórias (como *Por uma vida menos ordinária*) esse pode ser o caso, mas geralmente não há menção de qualquer coisa assim. Em vez disso, o próprio amor é visto como quase divino. A experiência de ser amado incondicionalmente, tradicionalmente interpretada como algo que só Deus poderia dar, agora é algo que as pessoas que amam têm de dar uma à outra. Mas isso coloca um novo ônus sobre o relacionamento delas. O amor romântico, diferentemente da religião, como observa o sociólogo Ulrich Beck¹⁶, não tem mais fonte ou fundamento externo, e isso o torna vulnerável. No fim das contas, então, o amor que deveria salvar as pessoas que amam é tão frágil quanto as próprias pessoas.

Muitas vezes, as tradições religiosas têm sido ambivalentes em relação a esse tipo de amor romântico, extático. Por um lado, ele era e é aceito em suas formas mais convencionais, facilitadas por cerimônias de casamento sentimentais em igrejas bonitas. Às vezes, ele até foi venerado e espiritualizado em suas formas mais imoderadas, como no misticismo nupcial. Nesse caso, entretanto, a versão inter-humana do amor romântico era, na verdade, rejeitada em favor do relacionamento com Deus. Assim, na verdade essa é uma abordagem negativa, ou ao menos restritiva, em que a paixão romântica é vista como um fator de risco, e não como uma oportunidade de vivenciar algo divino. Especialmente o amor não convencional geralmente é desaprovado, embora ele tenha uma grande importância em histórias bíblicas. Essa ambivalência contribuiu para a imagem da igreja como repressora e arcaica no tocante às relações

¹⁶ BECK, U. Die irdische Religion der Liebe. In: BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (Eds.). *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.

humanas. Embora a Primeira Epístola de João equipare o amor a Deus, a igreja de modo geral se distanciou dessa concepção e propagou, em vez disso, que o amor é uma dádiva de Deus e deveria ser domesticado e estruturado de acordo com as leis de Deus. Por conseguinte, a compreensão do amor romântico na cultura pop pode ser vista como uma forma de recuperar a natureza divina do próprio amor. A religião proclamada na cultura pop é liberta das mensagens restritivas da religião tradicional, e também liberta das noções de lei, culpa e pecado. O que resta é uma concepção positiva do desejo humano de amor romântico. Quando esse desejo não é realizado, isso não se deve a nossos malfeitos ou pecados, mas a circunstâncias trágicas ou a um contexto social repressivo. A experiência pessoal do amor romântico pode ser entendida como uma religião pop que tem uma postura crítica para com a perspectiva e os regulamentos da tradição religiosa. Às vezes, esses dois níveis de religião podem ser ajustados e a religião pop ser incorporada em tradições, e em outras ocasiões os dois são tão diferentes que a acomodação parece impossível.

Para compreender o sentido pleno desse padrão, também deveríamos prestar atenção na descrição carismática da fé cristã em que a própria fé é definida como um relacionamento vivo e amoroso com Jesus Cristo. Essa descrição geralmente inclui metáforas e imagens diretamente derivadas do discurso do amor romântico, às vezes através de referências ao Cântico dos Cânticos. Jesus, segundo essa versão, nos ama de modo tão profundo e apaixonado que passou por todas as provações para tornar possível um relacionamento conosco. Além disso, ele atrai as pessoas que ama até que elas se rendam ao seu amor. Ao fazerem isso, elas descobrem que ele é sua alma gêmea perfeita, dominando-as e satisfazendo todos os seus desejos e salvando-as da falta de sentido e da solidão em que se encontram. Por essa razão, as pessoas que creem desejam estar perto dele, compartilham seus pensamentos mais íntimos e tomam tempo para conversar intimamente com ele, como se faria com uma pessoa humana que ama. Repetindo, esse é um amor dos sentidos, não de cognições. Nesse sentido, o amor carismático por Jesus é uma forma tipicamente moderna de religião pop.

A tensão entre as posturas de reafirmação e de rejeição do amor romântico pode ser exemplificada pela maneira como as igrejas reagem aos desejos de casais de nubentes. Elas só permitem hinos e textos oficiais ou incluem canções da música pop que sejam significativas para o casal? Abençoam o casamento de um casal que não participa da igreja ou é formado por pessoas de duas denominações diferentes? Neste ponto vemos um hiato às vezes crescente entre a religião institucionalizada e a religião pop. Isso não ocorre porque a igreja sustenta valores morais ou espirituais, mas porque ela compreende mal os sentidos fundamentalmente religiosos de concepções de amor da cultura pop. Outras igrejas veem os casamentos como uma ótima oportunidade para evangelizar e “batizar” a religião do amor, o que pode inserir o amor frágil em uma presença divina maior, mais fundamental e menos contingente. O que está em jogo aqui, então, é como o amor romântico funciona como tema religioso na cultura pop em contraposição à religião tradicional.

Busca de emoções fortes

Um segundo padrão presente na cultura pop com possíveis conotações e referências religiosas é o que eu chamaria de busca de emoções fortes. Esportes radicais como *bungee jumping* [salto com elástico] e *trekking* ou trilha em condições difíceis se tornaram passatempos estabelecidos. O programa da televisão holandês chamado *Tente antes de morrer* mostra seus apresentadores em situações extremas, como participar de um campo de treinamento de recrutas na região ártica da Noruega, praticar *base jumping* [salto com paraquedas de prédios, penhascos etc.], ter a mão mordida por uma cobra, tomar banho com a banheira cheia de bichos da farinha, comer cocô de cachorro, ser atropelado por um carro ou participar de um filme pornô. Exemplos semelhantes e um pouco anteriores podem ser encontrados no programa *Fear Factor* da rede NBC (há também um formato holandês dele), no *Jackass* da MTV e em algumas das atrações do *Brainiac* no Reino Unido. Tudo indica que há um mercado para o extremo ou radical, e ele não se limita a programas de TV profissionais ou a indivíduos aberrantes situados na margem da sociedade. Muitos vídeos postados no YouTube representam momentos extremos semelhantes que já foram explorados nas experiências dolorosas filmadas acidentalmente e depois enviadas ao programa *America's Funniest Home Videos* e seus derivados internacionais. Fora da mídia, as formas de passar as férias são um exemplo pertinente. Embora viagens para a Antártica ou para o espaço ainda não sejam comuns, nossas férias habituais estão muito além do que nossos avós podiam imaginar. Até mesmo nossos parques de diversões deixaram de ser *playgrounds* relativamente calmos e talhados para crianças e se tornaram universos empolgantes do tipo montanha russa. Essa inclinação às emoções fortes é bem entendida pelos marqueteiros que criam *slogans* como “viva a vida ao máximo” ou usam a palavra “extremo” [ou “radical”], de preferência com três “x” para simbolizar seu caráter extraordinário.

A busca de emoções fortes tem um forte aspecto neurológico. A experiência de sensações extremas e o medo e a dor que a acompanham estimulam nosso sistema biopsicológico de formas que são, em parte, semelhantes à traumatização. A experiência avassaladora anula nosso funcionamento cotidiano e desestabiliza nosso equilíbrio fisiológico. A diferença, naturalmente, é que na traumatização a experiência não é tencionada pela pessoa, mas infligida a ela, o que aumenta drasticamente a experiência de impotência. Nas emoções fortes, a pessoa se entrega sob circunstâncias controladas e seguras. Isso reduz o sentimento negativo, enquanto a sensação e os processos biopsicológicos ainda são ativados. Essa experiência pode até causar uma espécie de dependência, em que o corpo pede quantidades recorrentes de adrenalina. Tão importante quanto o aspecto biopsicológico é, provavelmente, o social. A busca de emoções fortes geralmente é compartilhada com outras pessoas diretamente ou de maneira mediada. Daí a popularidade dos vídeos postados no YouTube. Sem um público ou uma plateia, a emoção forte não é tão interessante, porque parte da experiência consiste no fato de que a pessoa é observada, admirada ou até considerada tola. Qualquer que seja a avaliação das outras pessoas, pelo menos ela prova que a pessoa que se expõe não é

comum. Nesse sentido, a emoção forte não é apenas um momento extraordinário, mas também transforma o participante em uma pessoa extraordinária.

Obviamente, essa busca de emoções fortes tende a exigir experiências cada vez mais extremas ou radicais para satisfazer os desejos. A atitude do tipo “já estive lá, já fiz isso” dos jovens que já viram tudo exige provedores de novas experiências para buscar e cruzar as fronteiras constantemente. Tudo isso aprofunda a linha divisória entre o ordinário e o extraordinário, entre o universo cotidiano do trabalho, da escola e da família e o outro universo composto de férias, eventos de dança e ocasiões especiais. Não basta mais passar um domingo à tarde com os parentes; a gente deveria fazer algo especial. A advertência “Não tente fazer isso em casa” não só serve para proteger espectadores inocentes de experimentos perigosos, mas, antes de mais nada, enfatiza que esses experimentos e experiências não fazem parte da vida ordinária, e sim do extraordinário.

Essa linha divisória entre o tempo e as experiências ordinárias e o tempo e as experiências extraordinárias é uma estrutura tradicionalmente religiosa. Separar o secular do profano e do sagrado constitui uma característica central da religião. Certos tempos, lugares, pessoas, palavras, gestos e objetos são postos à parte, distinguidos do ordinário. As sextas à tarde, sábados e domingos de manhã são, para pessoas muçulmanas, judias e cristãs respectivamente, tempos sagrados em comparação com outros dias da semana. O prédio religioso difere de outros lugares em seus sentidos sagrados. O ministro religioso pode ser identificado por vestimentas especiais que provam que ele é diferente das pessoas comuns. É criando tais diferenças que podemos vivenciar qualquer coisa como estando para além do ordinário e, com isso, transcender nossa vida rotineira. Essa separação do extraordinário em relação ao ordinário é que possibilita fazer a experiência do sagrado.

Henning Luther¹⁷, um expoente alemão da teologia prática já falecido, identificou dois modos em que a religião se relaciona com o mundo do cotidiano (*Alltag*, em alemão). Ele chamou o primeiro de *Unterbrechung* (interrupção) e o segundo de *Unterhaltung* (conservação). No modo da conservação, o universo cotidiano é sustentado e protegido pelos sentidos e estruturas que a religião proporciona. Essa é a função social da religião enfocada, por exemplo, pelo sociólogo Durkheim. Costumes, regulamentações, ritos e mitos religiosos ajudam a impedir que o universo social se desintegre. Essa função social de conservação parece menos eficaz em nossas sociedades por causa da desinstitucionalização da religião. Quando não se dá mais à religião a autoridade para desempenhar esse papel de conservação, os efeitos dela se debilitam. Em contraposição a isso, o modo da interrupção floresce em nossa *Erlebnisgesellschaft* ou sociedade movida a experiências, como Schulze¹⁸ a chamou. A busca de felicidade e de autorrealização é central para nossa sociedade. Na religião, são especialmente os eventos e as experiências religiosas que atraem as pessoas que

¹⁷ LUTHER, H. *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius, 1992.

¹⁸ SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus, 1992.

buscam. Os tradicionais cultos das manhãs de domingo, que sustentam rotineiramente a vida cotidiana, tendem a ser menos atraentes, especialmente quando visam ser tão acessíveis e inconspícuos quanto possível. Pode ser que o modo cotidiano de conservação próprio da religião seja suprido adequadamente na própria cultura pop com todas as suas conotações e referências religiosas implícitas, de modo que um âmbito especificamente religioso seja menos atraente. Quando as pessoas se voltam para a religião, isso ocorre muitas vezes porque elas buscam ou vivenciam algo assim como uma interrupção, algo que está para além do ordinário. Celebrações religiosas de cura (com sua promessa de milagres), eventos religiosos e também a liturgia tradicional e solene (com uma *performance* mais forte do sacrossanto) parecem ser mais atraentes. Provavelmente isso ocorre porque essas modalidades religiosas estão mais firmemente baseadas na distinção entre o ordinário e o extraordinário.

Mais coisas entre o céu e a terra

O terceiro padrão pode parecer mais claramente religioso. Ele é a expressão da crença de que a vida humana é mais do que os olhos podem ver. Enquanto que o mundo moderno se caracterizava pelo desencantamento, parece haver um ressurgimento do elemento mágico, oculto, espiritual.¹⁹ Refiro-me aqui à esfera intermediária entre o que é terreno e racionalmente explicável e a transcendência absoluta do divino. Essa esfera intermediária é povoada por anjos, demônios, fantasmas e forças que derivam sua existência e seu poder dos deuses e exercem sua influência em nossa realidade. Um exemplo tradicional disso é o aparecimento de anjos em filmes²⁰, mas também há exemplos mais implícitos. Desde “a força” em *Guerra nas estrelas* até os alienígenas de *Guerra dos mundos*, incluindo todo o gênero de horror, zumbis e muitos filmes de aventura, inclusive a série de *Indiana Jones*, há uma simbolização recorrente dessa esfera intermediária que afeta nossa vida. Isso não ocorre apenas no cinema. Cristalomanes, leitores da palma das mãos e outros adivinhos não são mais uma mera atração de parques de diversões ou feiras e viraram consultores respeitáveis para as pessoas incertas quanto à forma de conduzir sua vida. Médiuns oferecem seus serviços na televisão e em consultas privadas para se comunicar com os mortos e localizar pessoas desaparecidas. O universo da medicina alternativa pressupõe, em parte, essa esfera intermediária que não pode ser provada nem refutada por medidas científicas tradicionais. Geralmente, a filosofia que está por trás da medicina alternativa não faz referência a noções tradicionais de deuses, e sim a algo mais tangível, mas ainda vago, como o cosmo ou a natureza. Entre as pessoas jovens há uma fascinação pelo oculto, que lança mão da mesma esfera intermediária.²¹ E então, naturalmente, em

¹⁹ HEIMBROCK, H.-G.; STREIB, H. (Eds.). *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen: Kok Pharos, 1994.

²⁰ JASPERS, K.; ROTHER, C. (Eds.). *Flügel Schlag. Engel im Film / A Beat of the Wings. Angels in Film*. Berlin: Bertz, 2003.

²¹ STREIB, H. *Entzauberung der Okkultfaszination*. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Kampen: Kok, 1996.

nossa época de globalização o universo religioso não ocidental está se fundindo com o ocidental, trazendo consigo uma cosmologia que é muito mais povoada de entidades, forças e espíritos. Problemas de saúde ou de relacionamento não são tratados como apenas isso, mas como sintomas de um problema espiritual que precisa ser enfrentado.

As versões cristãs desse padrão incluem anjos, santos, demônios e o Espírito Santo. É especialmente em suas correntes mais carismáticas que essa esfera intermediária é reconhecida e encontra espaço. Há uma grande quantidade de literatura sobre guerra espiritual que é devorada por pessoas crentes que estão convencidas de que suas circunstâncias de vida são influenciadas por entidades boas e más, de que o destino eterno delas próprias e o de outras pessoas dependem de como se envolvem nessa batalha e de que são chamadas a resgatar para Cristo este mundo e as pessoas que nele vivem. Nessa guerra espiritual, as adversidades e misérias não são vistas como contingências, mas como inflições deliberadas que são portadoras de um sentido espiritual. Portanto enfrentar essas adversidades implica estratégias espirituais e uma busca de cura pela fé. Mesmo quando praticamente não há curas físicas confirmadas pela medicina, para as pessoas crentes a realização da cura pela fé é um meio de posicionar-se na guerra espiritual e no relacionamento com Deus. Testemunhos de cura servem para provar a realidade da existência de Deus e sua intervenção neste mundo, geralmente através de pregadores talentosos cuja ação é atribuída ao Espírito Santo.

Todos esses exemplos questionam a versão racionalista da modernidade em que só o que é empiricamente verificável é tido como verdadeiro. Em contraposição a isso, afirma-se que algumas coisas podem não ser passíveis de medição empírica, mas, ainda assim, são verdadeiras e reais. Às vezes, a experiência do crente religioso é propagada como evidência, estando em concorrência com a racionalidade da ciência moderna. Obviamente, poderíamos entrar em um debate sério sobre as limitações das abordagens científicas ocidentais da religião²², porém mais central para nossa discussão hoje é a questão teológica do que significa falar de intervenção divina, realidades espirituais etc. frente à natureza empirista da maior parte de nosso conhecimento. Se a gente não crê em intervenção divina em nossa realidade empírica, a religião parece ser rebaixada ao nível da ilusão ou imaginação. Se, por outro lado, a gente reivindica a realidade dessa intervenção, a questão que se coloca é como acomodar a concepção científica da verdade e da realidade. Esse parece ser o dilema último para a reflexão teológica sobre a relação entre Deus e a realidade em que parece que ou Deus ou a realidade corre o risco de ficar marginalizado.

É interessante que nesse terceiro padrão da cultura pop – mais coisas entre o céu e a terra – não encontremos muita tensão entre a fé e a modernidade racionalista. A possibilidade de intervenção espiritual em nosso mundo é levada a sério, o que se relaciona mais com a cosmologia da cultura não ocidental e da cultura na qual a Bíblia foi escrita do que com o raciocínio dominante na sociedade ocidental contemporânea. Alguns teólogos e teólogas até afirmam que o mundo da fé, da liturgia e do Espírito é

²² HUYSSSTEEN, J. Wentzel van. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

a realidade efetiva e o mundo empírico é só imaginação ou fantasia nossa. De modo semelhante, no filme *Matrix*, a realidade que se vivencia acaba mostrando ser um mundo criado virtualmente, usado para manter os seres humanos prisioneiros. Em *Existenz*, há inclusive uma gama de níveis da realidade em que cada nível é a realidade virtual de um jogo de computador em um nível mais profundo, de modo que, no final das contas, não fica claro se há ou não um nível absoluto de realidade. Nessa perspectiva, não deveríamos nos surpreender quando nos é dito que forças de outro “mundo” ou “nível da realidade” entram no nosso e determinam o que acontece conosco, assim como se encontra na teologia tradicional da providência divina.

Formas religiosas na mídia não religiosa

Os exemplos que vimos talvez sejam suficientes para que comecemos a pensar sobre o significado público da religião de um ponto de vista cultural. Formas religiosas ressurgem no âmbito público de maneira nova. Essa transformação, contudo, tem consequências importantes que precisamos discutir. A primeira implica a noção da religião em si, porque não é evidente que os exemplos que dei sejam realmente religiosos.

No início, descrevi a religião como um padrão transcendente de ação e sentido que surge da relação com o que se considera sagrado e contribui para ela. Gostaria de destacar alguns aspectos dessa definição que são relevantes neste contexto. O termo “padrão transcendente de ação e sentido” não deveria ser confundido com a transcendência. Como meus exemplos deixam claro, ele tem mais a ver com os processos de transcendimento das fronteiras de nossa existência humana do que com algum Ser ou Espaço ou Realidade para além de nosso mundo da vida. Falar de religião implica, ao menos, que passemos para além de nossa existência em alguma forma de anelo ou abertura para o que possa nos dominar completamente.²³ Quando essa condição não é cumprida, eu hesitaria em falar de religião, mesmo que se use material extraído de tradições religiosas. Esse processo de transcendimento, entretanto, não é suficiente para falar de religião. Eu afirmaria que ele deveria estar inserido em uma relação com o que é tido como sagrado e contribuir para ela. Todavia, dever-se-ia observar que isso não se refere necessariamente ao divino. Pessoas e grupos podem ter diferentes coisas e seres como divinos, mas nem tudo seria considerado como tal. Ter uma coisa ou um ser como sagrado implica ao menos que ela ou ele funciona como um centro de sentido e que a pessoa ou grupo estrutura sua vida em consonância com isso. Nesta abordagem, o amor romântico pode se tornar sagrado para uma pessoa (ou em uma sociedade), mas não precisa sê-lo para todo o mundo.

O segundo aspecto a ser discutido tem a ver com o fato de que as formas religiosas na cultura pop muitas vezes vêm em forma de uma simbolização não religiosa de temas anteriormente religiosos. Minha interpretação do amor romântico, por exemplo, pode parecer uma interpretação forçada para a pessoa que ama ou a

²³ FORD, D. F. *Theology. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

observadora não religiosa. Eu sustentaria que essas novas formas ao menos oferecem uma estrutura de sentido análoga às tradições religiosas e que, para muitas pessoas, elas podem ser classificadas como religiosas no sentido da definição usada aqui. Elas são – ao menos para algumas pessoas – um padrão transcendente de ação e sentido, e o amor romântico parece sagrado para muitas. Indo um passo adiante, vemos que na simbolização encontramos, muitas vezes, referências implícitas ou explícitas a tradições religiosas, como as frases usadas para divulgar o filme *Titanic*: “Colisão com o destino” e “Nada na face da terra poderia separá-los”.²⁴ Muitas canções da música pop contêm referências a oração, anjos etc. Nesse sentido, as estruturas centrais de sentido com que nos defrontamos na cultura pop deveriam ser examinadas com vistas às conotações e referências religiosas delas.

Em terceiro lugar, o fato de encontrarmos estruturas de sentido com referências ou analogias religiosas não implica que essas formas tenham os mesmos sentidos como seus paralelos presentes nas tradições religiosas. Deveríamos esperar mudanças de sentido sutis ou explícitas, que às vezes ampliam os sentidos tradicionais e outras vezes os contradizem. Nas tradições religiosas, o amor romântico poderia ser interpretado como dádiva de Deus, mas na cultura pop contemporânea ele é autorreferencial, mesmo quando é experienciado como divino. Isso pode ser interpretado como uma deterioração, e também pode ser lido como uma reação crítica a modalidades religiosas de dependência que contrariam a responsabilidade individual. O amor romântico moderno não transfere a responsabilidade para Deus, mas a atribui às próprias pessoas que amam. Mais importante, porém, do que a maneira como essas formas antigas e novas deveriam ser avaliadas é o fato de que os sentidos não são necessariamente idênticos, de modo que primeiramente temos de desenvolver uma compreensão profunda das formas religiosas presentes dentro e fora das tradições religiosas.

Em quarto lugar, nas diferentes esferas, formas religiosas são introduzidas e circulam com intenções bastante diferentes. Os produtores de anúncios publicitários podem incorporar formas religiosas para simbolizar um desejo ou experiência particular que queiram associar com o respectivo produto. Isso pode ser visto como uma vulgarização de formas religiosas da perspectiva da tradição religiosa ou como uma maneira profunda de articular esses desejos e experiências. Mas, independentemente da interpretação que adotemos, é bastante provável que os produtores abordem a questão de um modo muito mais pragmático. De maneira semelhante, artistas como Madonna ou Von Trier podem usar formas religiosas para expressar ou simbolizar perspectivas não religiosas. Assim, critérios tradicionais da verdade, virtude e beleza (as noções platônicas de *verum*, *bonum*, *pulchrum*) podem ser menos importantes do que o sucesso comercial ou ideológico, e a própria religião é mercantilizada. Além disso, a dimensão não funcional ou gratuita da religião se dissolve quando a religião é usada dessa maneira. Ora, isso acontece constantemente, e a religião tem servido com frequência para promover objetivos políticos ou econômicos e, assim, passou a ser

²⁴ HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.

unida com o poder, a opressão, e um tipo semelhante de perversão. A religião sempre é moldada, ao menos em parte, por intenções não religiosas; portanto provavelmente deveríamos investigar essa dimensão com mais seriedade.

Em quinto lugar, ao examinarmos como os participantes e públicos percebem e processam formas religiosas em esferas não religiosas, deveríamos estar conscientes de que os sentidos que eles podem atribuir a essas formas dependem de suas próprias origens e da moldura não religiosa em que as formas religiosas são apresentadas. Muitas pessoas, e até mesmo as que tiveram uma formação religiosa, têm um conhecimento apenas limitado das tradições religiosas, inclusive de sua própria. Elas recorrem a elementos religiosos extraídos da cultura pop mais do que das tradições oficiais. Não têm um marco de referência bem desenvolvido a partir do qual tenham condições de reconhecer, interpretar e avaliar o sentido das tradições religiosas em conexão com a tradição da qual essas surgiram. Isso quer dizer que a avaliação que elas fazem das formas religiosas não será, na maioria das vezes, tão densa e bem informada quanto possível. A pesquisa sobre espectadores de filmes mostra que as interpretações religiosas oferecidas por eles, quando existem, são imanentes, subjetivas e focadas na autenticidade, autonomia e no que algumas pesquisadoras e pesquisadores chamam de “transcendência pequena”²⁵. Por causa disso, a interpretação deles será mais definida ainda pelo tipo de moldura ou enquadramento que se oferece, que geralmente é definido pela política liberal de mercado ou por seus oponentes fundamentalistas radicais. Enquanto que a simbolização da presença divina em anjos, por exemplo, pode funcionar, em um culto na igreja, para facilitar a experiência de um encontro com Deus, em um catálogo de artigos para decoração do lar ela muito provavelmente não conseguirá fazer isso, mesmo que se mantenha uma referência fundamental ao divino. Por conseguinte, formas religiosas em contextos não religiosos não são a mesma coisa que em contextos religiosos, porque são emolduradas e percebidas de uma maneira diferente.

Conclusão: Molduras para os deuses

Estou me aproximando do fim de minha investigação. Gostaria de concluir dizendo que o significado público da religião, de um ponto de vista cultural, reside no potencial das formas religiosas de serem reconfiguradas de maneiras novas para além de seu contexto original em tradições religiosas. Nessa reconfiguração, elas perdem grande parte de seu conteúdo, sentido e função anterior, mas podem ganhar nova vitalidade e envolver-se criticamente com a tradição da qual se originaram. Para avaliar isso, entretanto, precisamos aprender a reconhecer e interpretar essas novas configurações por si mesmas. Esse esforço encaminha a teologia para as águas relativamente novas dos estudos culturais e midiáticos, mas a perspectiva teológica empírica não pode ser deixada de lado se quisermos entender a dimensão verdadeiramente religiosa.

²⁵ GRÄB, W.; HERRMANN, J. „Irgendwie fühl Ich mich wie Frodo...!“ Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

Uma maneira de articular essa perspectiva teológica é perguntar como os deuses são emoldurados ou apresentados em diferentes configurações da cultura pop e das tradições religiosas. Os sociólogos e críticos de cinema americanos Bergesen e Greeley²⁶ colocaram essa questão literalmente em seu estudo *God in the movies* [Deus nos filmes], em que analisaram como Deus e figuras divinas funcionam em filmes pop bastante diferenciados. Eles concluem que o Deus dos filmes é apresentado como muito mais positivo e reafirmador da vida do que o Deus da tradição cristã, que é apresentado em termos mais ambivalentes. Outras pessoas aludiram a essa questão no estudo da religião e de grupos fundamentalistas radicais, como Mark Juergensmeyer em seu livro intitulado *Terror in the mind of God* [Terror na mente de Deus].²⁷ Esse livro pode ser lido como uma descrição de como Deus é apresentado como exclusivista e violento tanto por pessoas crentes radicais como por meios de comunicação que cobrem a violência inspirada pela religião. Embora a mídia crítica preferisse uma versão tolerante e moderna da religião, o fato de que muitas manchetes vinculam a palavra violência a palavras como religioso, Deus ou particularmente islã cria uma moldura em que Deus se torna violento.

As questões em torno do significado público da religião se relacionam, em última análise, com a maneira como os deuses são emoldurados, com quais são os sentidos que se desenvolvem a partir dessa moldura, com o modo como esses sentidos são percebidos pelo público e como isso afeta as maneiras como as pessoas podem – ou não – conviver de formas salutares. Essas são, em última análise, questões teológicas, e não deveríamos hesitar em empregar nosso conhecimento teológico na tarefa de deslindar esses assuntos complexos e, talvez, contribuir para molduras mais construtivas dos deuses.

Referências

- BAILEY, E. I. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos, 1997.
- BECK, U. Die irdische Religion der Liebe. In: BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (Eds.). *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.
- BERGESEN, A. J.; GREELEY, A. M. *God in the movies*. New Brunswick: Transaction, 2000.
- COBB, K. *The Blackwell guide to theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- DAVIE, G. *Europe: the Exceptional Case*. Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman & Todd, 2002.
- FORD, D. F. *Theology. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GANZEVOORT, R. R. Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe. In: JANSEN, M. M.; STOFFELS, H. C. (Eds.). *A Moving God*. Immigrant churches in the Netherlands. Münster: LIT, 2007.
- GANZEVOORT, R. R.; ROELAND, J. H. Lived Religion: the praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, v. 18, n. 1, p. 91-101, 2014.

²⁶ BERGESEN, A. J.; GREELEY, A. M. *God in the movies*. New Brunswick: Transaction, 2000.

²⁷ JUERGENSMEYER, M. *Terror in the Mind of God*. The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2003.

- GRÄB, W.; HERRMANN, J. „Irgendwie fühl Ich mich wie Frodo...!“ Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- HEIMBROCK, H.-G.; STREIB, H. (Eds.). *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen: Kok Pharos, 1994.
- HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.
- HUYSTEEN, J. Wentzel van. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- JASPERS, K.; ROTHER, C. (Eds.). *Flügel Schlag. Engel im Film / A Beat of the Wings. Angels in Film*. Berlin: Bertz, 2003.
- JENKINS, P. *The next christendom. The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JUERGENSMEYER, M. *Terror in the Mind of God*. The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2003.
- LUTHER, H. *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius, 1992.
- LYDEN, J. C. *Film as religion*. Myths, morals, and rituals. New York: New York University Press, 2003.
- LYNCH, G. *Understanding theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus, 1992.
- STREIB, H. *Entzauberung der Okkultfaszination*. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Kampen: Kok, 1996.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge MS: Belknap (Harvard University), 2007.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

SAGRADO E COTIDIANO ENTRE LUTERANOS BRASILEIROS: SINCRETISMOS¹

*Sacred and quotidian
among Brazilian Lutherans: syncretisms*

Oneide Bobsin²

Nós sentimos
Portanto, nós pensamos
Por conseguinte, nós somos.³

Resumo: Fides et Ratio, tema proposto para um seminário internacional na Faculdades EST, oportunizou uma reflexão sobre o sagrado, o cotidiano e o sincretismo, no contexto específico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana. O debate proposto por este artigo não se constrói numa perspectiva mecânica, muitas vezes dualista, que coloca ao lado da razão o saber teológico erudito e no lado da fé e/ou religião os saberes irracionais das práticas populares. No lastro de Rudolf Otto o sagrado é uma categoria composta que vincula dialeticamente o racional e o irracional, sendo este último o meio pelo qual não se pode aprender o divino. O sagrado que escapa das gaiolas verbais se refugia num mundo de sentido que não se prende às categorias do erudito e popular. É um mundo pós-abissal longe da monocultura do saber. Assim, o cotidiano desfaz barreiras reducionistas e se torna refúgio da dignidade na ambiguidade do claro e escuro. Afinal, no momento vemos e nos vemos num espelho embaçado.

Palavras-chave: Sagrado. Cotidiano. Sincretismo.

Abstract: Fides et Ratio, the theme proposed for an international seminar at the Faculdades EST, propitiated the opportunity for a reflection about the sacred, the quotidian and syncretism in the specific context of the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil. The debate proposed by this article is not constructed in a mechanical perspective which is often dualist, which places next to reason the erudite theological

¹ O artigo foi recebido em 17 de outubro de 2016 e aprovado em 07 de novembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências Sociais/Sociologia da Religião (PUC-SP, São Paulo/SP, Brasil) e professor de Ciências da Religião na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: obobsin@est.edu.br

³ TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. História Geral da África – VIII. África desde 1935. Brasília: MEC; UNESCO, 2010.

■ knowledge and next to faith and/or religion the irrational knowledges of popular practices. In the ballast of Rudolf Otto the sacred is a composite category which dialectically connects the rational with the irrational, the latter being the means by which one cannot learn the divine. The sacred which escapes from the verbal cages finds refuge in a world of meaning which cannot be bound to the categories of the erudite and the popular. It is a post-abysal world far from the monoculture of knowledge. Thus, the quotidian breaks down reductionist barriers and becomes the refuge of dignity in the ambiguity of light and dark. Finally, at this moment, we see and see ourselves in a blurry mirror.

■ **Keywords:** Sacred. Quotidian. Syncretism.

Preliminares irracionais

Depois que Rudolf Otto resgatou Tersteegen, cujo hino era entoado nos cultos de minha infância, tudo o que eu disser estará sob a penumbra de que “Deus está presente, tudo em nós se cale”⁴, bem como sob o lusco-fusco da percepção de que “Um deus compreendido não é um Deus”⁵. Ao me reportar à minha infância marcada pela liminaridade frouxa do pietismo do Hinos do Povo de Deus – HPD e do populismo de esquerda da família num contexto híbrido religioso, silenciei obedientemente diante da proposição do tema feita por colegas como um “extra nos”, sem, no entanto, me render ao *a priori* – que independe da experiência –, mesmo que essa seja, quase sempre, um tanto opaca, ou melhor, já fossilizado referente a “uma experiência religiosa que há muito desapareceu”, conforme Rubem Alves.⁶ Minimizando Alves, talvez a experiência esteja submersa, orientando a busca de temas obscuros.

Ao reconhecer meu tatear no mundo acadêmico, refugio-me numa retrospectiva de relatos e casos que, mais do que ilustrações, tornaram-se referências silentes na tentativa ainda inconclusa de refletir sobre o “subterrâneo religioso da vida eclesial”⁷, tema de minha preleção inaugural em 1996. Tais relatos e casos observados no pastorado e comentados com o colega Vítor Westhelle antes de seu retorno para os USA, em 1992, me surpreenderam, tempos depois, como teorizações em textos densos nos Estudos Teológicos, que retomarei como aporte teórico deste artigo.

Nesta carreira, depois de oito anos ocupados com a gestão da EST, quando conseguia me encantar com o seu subterrâneo e o seu currículo oculto, deparo-me recentemente com textos de escritores latino-americanos, já conhecidos por muitos, que veem o colonialismo europeu como o lado obscuro da modernidade. O subterrâneo das instituições guiadas pelo espírito moderno se protege desse quando se trata

⁴ TERSTEEGEN, Gerhardt (1697-1769). *Hinos do povo de Deus*. IECLB. São Leopoldo: Sinodal, 1997. hino 124. Ao analisar o hino de Tersteegen, Otto fala em silenciar não por causa do medo, mas em razão do “efeito direto de se sentir a presença própria do numem”. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 108.

⁵ OTTO, 2007, p. 36.

⁶ ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 14.

⁷ BOBISN, Oneide. O Subterrâneo Religioso da Vida Eclesial: Intuições a partir das ciências da religião. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1977.

de salvaguardar a dignidade e reelaborar as suas dores vividas nela e por elas. Nesse imbróglgio, o relato vai em busca de conceitos, mas não se prende a eles, como pássaro na gaiola. Afinal, “Um Deus compreendido não é um Deus”; frase que poderia ser abrasileirada através de uma outra ouvida pelo nosso pesquisador das coisas sagradas do povo, Carlos Rodrigues Brandão, quando pesquisava as festas do divino Espírito Santo em Goiás. De um participante das danças, ouviu: quem sabe, dança; quem não sabe, pesquisa. Fui pesquisar para saber, como alguém que observa de fora e capta “significantes vazios”⁸, como se não houvesse ainda palavras para realidades pouco determinadas. Sobre a presença do sagrado na cultura popular, Brandão afirmou:

[...] aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos⁹.

Numa pesquisa feita pelo antropólogo holandês André Droogers, professor de EST nos anos 1970, entre as comunidades capixabas pomeranas, assim caracterizou a religiosidade daquelas pessoas:

Religiosidade popular, como quero tentativamente usar aqui o conceito, é a vivência religiosa elaborada, no decorrer da história, por leigos, orientados por sua posição social e atuando fora do controle do clero e da instituição Igreja. Esta religiosidade possibilita um contato direto com o sagrado, sem intermediação do sacerdote¹⁰.

Tais conceitos sobre o sagrado na cultura popular serão problematizados ainda neste texto a partir da coexistência de saberes como uma epistemologia que supera o pensamento abissal, conforme Boaventura de Sousa Santos, que gera hierarquias no conhecimento marcado pela monocultura do saber. O “irracional” de Otto entrará na dança sem os contrapontos, ou dualismos, do racional voltado para a erudição e o “irracional” como se fosse próprio do sagrado difuso sem intermediação sacerdotal. Esse é o nó da questão deste texto, que será trilhado por caminhos obscuros, lembrados por Geertz ao mencionar uma frase de Leo Steinberg sobre impasses teóricos da antropologia no século passado, por volta dos anos sessenta:

[...] somente se abandonarmos esse doce senso de realização que provém de exibir habilidades comuns e nos ativermos a problemas suficientemente obscuros que possibilitem outras descobertas, teremos a esperança de chegar a um trabalho que não apenas reencarne os grandes homens do primeiro quartel deste século, mas que esteja a altura deles¹¹.

⁸ LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 115-122.

⁹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1890. p. 17.

¹⁰ DROOGERS, André. *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 7.

¹¹ GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: _____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 102.

Lugares e momentos diferentes

Morro de Todos os Santos

O Morro do Espelho como lócus teológico luterano não conseguiu domesticar o sagrado estranho de suas entranhas. Muito perto daqui, se pensarmos geograficamente; mas muito longe deste lugar, se pensarmos teologicamente, morava uma família de negros/as, que viveu as instituições como funcionários de serviços gerais. O tio que trabalhava no Colégio Sinodal trouxe o irmão para trabalhar no Instituto Pré-Teológico. Esse, por sua vez, trouxe Cláudio Soares, conhecido por Pelé, da Vila Esperança, filho de uma mulher que “sofria dos nervos” e que cedo morreu. Adotado com poucos anos, veio morar no Morro do Espelho, tornando-se, na fase adulta, funcionário de serviços gerais da EST. *Professor; tenta entender, pois minha vida é um rolo. Fui adotado, e o que veio a ser meu pai, era tio de minha mãe de sangue.*¹²

A poucos metros do local de trabalho no Instituto Pré-Teológico, com forte tradição germânica, hoje a biblioteca da EST, moravam os pais adotivos de Pelé, Cláudio Soares, numa casa cedida pela instituição de formação. Ali viviam quatro filhos adotivos e mais cinco do casal Vicentina S. de Jesus e de seu Laureando. Vicentina de Jesus, que carrega em seu nome uma identidade religiosa, era benzedeira. Segundo Pelé, ela atendia de segunda à sexta-feira, até vinte pessoas por dia, na sala de sua pequena casa. Pelé, criança e jovem, observava tudo. E tem muito para contar. Minha mãe atendia pobres e ricos. Menciona as autoridades da cidade, como ex-prefeitos e sogra de médico, benzidos por sua mãe. Pediam para benzer contra mau olhado, olho grande/olho gordo; buscavam benzeduras para restabelecer a saúde, manter casamentos e emprego. Enquanto citava os ritos, entrecortava sua fala pouco linear com nomes de pessoas do Morro do Espelho e de pessoas da EST que se socorriam junto a sua mãe, os quais não nomearei.

Professor, para ser curado é precisa ter fé; é a fé que cura; para ser benzedeira também tem que ter muita fé; sua mãe tinha uma irmã que também benzia. Como problematiza o texto motivação, o qual deslocamos como faz o pensamento “roleiro”: “Não se trata de estabelecer outra história de pensamento, um fio vermelho alternativo, uma tradição oculta, mas de *detectar lugares e momentos* em que algo diferente acontece”¹³. O quanto nosso interlocutor se refere a lugares e momentos diferentes é difícil racionalizar, mas destacou que foi batizado luterano, na Igreja do Relógio, sendo levado por uma mulher de origem alemã, que também se tornou sua madrinha, mas cujo sobrenome não lembra.

¹² Entrevista informal em 07/09/2015, dia em que se comemora a Independência do Brasil. O entrevistado mora numa rua cujo nome lembra um Bier, no bairro Feitoria, que lembra o feitor que maltrata escravos. No bairro Feitoria há a Casa da Imigração Alemã, em razão de os imigrantes terem chegado ali em 1826. Concedeu entrevista em sua casa. Autorizou-me, por escrito, a sua utilização para fins de publicação. Está com o autor deste artigo a cópia do documento de autorização.

¹³ Texto motivador – Seminário Internacional Fides et Ratio, p. 1.

Um benzedor teuto-brasileiro

Longe do Morro do Espelho, mas próximo da minha vivência comunitária da infância e juventude, quando vivi na condição de “sucessor” de pessoas benzidas e que benziam, num contexto que recentemente denominei “Protestantismo à brasileira”. Num Vale ignorado pela Historiografia Eclesiástica¹⁴, descendentes de alemães mantinham escravos para o trabalho e jovens escravas para casos fora do casamento. Recentemente morreu um diácono da IECLB na Serra gaúcha, cujo nome não vou declinar. Ele quis estudar teologia, mas não dominava a língua alemã. Foi reprovado no exame de seleção, mas não desistiu da atuação na IECLB. Teimosamente viu na diaconia a vivência de seu chamado. Tornou-se diácono. Era descendente de um “coronel” luterano, que havia tido um caso com uma mulher negra e pobre, também luterana, fora do casamento. O “coronel” era descendente do pastor Carl Leopoldo Voges. Sua condição social e seu *status* na política local não permitiam assumir em público a paternidade, mas todos faziam de conta que não sabiam e a igreja não negava o batismo, afinal, diz o povo, a criança não tem culpa.

Naquele contexto com presença negra e indígena ignorada, juntaram-se os açorianos, que trouxeram polvilho da mandioca para fazer rosca para ser servida com churrasco – gaúcho rio-grandense, uruguaio e argentino – comunitário nas festas do Kerb e da Colheita, acompanhados de batatinha inglesa, que identificava as pessoas teuto-brasileiras, como “alemão batata”¹⁵. Junto se servia a cuca alemã. Esse prato “sincrético” também revelava uma vida híbrida com forte presença luterana comunitária, cuja população recorria a benzeduras, apesar da crítica dos pastores.

Há aproximadamente dez anos, entrevistei o benzedor evangélico-luterano, que lhe dei um nome fictício de Luiz Pereira Mossmann (LPM), filho de pai de origem portuguesa e mãe teuto-brasileira. Sua mãe, mulher forte que enfrentava o pastor, fazia suas rezas em alemão, repassando os segredos do ofício de benzedeira ao filho mais novo. Ele condicionou a entrevista à presença de meu pai para ter a cumplicidade de que ele não era o único a atuar à margem do poder eclesialístico. Ao longo da entrevista, citava a minha avó paterna como alguém que conhecia as formas de benzedura, que ela praticava. Meu pai silenciou, pois estava diante de alguém do clero erudito, seu filho, de quem esperava crítica à atuação do benzedor. Baixava a cabeça porque havia aprendido dos pastores que benzedura é superstição; e superstição é negação da fé no Deus verdadeiro; logo, pecado. Embora combatido pelos pastores, LPM par-

¹⁴ As comunidades de Petrópolis, no Rio de Janeiro, e de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, são referências dos primórdios do luteranismo no Brasil. A Comunidade Evangélico-Luterana de Três Forquilhas, Litoral Norte do Rio Grande do Sul, fundada em 1826, não recebeu dos historiadores eclesialísticos as mesmas referências. Só recentemente Martin N. Dreher e Marcos A. Witt se ocuparam com pesquisas sobre a imigração alemã no Vale Três Forquilhas. DREHER, Martin Norberto (Org.). *Degredados de Meklenburg-Schwerin e os primórdios da Imigração Alemã no Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2012. No reverso da obra, o mesmo conteúdo é apresentado em alemão. WITT, Marcos Antônio. *Em busca de um lugar ao sol: Estratégias Políticas – Imigração Alemã Rio Grande do Sul Século XIX*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

¹⁵ As crianças brincavam na escola comunitária, com um refrão, como se alemães sempre fosse o outro, que mereceria uma distinção preconceituosa. “Alemão batata, pé na bunda e mão na lata (tapa no rosto)”.

ticipava dominicamente do culto. Embora houvesse uma distância abissal entre ele e o pastor, elaborada pela teologia oficial, seu sistema religioso fazia coexistir dois sistemas complementares. Buscava, pois, nas prédicas a justificativa de “misturar” diversos aspectos. Assim ressignificou a prédica do pastor Ernesto Fischer:

Toda pessoa tem o direito de reunir as palavras da Sagrada Escritura, e procurar atualizar. E também fazer oração para que você precisa, no caso, enfermidade. Então, eu gostei muito daquela parte. Fui para casa, e guardei esta oração, porque eu sou uma pessoa que guarda muito na memória. [...] Ler, unir as palavras... Até do Pai Nosso poderia tirar para fora alguma e unir¹⁶.

LPM é um benzedor, reconhecido pelas pessoas que, em grande parte, pertencem à IECLB local, mas também é assim nomeado pela religião que o critica. Reporta-se a um comentário feito pelo pastor: Olha, cuidado com os olhos grandes. O próprio pastor pede para que o benzedor se cuide do olho gordo, como se o feitiço pudesse virar contra o feiticeiro. E não é que virou! Não é que fui limpar o poteiro perto do cemitério e um espírito veio de lá e se prendeu minhas costas. Diante disso, ele buscou apoio na umbanda na cidade de Niterói, perto de Porto Alegre. Atribuía seu problema renal a um espírito encostado, advindo do cemitério onde só se sepulta evangélico-luterano. Nesse caso, não adianta se autobenzer ou apelar aos santos católicos ou à Virgem Maria, já que algumas rezas são concluídas em nome da santíssima Trindade, enquanto outras em nome do Pai, do Filho e da Virgem Maria. Logo, do ponto de vista dos que buscam as benzeduras, não se abre mão do sistema público de saúde e forte presença nos cultos. São sistemas integrados, nada abissais, como denuncia Boaventura de Sousa Santos em relação à monocultura do saber, tema ao qual voltaremos mais adiante.

Urucubaca na empresa

Reporto-me a um dos casos abordados na preleção inaugural, em 1966. Naquela ocasião, fiz uma etnografia da comunidade onde atuei como pastor. Dentre os casos, mencionei a dificuldade que os operários tinham em trabalhar no turno da noite depois da morte, por acidente, do casal pioneiro da empresa que veio do interior do Rio Grande do Sul, trazendo muitos agricultores católicos e luteranos, como mão de obra que foi se qualificando à medida que a empresa de câmeras frigoríficas foi se tornando uma grande empresa, inclusive de exportação para outros países da América Latina. Tornou-se uma empresa que buscava tecnologia alemã para a sua produção renomada

¹⁶ BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136. O Vale Três Forquilhas é um dos berços da Colonização Alemã no Brasil, Litoral Norte do Rio Grande do Sul. Para lá o Governo Imperial enviou alemães evangélicos, em 1826. Na mesma época, os imigrantes católicos foram destinados para o que veio a ser Colônia São Pedro.

internacionalmente. Há uma década, ela faliu em decorrência de má gestão, presumo, como acontece a quase todas as empresas familiares.

O casal pioneiro morreu em acidente de carro logo após repassar a empresa para os filhos. Pasmem, morreram embaixo de uma câmara frigorífica produzida por sua empresa. Depois do sepultamento, coisas estranhas aconteciam no turno da noite, além de acidentes de trabalho. Fantasmas caminhavam pelos corredores, máquinas disparavam sem que ninguém as tocasse, ferramentas caíam ao chão. Enfim, no meio daquelas tecnologias avançadas, importadas da Alemanha, espíritos vagavam espalhando medo. Diante disso, tomou-se a iniciativa de fazer um culto ecumênico. Os donos da empresa eram católicos, e conversaram com o padre. Grande parte dos quadros intermediários era luterana, então o pastor foi convidado. A celebração ecumênica na empresa, que fazia de uma carroceria o altar, teve uma função exorcista. A paz voltou e o culto se repetiu por décadas, na véspera do Natal.¹⁷

Tanto esse caso como o outro foram analisados em primeira mão à luz do romance de Jorge Amado – *Dona Flor e seus dois maridos*. Vadinho, o primeiro marido de dona Flor, era um homem de pouco compromisso com a esposa. Vivía em festa com mulheres, em jogos e varava a noite longe de casa. Na linguagem de nosso Pelé, Vadinho era um “roleiro”. Mesmo fazendo dona Flor sofrer, era sempre acolhido por ela, e perdoado, até a próxima noite de festas, quando se manifestava a sua índole de mulhengo, perdulário, e também de homem de trânsito no mundo da ordem. Sua condição de afilhado de Exú permitia-lhe abrir qualquer caminho fechado por alguém ou por uma força espiritual. Abria o coração de dona Flor com sua lábia de malandro, e lá iam para mais uma noite de vadiagem.¹⁸

Mas Vadinho morre, depois de uma noite de festas, bem perto de sua casa. Mas a morte física precisa ser completada pela morte ritual. Enquanto isso acontece, o luto de dona Flor e sua reclusão seguidamente são perturbados pela aparição de Vadinho. Mesmo depois de casada com um farmacêutico, com vida metódica e racional, que nada lembrava a vadiagem de Vadinho, ele volta para perturbar as noites de amor de Flor e do Dr. Teodoro Madureira. Assim, Flor se sentia dividida entre dois mundos, dos quais era uma mediadora, uma espécie de Nossa Senhora com dois maridos. A fim de não se sentir como uma pessoa cínica como Vadinho, pede para a sua amiga Dionísia (e não Apolónia) de Oxóssi que fale com pai Didi, pois era preciso fazer uma obrigação, com sacrifício de sangue, para que Vadinho não voltasse mais do lugar onde estava. E o sacrifício foi feito. O sangue foi derramado. Vadinho perde sua materialidade aos poucos, à medida que seu padrinho Exú é amarrado numa guerra espiritual, nada devendo aos discursos das igrejas da prosperidade. Vadinho, então, tem a sua segunda morte. Assim Jorge Amado, comunista e ogan, protetor de terreiros, termina o seu romance:

¹⁷ BOBSIN, 1977, p. 273-276.

¹⁸ BOBSIN, 1997, p. 264.

E aqui se dá por finda a história de dona Flor e de seus dois maridos, descrita em seus detalhes e em seus mistérios, clara e obscura como é a vida. Tudo isto aconteceu, acredite quem quiser. Passou-se na Bahia, onde essas e outras coisas mágicas sucedem sem a ninguém causar espanto. Se duvidem, perguntem a Cardoso e S.a., e ele lhes dirá se é ou não verdade. Podem encontrá-lo no planeta Marte ou em qualquer esquina pobre da cidade¹⁹.

A vida é clara e obscura e tais mágicas acontecem nas esquinas da EST, mesmo o bairro sendo nobre, mas cheio de estudantes de origem pobre. E em seus corredores, quando uma companheira de serviços impõe o seu trabalho a outras, ameaçando-as com trabalhos religiosos a fim de prejudicar a vida dos seus; o medo, pois, se ensandecce, pois as supostas prejudicadas por uma entidade espiritual compartilham a mesma visão de vida e de mundo daquela que se encosta no trabalho das colegas. A resposta ao problema nas relações de trabalho não se realizou em algum lugar religioso ou o aconselhamento pastoral, mas por meio da rescisão do contrato segundo as leis trabalhistas, encaminhada pela administração. Também a mudança de posto provisoriamente foi vista por uma secretária como atendimento a uma promessa feita na sua igreja. Mas a promessa foi cancelada funcionalmente, com uma nota muito técnica. Então, o mundo subterrâneo da vida acadêmica teológica é latente, mas a teologia não tem “vidência”, para usar uma palavra criada por vovó Theresa, em Santo Forte, documentário de Eduardo Coutinho.

A menção do final do livro de Jorge Amado inspirou-me a fazer uma afirmação que carece de muito fundamento, é o que descubro hoje, quase duas décadas depois daquela preleção inaugural:

Ninguém está sugerindo uma teologia “vadinhana” ou extremamente metódica como a vida do Dr. Teodoro Madureira, mas sim “floriana”, que lide simultaneamente com o racional e o mítico, o tradicional e o moderno, o existencial e o libertador, o oficial e o clandestino, sem esquecer das ambiguidades da vida tão bem presentes no religioso²⁰.

Outros saberes e a modernidade colonial

A gestão do religioso na busca de sobrevivência nas margens da vida institucional, seja ela de ordem política, religiosa ou social, caminha na perspectiva da complementaridade, como a vida de um “roleiro” conforme Pelé, Vadinho, nosso benzedor, ou dona Flor na fase limiar do luto. Ler como se tem lido a religião na perspectiva sociológica, como mesmo o fiz, requer uma desconstrução de uma herança analítica que polariza o sagrado e o profano, o popular e o erudito, o tradicional e o moderno, o subalterno e o dominante e o preto e o branco. Da mesma forma, é necessário desconstruir teorias que afirmam que o clero monopoliza os bens de salvação, como quer Bourdieu no lastro de Weber, que possa ter influenciado a avaliação, por exemplo,

¹⁹ AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.]. p. 535.

²⁰ BOBSIN, 1997, p. 279.

que Droogers tenha feito da religiosidade pomerana. Pelé, LPM, Vadinho e dona Flor na limiaridade do luto se apropriavam dos discursos oficiais sem ter o monopólio de quem é representante do mundo moderno erudito. Vejam como Bourdieu interpreta, no lastro de Max Weber, o poder religioso:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de uma “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanhava a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos [...] destituídos do capital religioso [...] e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que desconhecem como tal²¹.

Não precisamos sair do mundo moderno na sua interpretação marxista pouco ortodoxa para começar a desconstruir o discurso sociológico muito limitado ao mundo cristão europeu, como o de Bourdieu que fez escola no Brasil. Quando analisou a Igreja Católica numa prisão italiana, tendo apenas acesso a boletins de paróquias, Gramsci percebeu que:

Toda a religião, inclusive a católica [...] é na realidade uma multidão de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo de camponeses, um catolicismo dos pequenos-burgueses e dos operários, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo²².

Avançando na perspectiva da desconstrução da modernidade intelectual, ora funcionalista positivista, que vê nas religiões do povo um momento a ser superado, ora na sua versão marxista ou liberal com tendências secularizantes, a “religião ro-leira” sinaliza a superação de dicotomias, sobrevive às margens sem desconsiderar as instituições, que são apropriadas numa lógica de sobrevivência. Ninguém melhor que Rubem Alves, em *Ciranda dos Deus...* entre a universidade e o povo – para revelar o desinteresse da universidade brasileira, que nasceu no século passado, pelo estudo dos fenômenos religiosos, predestinados a sucumbir com o avanço do mundo moderno ou a ser ignoradas no seu exotismo. Também o protestantismo pouco se interessou pelas religiões populares.²³ Quando comecei a pesquisar o pentecostalismo no Brasil em 1982, ele já passava pela sétima década, e só três produções acadêmicas o tiravam da invisibilidade. Retomando de forma conclusiva Alves, no que diz respeito a uma mudança na década de 1960, sustenta:

²¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 39.

²² GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. p. 144.

²³ ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 116-131.

Por detrás desta nova construção do objeto “religiosidade popular”, entretanto, se encontram várias alterações ideológicas e políticas anteriores: o colapso do desenvolvimentismo; a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder: a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60²⁴.

Pensamento pós-abissal

Depois do resgate da “religiosidade popular”, vamos aprofundá-lo sob o olhar que não a encontramos, como diz Westhelle, inscrita no quadro, mas na moldura. Rastreado o seu texto *Outros Saberes*, vamos direto para a pergunta colocada sob o item *Saberes Subjugados*, o qual, a meu ver, se distancia da percepção de saberes do quadro que extraem da religião “aquilo que ela nunca disse”, conforme Rubem Alves em sua fábula do poço das rãs encantadas – aos menos as oprimidas –, pelo pássaro que foi empalhado por cantar um outro mundo. Também a teologia precisa habitar na moldura para deixar a racionalidade que a torna autorreferencial, sonhando a si que busca aliados leais²⁵, como diz Westhelle, ou, talvez, letais:

Como vimos, nas ciências o paradoxo sempre é dissimulado. A teologia, por outro lado, é uma forma de saber que pressupõe o paradoxo e tenta torná-lo explícito. É nesse sentido, na superfície mesma da prática representacional, que a teologia funciona de forma diferente da prática da inscrição científica²⁶.

Deixamos de lado as suas densas argumentações sobre Foucault, que atribuiu à teologia o lugar da anticência, e vamos para o final de seu texto que nos permite fazer uma relação com a primeira parte do nosso trabalho, quando Westhelle pergunta “se ela é capaz de abraçar, ao invés de evitar, sua própria situação crítica para, em assim fazendo, ser capaz de recobrar saberes locais incorporados em mitos, ritos e nas práticas que revelam a fragilidade dos sistemas e instituições”²⁷. Assim, a teologia como um saber transgressivo, sustentado no falar de Deus como o Outro-discurso, abre brechas nos limites obscuros do próprio discurso científico.²⁸ Voltando para a nossa impertinência, o discurso “roleiro” dos personagens da parte mais etnográfica do texto acima não podem ser considerados meramente subalternos ou destituídos dos poderes da modernidade; talvez sejam parceiros da teologia em alargar as brechas obscuras do sistema dominante?

Tal posição, que não se pauta pela linearidade e por dualismos, mas pelo riso de Bataille que nos move para as margens das molduras ou para as brechas obscuras de quem lê um texto mais antigo que o da ciência²⁹, coloca-nos na companhia de

²⁴ ALVES, 1984, p. 139.

²⁵ WESTHELLE, Vítor. *Outros Saberes*. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995. p. 209.

²⁶ WESTHELLE, 1995, p. 268.

²⁷ WESTHELLE, 1995, p. 276.

²⁸ WESTHELLE, 1995, p. 276.

²⁹ WESTHELLE, 1995, p. 266, 271.

Boaventura de Sousa Santos, que busca a superação da condição abissal do conhecimento delimitado pela monocultura do saber, que produz a não existência dos que pensam dentro do saber oficial. Também recentemente foi-nos sugerido um texto de Boaventura de Sousa Santos para um debate sobre currículo. O sugestivo texto discorre sobre o pensamento moderno, visto como abissal, por criar linhas globais invisíveis. Ainda por abissal se entendem as hierarquias entre a monocultura do saber e os saberes externos, denominados de ignorantes. Já no pensamento pós-abissal a linha invisível desaparece colocando do mesmo lado o conhecimento e as ignorâncias.³⁰ Logo, para o nosso estudo interessa ver como as linhas abissais lidam com o fenômeno religioso.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, par excellence, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas e idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes.³¹

Mais compreensível fica o pensamento abissal quando Santos relembra a pergunta: os índios têm alma – *anima nullius*? O índio estaria no estado selvagem, território colonial como contraponto das metrópoles. Segundo Santos, a primeira condição para um pensamento pós-abissal relaciona-se à ideia de copresença: “A co-presença [sic] radical significa que as práticas e agentes de ambos os lados das linhas são contemporâneas em termos igualitários”³². Os povos indígenas seriam o paradigma do pensamento pós-abissal, marcado pela superação do tempo linear.

Persistência da religião tradicional/antropofagia

Assim, na busca recente de aportes teóricos para reavaliar meus textos sobre o subterrâneo religioso do mundo eclesial, ainda marcados pelo pensamento abissal, fui encontrando, com a ajuda de colegas e estudantes, textos que apenas comentarei de forma rápida, na perspectiva de descortinar um campo de pesquisa novo em leituras sobre teorias pós-coloniais, mas “velho” por meio de intuições ainda sob o jugo do pensamento abissal. São os primeiros passos de uma desconstrução teórica própria. Com esse itinerário obscuro, que inverteria Guimarães Rosa que esqueceu de dizer que só aos poucos o claro também vai ficando escuro, já que estamos interessados em ver a colonialidade como o outro lado do mundo moderno. Foi nessa busca que encontrei um texto de um africano na coleção patrocinada pela UNESCO e pelo MEC do Brasil.

³⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3-37, out. 2007. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf>. p. 5.

³¹ SANTOS, 2007, p. 8.

³² SANTOS, 2007, p. 23.

Ao analisar a expansão do cristianismo e do islã na África, o autor do artigo *Religião e Evolução Social* não nega a contribuição dessas religiões na área da educação e da saúde, mesmo que o primeiro estivesse associado ao projeto colonialista, o que gerava desconfiança do islã. Em outras palavras, o islã e a religião tradicional africana olhavam com desconfiança ao projeto de colonização imposto pela Europa porque “o cristianismo se desenvolvera em estreita colaboração com o colonialismo, enquanto o islã e a religião tradicional estavam, sobretudo, distantes e eram, por vezes e inclusive, hostis a ele”³³.

Entre muitas questões levantadas por Tshibangu, resalto o que nos interessa no momento, especialmente sobre o cristianismo, descolonização e persistência da religião tradicional, não obstante o proselitismo do cristianismo. Segundo o pensador africano:

Para um número grande de cristãos e muçulmanos, os valores morais continuam a emanar, com maior ênfase, da antiga cosmologia, muito mais que das suas novas crenças: manifesta-se sempre em respeito pelos ancestrais, especialmente através de libações, crê-se ainda que eles intervenham na vida de seus sucessores, que existam forças do bem e do mal, passíveis de manipulação pela acessão direta às divindades, por meio das orações e do sacrifício, que os talismãs e os amuletos sejam eficazes para afastar o mal, e assim, sucessivamente. A fé nos espíritos ou na bruxaria, nas relações sociais, sempre consiste em um fator importante, inclusive, à margem do circuito daqueles que admitem praticar a religião tradicional³⁴.

Como podemos ver, o que diz Tshibangu, em colaboração com J. F. Ade Ajayi e Lemin Sanneh, cabe perfeitamente no Brasil e, especialmente, no Morro do Espelho no que se refere às benzeduras feitas pela mãe do Pelé. Católicos, luteranos e crentes de outras igrejas tradicionais, reconhecidas por discursarem contra as práticas religiosas populares, como a benzedura e o curandeirismo, vivem uma fé de copresença de sistemas que não são complementares só para quem os combate ou para a medicina oficial. Portanto, na África como entre pomeranos capixabas luteranos, a busca da medicina popular é comum. Em relação à religião tradicional africana, “existe toda a extensão da vida africana que o islã e o cristianismo invadiram sem, contudo, lograr dominar em sua totalidade; trata-se justamente de todos os aspectos ligados à saúde e à cura”³⁵.

A análise que André Droogers faz das posturas de pastores sobre a medicina popular entre os pomeranos capixabas, que se desloca entre a negação das atividades de benzedores e a tolerância maior de pastores jovens brasileiros, pode ser bem representada em seu comentário no capítulo sobre benzedura:

³³ TSHIBANGU, 2010, p. 613.

³⁴ TSHIBANGU, 2010, p. 609-610.

³⁵ TSHIBANGU, 2010, p. 610.

Uma senhora de 76 anos falou sobre um pastor que teve uma doença nos dedos. Uma benzedeira ofereceu-se para benzer, mas ele recusou dizendo que ela não pode fazer bruxaria (hexerei) com ele. Apesar disso ela fez e ele logo sarou. Contudo, nas suas prédicas xingou contra a benzedura. Comentário da senhora: Het darüber geschimpf, wenn der auch na löft het (Xingou, embora acreditasse)³⁶.

Enquanto o pastor segue sua linha abissal, sustentando seu discurso na lógica do poder religioso, a benzedeira, enquanto membro da igreja do pastor que o questiona, faz suas rezas incluindo-o nelas e atribuindo às mesmas a cura. Diferente do pastor curado “contra a sua vontade”, as considerações de Tshibangu a respeito da persistência da religião tradicional africana nos mostra que o cristianismo, embora proselitista, foi absorvido como elemento estranho que expandiu a tradição local. Ao contrário do que fomos levados a pensar, foi a religião local que se potencializou com a religião do colonizador. Contudo, as raízes tradicionais tornaram-se subalternas, mesmo que o caçador tenha virado caça e o missionário, missionado. O poder antropofágico parece estar com a religião local.

Exercitei uma análise assim no texto que denominei *A morte morena do protestantismo branco. Contrabandos de espíritos nas fronteiras religiosas*.³⁷ O tema gira em torno da análise do discurso que demoniza as religiões de matriz africana por parte da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras tendências evangélicas fundamentalistas espalhadas na maioria das igrejas. Ao negar o feiticeiro, o pastor se transforma num deles. Em outras palavras, a religião demonizada expandiu-se na linguagem de quem a condena, ao mesmo tempo em que ofereceu resistência simbólica, mas não suficiente para subverter qualquer ordem de dominação. A revanche simbólico-religiosa dos subalternos limita-se a preservar espaços mínimos de dignidades, mais como resistência do que como superação da ordem dominante colonizadora.

A ambiguidade da revanche simbólica ainda permanece uma vontade cativa da religião dos dominadores. A aparição da Virgem de Guadalupe, por exemplo, ao índio Juan Diego, já cristianizado em 1531, dez anos depois da conquista de Tenochtitlan, é um relato mítico exemplar. A Virgem envia o índio para convencer o arcebispo a fim de que esse construa um santuário em Tepeyac. Como o arcebispo do México é resistente à ideia, ocorre um milagre. Quando o índio abre seu manto no qual levava rosas para a autoridade eclesiástica, em lugar delas aparece uma imagem da Virgem. Então, o bispo manda construir um santuário cristão. Como a mãe de Deus aparece em Tepeyac, antigo santuário asteca onde se adora Tonantzin, deusa da fertilidade, ali se erguerá o santuário do colonizador, o que pode parecer “uma treta satânica para emascarar a idolatria”³⁸.

³⁶ DROOGERS, 1984, p. 68.

³⁷ BOBSIN, Oneide. *A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de Espíritos nas fronteiras religiosas*. In: _____. *Correntes religiosas e Globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; IEPG, 2002. p. 39-63.

³⁸ PARKER, Christian. *Otra Lógica en América Latina: Religiones Populares y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 34.

Cinco séculos depois ainda ressoa algo parecido na boca de líderes das religiões de matriz africana no nordeste brasileiro: “O branco faz a letra, o negro faz a treta”. A subversão simbólico-religiosa parece, por si só, presa a uma vontade cativa determinada pela religião do colonizador.

Isso se evidencia na construção de um santuário em espaço “pagão” após o milagre, que mais parece a uma treta satânica, típico do conhecimento pós-abissal. Mas a violência da conquista fica submersa no processo, como bem ignora Mircea Eliade, pensador abscondito dos teóricos do Ensino Religioso brasileiro. O que vem a ser Brasil e América aparece em sua obra na lógica do pensamento abissal. Segundo ele:

Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse em nome de Jesus Cristo dos territórios ocupados que haviam descoberto e conquistado. A erecção da Cruz equivalia à consagração da região, portanto, do certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo, “as coisas velhas passaram: eis que todas as coisas se tornaram novas” (II Coríntios, 5, 17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz³⁹.

Lacunas penúltimas

Na busca de novos aportes teóricos para entender a “religiosidade popular” “sincrética” no cotidiano das pessoas evangélico-luteranas ou nos espaços onde atuam, como disse acima, me deparei tardiamente com pensadores cujas teorias pouco conheço, embora meus textos já estivessem na perspectiva de tais teorias há tempo. Como repetidas vezes disse, é prudente partir da realidade difusa ao conceito, afirmando junto com Otto que o irracional não se equivale ao insensato, mas à incapacidade dos conceitos em apreenderem o divino, o inominável, o inderivável da experiência e, confessionalmente, “extra nos”. Nessa caminhada recente, deparei-me com teóricos que poderão, ao lado de outros, superar o pensamento abissal ao analisar a colonialidade como o outro lado da modernidade, que não é o pós-moderno. Ainda com mergulhos rasos em águas turvas, lembro do argentino Walter Mignolo com sua *Histórias locais/projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*, através da qual voltei a Darcy Ribeiro, por muitos ignorados por ser uma antropólogo militante. O que Mignolo diz sobre a antropologia poderia ser importante para a teologia:

A palavra “antropológico” constituía, na verdade, um marcador da subalternização do conhecimento: um antropólogo do Terceiro Mundo (Darcy Ribeiro escrevia em fins dos anos 60 e no meio da Guerra Fria e da consolidação dos estudos da área) não é o mesmo que um antropólogo do Primeiro Mundo, pois o primeiro está no lugar do objeto, não na do sujeito do estudo⁴⁰.

³⁹ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: A essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s.d.], p. 46.

⁴⁰ MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais*: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. São Paulo: Humanitas, [s.d.], p. 35.

As lacunas ficariam incompletas se não mencionasse a necessidade de aprofundar a leitura de “O servo Arbítrio”, de Lutero, texto referência que deu origem à obra de Rudolf Otto, *O Sagrado*, que merece muita atenção, não obstante a minha suspeita de que há resíduos evolucionistas que levaram Otto a mostrar que um Deus irado está na origem do Sagrado, quando se manifesta pelo espanto e pelo temor. Qual é o jovem ou a jovem evangélico-luterano/a que não lembra do *O que significa isto?* E a resposta seguida no Catecismo Menor de Lutero, com as palavras *Devemos temer e amar a Deus[...]*. Também será necessário aprofundar o quanto o irracional pode equivaler ao pensamento pós-abissal do outro lado da modernidade. Além disso, na nossa “religiosidade popular”, um deus que causa temor e espanto, que engole os maus, tem pouca chance de ser aceito. Pelé, Vadinho, dona Flor e o benzedor de minha terra veem a divindade como um “amigão”, que pode ser convencido ritualmente a fazer a vontade um tanto malandra dos humanos, especialmente dos homens. Tais personagens “roleiros” transitam entre o sacro e o sacrilégio com “uma ilusa diferença, mas não alteridade”⁴¹, contrastando com o que diz Lutero por meio de Otto:

As passagens em sua obra “O Sêrvio-Arbítrio” relevantes nesse contexto já são bastante conhecidas. Exponhamo-nos, porém, à seguinte prédica sobre Êxodo 20 para nos dar conta do elemento quase que demoníaco desse sentimento numinoso. Lutero faz de tudo para pintar o horror desse texto, para que este tenha o seu efeito⁴²: Para a mundo até parece que Deus é como que alguém bocejando, de boca muito aberta, ou um cornudo ou um homem bonzinho que deixa o outro dormir com a sua mulher e faz de conta que não vê [...]. Só que ele engole a gente, e tem tamanho gosto nisso, que sua ânsia e sua ira o impelem a consumir os maus, [...] então nos daremos conta de como Deus é um fogo voraz, que extermina e se ira de ambos os lados – este é então o fogo voraz e consumidor [...]⁴³.

Falta, pois, neste texto, aprofundar Lutero e Otto, como sugere Hans-Jürgen Prien no prólogo de sua *História do Cristianismo da América Latina*:

Se a divindade é para o Maya impalpável e ainda incompreensível, se poderia ver nela um paralelismo com a palavra de Lutero de que Deus atua sempre na história mundana escondido atrás de caretas e máscaras, ou com o reconhecimento de Otto de que o numinoso, o sagrado, o divino sempre é o “totalmente outro”, *Mysterium tremendum*, que reencontramos em todas as religiões em certos arquétipos e cuja realidade superior e incompreensível se preludia no mito, para dizê-lo com Karl Kérenyi⁴⁴.

⁴¹ WESTHELLE, Vítor. A festa, o lúdico e o erótico na religião – perspectiva teológica. In: *Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em religião, São Bernardo do Campo/SP, ano XIX, n. 28, p. 12-45, junho de 2005. p. 17. Vítor analisa, no referido texto, a tradução feita por Lutero, na Bíblia alemã, de Êxodo 33.22-23, que mostra uma divindade que se mostra pelo traseiro, isto é, pela bunda.

⁴² OTTO, 2007, p. 136.

⁴³ Apud *Luthers Werke*, Edição Erlangen, p. 222. OTTO, 2007, p. 136.

⁴⁴ PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Salamanca: Sigueme, 1985. p. 52.

Portanto, com dúvida, ousou dizer que nos relatos locais que se contraponham aos metadiscursos, explicitados em mitos através da simultaneidade do intuitivo e do racional, estando o inominável presente pela sua ausência e no subcontrário do projeto colonial, há sinais de graças encobertos pelas penumbras. Parece, por fim, que os “novos bárbaros”, vítimas das metrópoles, nelas se misturam pela imigração forçada, forçando movimentos fundamentalistas que nomeiam idolatricamente a divindade, mas, por outro lado, permite o reconhecimento do outro/a no Outro/a que se dá a conhecer se escondendo. Afinal, o poder de nomeação rompe-se quando se manifesta *Eu sou aquele que é, ou serei*, conforme Êxodo 3.14.

Assim, com essa inquietação, as palavras de Guimarães Rosa nos ajudam a compreender no lusco-fusco o discurso “roleiro”:

A gente viemos do inferno – nós todos – compadre meu Qumelem instrui. Duns lugares inferiores, tão mostro-medonhos, que Cristo mesmo lá já só conseguiu aprofundar por relance a graça de sua sustância aluminável, em trevas de véspera para o Terceiro Dia. Senhor quer crer? Que lá o prazer trivial de cada um é judiar dos outros, bom atormentar; e o calor e o frio mais perseguem: e, para digerir o que se come, é preciso de esforçar no meio, com fortes dores: e até respirar custa dor; e nenhum sossego não se tem. Se creio? Acho proseável. Repenso no acampo da Macaúba de Jaiba, soante mesmo vi e assaz me contaram; e outros – as ruindades de regra que executavam em tantos pobrezinhos arraiais; baleando, esfaqueando, estripando, furando os olhos, cortando línguas e orelhas, cortando línguas e orelhas, não economizando crianças inocentes, pequenas, atirando na inocência do gado, queimando pessoas ainda meio vivas, na beira de estragos de sangues... Esses não vieram do inferno? Saudações. Se vê que subiram de lá antes dos prazos, figuro que por empreitada de punir outros, exemplação de nunca se esquecer do que está reinando por debaixo. Em tanto, que muitos retombam para lá, constante morrem [...]. Viver é muito perigoso⁴⁵.

Referências

- ALVES, Rubem. A ciranda dos Deuses... entre a universidade e povo. In: ALVES, R. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 103-143.
- _____. *O Enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].
- BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136-152.
- _____. Trocas de Saberes e Conversa de Monólogos. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 36, n. 3, p. 241-245, 1996.
- _____. A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de Espíritos nas fronteiras religiosas. In: _____. *Correntes religiosas e Globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; IEPG, 2002. p. 39-63.
- _____. Aquém da essência e da transcendência. In: BRANDENBURG, Laude Erandi et al. (Orgs.). *Fenômeno religioso e metodologias*. VI Simpósio de Ensino religioso. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 55-66.

⁴⁵ GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978. p. 40.

- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 43, n. 2, p. 21-43, 2003.
- _____. O Subterrâneo Religioso da Vida Eclesial: Intuições a partir das ciências da religião. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1977.
- _____. Luteranos em casa, na igreja e na política. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 41, n. 1, p. 37-56, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- DROOGERS, André. *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s.d.].
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- FRY, Peter; VOGT, Carlos. *A África no Brasil: Linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: _____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOCH, Lothar. A voz de Deus em Outros Povos. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 2, p. 177-185, 1995.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Salamanca: Sígueme, 1985.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estelas, 2013.
- MAWAKABANA, Hance A. *Crises of Life in African Religion and Christianity*. Genebra: The Lutheran World Federation, 2002.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. São Paulo: Humanitas, [s.d.].
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PARKER, Christian. *Otra Lógica en América Latina: Religiones Populares y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 78, p. 3-37, out. 2007. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf>.
- SIEPIERSKI, Paulo D. *Palavras sobre homens e deuses: calços e percalços na trajetória de um (suposto) teólogo e historiador*. Memorial Descritivo Analítico. Recife: UFRPE, 2015.
- TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. História Geral da África – VIII. África desde 1935. Brasília: MEC; UNESCO, 2010.
- WESTHELLE, Vítor. Outros Saberes. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995.
- _____. A festa, o lúdico e o erótico na religião – perspectiva teológica. In: *Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em religião, São Bernardo do Campo/SP, ano XIX, n. 28, p. 12-45, junho de 2005.

Teologia e
Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A CASA DA SABEDORIA: UMA INTERPRETAÇÃO DE PROVÉRBIOS 9.1-6¹

The House of Wisdom: an interpretation of Proverbs 9.1-6

Flávio Schmitt²

Resumo: A Sabedoria é um patrimônio comum a todos os povos e culturas. Na Sabedoria de um povo reside a essência de sua existência. Mesmo não dispondo de uma tradição escrita, nenhum povo ou cultura deixa de transmitir seu legado de Sabedoria para as futuras gerações. Também Israel tem seu legado sapiencial. Também esse legado tem sido transmitido de geração em geração, ora de forma oral, ora na forma escrita. Mesmo inserida no contexto do Antigo Oriente Próximo, a herança sapiencial de Israel tem suas características próprias. Entre os textos escritos da tradição sapiencial de Israel está o livro de Provérbios. Embora Provérbios seja uma coleção de textos reunidos e agrupados em diferentes épocas, propõe a Sabedoria como caminho para a vida do ser humano. O presente texto ocupa-se com a pericope de Provérbios 9.1-6. O livro de Provérbios é parte da literatura sapiencial do povo de Israel. O texto em questão conclui a primeira parte do livro (Pv 1-9). O tema central da unidade é a Sabedoria. A Sabedoria constrói sua casa. A casa da Sabedoria é a vida.

Palavras-chave: Sabedoria. Provérbios. Vida. Antigo Testamento.

Abstract: Wisdom is a common patrimony to all people and cultures. In the Wisdom of a people lies the essence of its existence. Even though not possessing a written tradition, no people or culture ceases transmitting its legacy of Wisdom to future generations. Also Israel has its sapiencial legacy. This legacy has also been transmitted from generation to generation, sometimes in oral form, others in written form. Despite the insertion in the context of the Ancient Near East, the sapiencial heritage of Israel has its own characteristics. Amongst the texts written in the sapiencial tradition of Israel is the book of Proverbs. Although Proverbs is a collection of texts gathered and grouped in different times, it proposes Wisdom as a way for the life of the human being. The pres-

¹ O artigo foi recebido em 02 de maio de 2016 e aprovado em 23 de setembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) em 1998. Bacharel em Teologia (1985) pela Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo/RS. Atua como professor na graduação e pós-graduação em Teologia na Faculdade EST, em São Leopoldo/RS. É pesquisador na área da Teologia e Ciências da Religião, com ênfase nos estudos sociológicos, antropológicos, filosóficos e literários do cristianismo. Desenvolve o Projeto de Pesquisa sobre Gnosticismo e Novo Testamento. Coordena o Grupo de Pesquisa Arqueologia e Religião. Tem experiência docente na área de Ciências Humanas e Sociais. Integra o Comitê de Ética da Faculdade EST. Contato: flavio@est.edu.br

ent text is occupied with the pericope of Proverbs 9.1-6. The book of Proverbs is part of the sapiential literature of the people of Israel. The text in question includes the first part of the book (Pv 1-9). The central theme of unity is Wisdom. Wisdom constructs its own house. The house of Wisdom is life.

Keywords: Wisdom. Proverbs. Life. Old Testament.

Introdução

Os livros sapienciais do Antigo Testamento³ (AT) constituem um conjunto literário bem definido. Além disso, sua forma e conteúdo os distinguem tanto do Pentateuco quanto dos Profetas.

De modo geral, a literatura sapiencial, como parte considerável da Sagrada Escritura, continua sendo o “patinho feio” dos estudos veterotestamentários.⁴ A ênfase nos aspectos históricos tem centrado a pesquisa no âmbito da literatura profética e histórica do Antigo Testamento.

A Sabedoria, mais precisamente a Sabedoria de Israel presente na literatura veterotestamentária, é um fenômeno amplo, complexo e dado a múltiplas abordagens. Origem e desenvolvimento, a relação entre Sabedoria, lei e culto, teologia e personificação, seguimento, justiça e graça; lugar e contexto vivencial, o significado teológico da Sabedoria, qualificação ética e religiosa da Sabedoria, e áreas e temas da Sabedoria são algumas das questões colocadas em discussão.

Para von Rad⁵, Sabedoria é um “conhecimento prático das leis da vida e do mundo, baseado na experiência. A palavra hebraica que se traduz por ‘sábio’, ‘sabedoria’, significa, inicialmente, a experiência, a competência, como se diz do marinhaire...”. Trata-se de um conhecimento técnico, necessário para o diário viver. Tudo o que se diz sobre a vida está fundamentado na experiência. Por isso, na antiguidade, qualquer pessoa que possuísse maestria, habilidade em qualquer área da atividade humana era chamada de sábio.

Assim como entre os povos do crescente fértil, é preciso sublinhar a existência de uma sabedoria popular em Israel. No entanto, o corpo sapiencial preservado no Antigo Testamento carrega as marcas da erudição, caracterizando uma sabedoria culta, resultado da elaboração artística e literária de gerações de sábios.

³ Segundo a tradição protestante, Jó, Provérbios, Eclesiastes ou Qohelet. Para a tradição católica, Jó, Provérbios, Eclesiastes ou Qohelet, Sabedoria e Eclesiástico ou Ben Sira.

⁴ Os textos clássicos datam da segunda metade do século XX. Em 1969, E. Gestenberger já lamentava a pouca atenção dada pelos exegetas à literatura sapiencial. A Teologia do AT de G. von Rad data de 1957. O livro *Weisheit in Israel* é de 1970. Textos mais recentes datam da década de 1990: WESTERMANN, C. *Weisheit und Theologie*. In: LANDAU, R. (Hg.). *Das mündliche Wort. Erkundungen im Alten Testament*, 1996. P.160-175. KAISER, O. *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze*. 1998. (BZAW 261).

⁵ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006. v. I, p. 394.

O presente artigo ocupa-se com a Sabedoria em Israel a partir do texto de Provérbios 9.1-6. Trata-se de um estudo exegético que explora a relação entre Sabedoria e a perspectiva de vida para os excluídos. Como parte da literatura sapiencial de Israel, o livro de Provérbios, especialmente no capítulo que conclui a primeira coleção do livro (1-9), apresenta a casa da Sabedoria como espaço de abrigo, proteção e hospitalidade para as vidas ameaçadas.

Tradução provisória⁶

v. 1	A Sabedoria	construiu a sua casa, talhou ⁷ sua coluna sete,
v. 2		carneou sua matança, misturou seu vinho
	e	preparou sua mesa.
v. 3		Mandou suas jovens
	(para) gritar;	sobre as costas (das) elevações (da) cidade:
v. 4		– “quem simples entre até aqui, carente de coração disse ⁸ para ele:
v. 5	Vinde	comei (em) meu pão, bebei (em) vinho (que) misturei

⁶ Para a tradução e crítica textual foi usada a versão do texto hebraico da Bíblia Hebraica. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997. p. 1.286. Doravante essa fonte será identificada pela abreviatura BHS e o texto hebraico por TM = Texto Massorético.

⁷ No versículo 1b, a palavra traduzida por “talhou” (הִצַּבָּה) apresenta variantes na LXX, na versão Siríaca e no Targum. Embora a versão Siríaca e o Targum discordem da LXX em mínimos detalhes, J. Fichtner, autor do aparato crítico, sugere que a expressão (ὑπερήκειν) (3 p. sg. aoristo indicativo de ὑπερείδω) deva ser lida (הִצַּבָּה) (3 p. sg. f. perf. hifil de יָצַב – estabelecer) e não “talhou” (הִצַּבָּה) (3 p. sg. f. qal de יָצַב – talhar), como aparece no TM. Nessa proposta de Fichtner é reforçada a função da Sabedoria. A ideia que o TM deixa transparecer é que a Sabedoria sofre uma transformação. Praticamente só a LXX é arrolada como testemunha, visto que o Targum e a versão Siríaca também apresentam diferenças, embora pequenas. Por isso a proposta de Fichtner será retomada no passo da exegese que trata da Palavra.

⁸ No versículo 4b, J. Fichtner observa que a palavra “disse” (אָמַרָה) (3 p. sg. f. qal de אָמַר – dizer) é apresentada na versão Siríaca com a transliteração do (ר) (w`mr), devendo, por isso, ser lido (אָמַרָה) (perf. consecutivo qal), como ocorre no v. 16. Contudo, no v. 16 o verbo apresenta outra vocalização (וְאָמַרָה). Chama atenção que no v. 16 a expressão (וְהִצַּבָּה) também recebe a conjunção (וְ), ficando (וְהִצַּבָּה), enquanto que o autor do aparato não sugere alterações. Além disso, a tradução da LXX não permite harmonização, pois no v. 4 emprega o verbo no aoristo “disse” (εἶπεν), enquanto que no v. 16 (λέγουσα – participio presente feminino de λέγω – dizer). A proposta de alteração do TM a partir da versão Siríaca sugerida por J. Fichtner traz mais problemas que soluções. O sentido do TM praticamente não é alterado. Além disso, o apoio da versão Siríaca não é argumento suficientemente forte para efetuar a alteração proposta.

v. 6 deixai simples⁹ e
 vivei,
 e segui no caminho (de) conhecimento.

Crítica textual

O texto de Pv 9.1-6 apresenta poucos problemas textuais. Praticamente toda a coleção (Provérbios 1-9) está bem conservada. No entanto, as traduções têm apresentado grande diversificação de conteúdo, revelando serem exímias interpretações. Para a perícopes de Pv 9.1-6, o aparato crítico da BHS apresenta três questões de crítica textual.

A análise das variantes propostas no aparato da BHS permite concluir que o texto hebraico de Pv 9.1-6 é bastante íntegro. As observações de J. Fichtner tem pouca consistência. Os textos e as versões que apoiam as sugestões do autor do aparato não têm suficiente peso para operar alterações no TM. No mais, permanece a versão do TM.

A forma de Provérbios 9.1-6

O contato com o texto hebraico evidencia a peculiaridade do texto de Provérbios. Nos passos anteriores (tradução e crítica textual), procuramos tornar compreensíveis as palavras e expressões transmitidas no TM, acompanhando a história de sua transmissão.

A partir da “Forma”, propomo-nos a analisar algumas das características do texto que surgem de nossa observação.

a) Delimitação

O livro de Provérbios é uma grande coleção. Nele, estão reunidos, pelo menos, sete coleções (1-9; 10-22; 22.17-24.22; 24.23-34; 25-9; 30 e 31). O capítulo 9 (9.18) encerra a primeira coleção. Em 10.1 tem início outra coleção com os “Provérbios de Salomão”.

⁹ Para a palavra hebraica פְּתוּחָה (pl. de פְּתוּחָה – “simples, ingênuo”) aqui traduzida por “simples”, o autor do aparato, Fichtner, sugere que em lugar de פְּתוּחָה deva ser lido פְּתוּחָה (substantivo feminino) ou פְּתוּחָה, conforme o versículo 13. Essa proposta de mudança é respaldada pela LXX, pelas versões gregas do AT feitas por Aquila, Symmachus, Theodotion e ainda pela versão Siríaca, Targum e Vulgata, embora as três últimas versões discordem das demais em pequenos detalhes. Cabe destacar que a palavra פְּתוּחָה – “ingenuidade” – do v. 13 é traduzida por outro termo grego. Quanto à palavra פְּתוּחָה (subst. feminino) – “simplicidade”, deve ser dito que essa proposta pouco muda o sentido do TM, apesar de estar bem testemunhada, principalmente na família dos manuscritos gregos. A proposta de alteração do texto da BHS pelo autor do aparato é difícil de ser sustentada, ainda mais considerando que o texto da LXX apresenta grandes dificuldades, em especial nos v. 12 e 18. O plural do adjetivo que aparece no v. 4 (פְּתוּחָה) parece ser a versão mais apropriada também para a palavra פְּתוּחָה do v. 6.

No interior da primeira coleção, verificamos que o último capítulo ocupa uma posição especial. Embora toda a coleção tenha por tema a *hokma*, no capítulo 9 a Sabedoria é apresentada de forma personificada.

O texto de Pv 9.1-6 apresenta características próprias em relação ao todo do capítulo, mas também com relação a Pv 8.

Pv 8 começa com uma introdução (8.1-11) e termina com uma exortação (8.32-36). O tema do capítulo é a Sabedoria. Quem tem a Sabedoria tem a vida e o favor de Javé; quem odeia a Sabedoria é amigo da morte. A partícula *ki* (כִּי) do v. 35 conduz para a conclusão do capítulo.

O capítulo 9 inicia com uma nova temática: o banquete da Sabedoria (9.1-6). Na sequência do v. 6, o verso 7 começa com um particípio, que rompe a sequência e coesão do texto. Se nos versículos anteriores a tônica verbal é marcada pelo imperativo, agora o tempo verbal passa a ser outro. Essa observação, mais as características de forma e a temática dos v. 7-12, levam à afirmação de que este texto compõe uma das unidades do capítulo.

A partir do v. 13, temos outro corte no capítulo. O sujeito na segunda pessoa do singular do v. 12 dá lugar à loucura. Os v. 13-18 são marcados pela “personificação” da loucura.

Em resumo, podemos dizer que o capítulo 9 estabelece o fim da primeira coleção do livro de Provérbios. No capítulo anterior, a Sabedoria tem a palavra. Ela discursa, aconselha e adverte. A partir de 9.1, fala-se **da** Sabedoria. O deslocamento do sujeito, a mudança verbal, mais a temática permitem uma clara delimitação dos v. 1-6 dentro do capítulo e em relação a toda a coleção.

b) O texto de Pv 9.1-6

Nosso texto inicia com a palavra *hokma* (Sabedoria) e termina com outro substantivo, *binah* (entendimento). O condicionamento mútuo do sentido de ambos os significados estabelece um arco de linguagem no qual se insere todo o texto. Sabedoria e conhecimento emolduram, respectivamente, o começo e final do trecho.

No v. 1 é apresentada uma afirmação: “a Sabedoria construiu a sua casa”. Essa tese/afirmação é desdobrada nos v. 2 e 3. O v. 4 esclarece os destinatários, os contemplados com as obras/feitos da Sabedoria. São os destinatários do convite. Nos v. 5 e 6 é apresentado o próprio convite.

Todo o conteúdo gira em torno do banquete, seus preparativos e convidados. A ideia de que a “Sabedoria construiu sua casa” é descrita em várias cenas. Primeiro, ela “talhou suas sete colunas”. Depois vêm a matança dos animais, a mistura do vinho e a preparação da mesa. A terceira e última cena é introduzida com o envio das criadas para os lugares altos da cidade.

A *sequência* do texto é marcada pela seleção dos convidados da Sabedoria: “os simples e de coração carente”. A esses é destinado o convite: participar do banquete e andar no caminho do entendimento.

A dinâmica do conteúdo de Pv 9.1-6 permite-nos dividir o texto da seguinte maneira, destacando três partes:

- v. 1-3 o que faz a Sabedoria,
- v. 4 destinatários do convite,
- v. 5-6 o convite.

As observações até aqui mencionadas permitem concluir que Pv 9.1-6 é uma perícope. Compõe uma unidade de linguagem e sentido com início e final bem definido. A sequência orgânica do conteúdo evidencia a unidade de sentido da perícope.

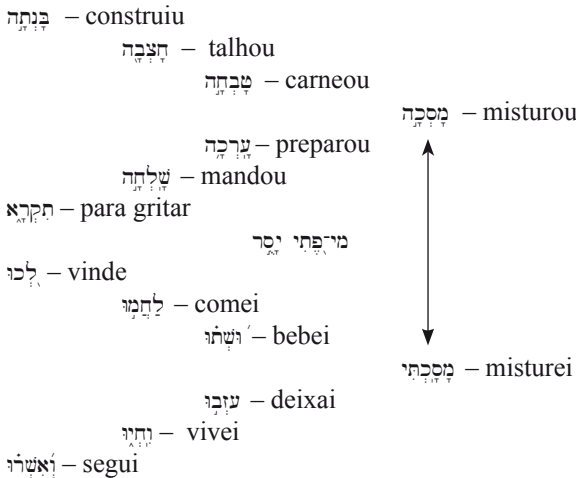
A perícope em questão apresenta uma peculiar correlação entre formas verbais e substantivos. A moldura do texto é configurada por dois substantivos: sabedoria e entendimento. Todos os *substantivos* do texto se encontram no gênero feminino.

Na dinâmica dos *verbos* está o miolo do texto. Nos v. 1-3, todas as formas verbais estão a indicar uma ação já concluída, completa (perfeito). A concordância de gênero também é flagrante. Todos os verbos se encontram na terceira pessoa do feminino singular, no perfeito “qal”.

A sequência narrativa dos três primeiros versículos é interrompida no v. 4. Introduzido com o pronome interrogativo “quem” (מי), o versículo quer chamar a atenção. Ao que parece, não só o pronome, mas todo o versículo é uma construção característica. Aliás, a expressão se repete mais uma vez na coleção (Pv 9.16). Pela analogia com 9.16, trata-se de uma espécie de “fórmula de convite” (מִי־פָתִי יִסֵּר).

Os versículos seguintes apresentam um espetáculo de verbos imperativos e um verbo no passado, no imperfeito. Ao todo são sete verbos. Antes da “fórmula de convite” também temos esse número de verbos. Os verbos da raiz *massak* (מִסַּכָּה - מִסַּכֶּה e מִסַּכְתִּי) aparecem em quarto lugar na sequência, tanto antes como depois da “fórmula de convite”.

Não há dúvida de que os verbos constituem a espinha dorsal de nosso texto. A “fórmula de convite” marca a divisão de tempo; tempo completo (perfeito) e incompleto (imperativo e imperfeito). A simbologia dos verbos expressa em números confere harmonia à obra da Sabedoria.



A observação do texto permite identificar algumas características quanto ao *estilo*. O paralelismo formal não é expressivo. O texto encontra sua riqueza de expressão em outros aspectos. A correspondência de conteúdo é um deles. Outro recurso estilístico é a repetição de palavras e a repetição de sentido, especialmente no começo e final. A própria descrição da Sabedoria é ilustrada com a comparação à casa, ao banquete. A sonoridade do texto passa a ter importância na medida em que “a fórmula de convite” surge no pericope.

c) Gênero literário

A forma literária clássica do gênero sapiencial é o *mashal* (משל). No cânon, temos três livros que representam esse gênero: Jó, Provérbios e Eclesiastes. O assim chamado “Pentateuco Sapiencial” inclui ainda os livros de Sabedoria e Eclesiástico, incluídos no cânon da Bíblia Católica.

O *mashal* é um processo literário versátil. É aplicado a diversos poemas (Nm 21.27-30; Sl 49.5), a oráculos (Nm 23.7), a discursos (Is 14.4; Mq 2.4), a ditos populares, máximas ou provérbios (1 Sm 10.24; Ez 12.23ss).¹⁰

A Bíblia grega traduz o termo hebraico *mashal* (משל) por *paroimía* (παροιμία). Na tradução para o latim, com a Vulgata, surge a palavra *Provérbium*, plural *proverbia*. Tanto a LXX como a Vulgata empobrecem a abrangência de sentido do termo *mashal*. *Provérbia* e *paroimía* evocam apenas a ideia de “dito” e “máxima”.

Pela etimologia da palavra, *mashal* pode significar desde comparação/parábola, fábula, dito, até o provérbio. Para L. A. Schökel, o *mashalim* (משלים) são ditos populares (1Sm 24.14; Ez 16.44) que, com o passar do tempo, se transformaram em sentenças mais estilizadas. Desarraigados de seu contexto, os *mashalim* não mais se restringem a ditos e sentenças breves, mas pelas mãos dos sábios se transformam em enigmas e poemas numéricos. A significação de *mashal* tornou-se tão generalizada a ponto de designar “qualquer tipo de literatura sapiencial”¹¹.

Os gêneros ou formas sapienciais mais característicos do livro de Provérbios são a “sentença” e o “conselho”. A forma verbal comum na “sentença” está no indicativo. O “conselho” aparece na forma verbal do imperativo.¹²

O texto de Pv 9.1-6 é um poema didático.

O lugar em Provérbios 9-1-6

a) Localização do gênero

O gênero *mashal* não foi inventado por Israel. Existem testemunhos escritos datados do terceiro milênio, em especial, de literatura sapiencial egípcia e mesopotâmica.

¹⁰ ROBERT, A.; FEUILLET, A. *Introdução à Bíblia*. São Paulo: Herder, 1967-1970. p. 161.

¹¹ SCHÖKEL, Luis Alonso; VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Sapienciales I: Proverbios*. Madrid: Cristiandad, 1984. (Nueva Biblia española). p. 97.

¹² SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 70.

H. Gunkel foi o pioneiro em suspeitar que a poesia proverbial deveria ser buscada no Egito e não em escritos proféticos e sapienciais do AT. P. Humbert praticamente consolida a tese de que a literatura sapiencial israelita depende da estrangeira, em particular da egípcia, mas também da mesopotâmica e síria.¹³

Estudos posteriores concentraram a atenção nas civilizações do Antigo Oriente (AO). Cada civilização teve um centro de cultura em seu próprio território. Os principais focos de cultura são encontrados juntos às cortes dos reis e príncipes ou nos grandes santuários. No AO se destacam como centros de cultura o Egito, a Mesopotâmia e o norte da Síria (Ebla). Seguindo as rotas das caravanas, a produção cultural dos grandes centros alcançava todas as partes povoadas.

A literatura sapiencial desenvolvida no Egito fundamenta-se basicamente nas *instruções*, ou seja, no ensino do rei ao príncipe, do magnata a seus filhos, do escriba a seu sucessor. Em geral, o aprendiz é chamado de “filho”. Das várias “instruções” egípcias, a mais importante é a de Amenemope.¹⁴ Esse escrito tem forte parentesco com Pv 22.17-23.14.

Não só a literatura sapiencial, mas praticamente toda a literatura do AT recebeu influência mesopotâmica. Numericamente os testemunhos da literatura sapiencial mesopotâmica não são tão expressivos. Porém sua influência é indiscutível.¹⁵

Além da influência dos grandes centros culturais do AO, a literatura sapiencial israelita também recebeu influência de culturas e etnias que habitavam a terra de Canaã.

W. F. Albright¹⁶ é defensor da influência cananea e fenícia na literatura sapiencial israelita. Segundo Albright, as tribos assimilaram a língua e a cultura da população cananea.

E. Gerstenberger defende a influência da “família” na literatura sapiencial. A “sabedoria popular” estaria ligada ao povo. A origem da sabedoria estaria ligada à vida do clã, da grande família. Essa tese também é invocada para firmar a influência de Canaã na literatura de Israel.

Além dessas influências, a própria terra de Canaã também foi influenciada pela literatura sapiencial das grandes civilizações. Israel é o ponto de convergência, a síntese, o ponto comum da sabedoria cultivada em contextos e épocas diferentes.

Para a Sabedoria em Israel, a pesquisa tem apontado três contextos. Nesse chão o gênero teria sua origem e desenvolvimento.

a) Na *fase oral* ou pré-literária, as raízes da sabedoria se encontram na vida do povo. Não se têm “coleções”, apenas a experiência vivida. Os acontecimentos vividos

¹³ SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 42.

¹⁴ Trata-se do quarto faraó da XXI dinastia. Governou o Egito durante o Terceiro Período Intermediário entre 993 e 984 a. C. Cf. PRITCHARD, James B. *The Ancient Near East: an anthology of texts and pictures*. Princeton: Princeton University Press, 1958. p. 421ss.

¹⁵ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999. 268 p. (Bíblica (Loyola) 25). p. 25.

¹⁶ Ver SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 45.

e experimentados não são escritos nem em pedra nem em madeira, mas articulados em ditos fáceis e breves que o povo pode guardar na memória.

b) Uma forma mais precisa aponta para a *família* como matriz da sabedoria popular. No contexto onde a pessoa nasce e se prepara para a vida, surge a sabedoria; o pai, chefe do clã, do grupo, da família, é depositário e transmissor da tradição.

c) A *escola*, enquanto instituição real, é antiga e funcionava no Egito e Mesopotâmia. Era o centro de formação das elites reais. Era elitista e servia para a formação e educação de príncipes, dos filhos dos poderosos e altos funcionários da corte. Esse tipo de instituição também é encontrado na síria e Fenícia.¹⁷

A. Klostermann defende a existência de escolas no Antigo Israel. Israel teria adaptado as escolas do Egito e Mesopotâmia, onde estavam a serviço do rei e das camadas privilegiadas. Esse tipo de escola mantida pela casa real teria florescido no tempo de Salomão e Ezequias. Porém os pesquisadores apontam para algumas diferenças da escola em Israel com as demais. A escola da corte em Israel seria mais democrática que a egípcia (J. Hempel); não era elitista (J. Fichtner e B. Lang). Nas escolas se aprendia a ler e escrever, tudo em função do ofício a ser desempenhado.¹⁸

Além da escola da corte, deve ter havido algo semelhante no templo em Jerusalém, especialmente para a educação dos levitas.

Esse vasto panorama de contextos oferecido pelo gênero *mashal* tem dado margem à multiplicidade de interpretações do texto de Provérbios. A partir do contexto cultural são apresentadas duas hipóteses. Nelas é destacado o sentido cultural e sexual de Pv 9.1-6.

a) Cultural: O argumento básico para defender o sentido cultural é extraído das expressões “sete colunas” e “banquete”. Pensa-se que colunas e pilares sejam alguma referência ao templo. O número “sete” seria sagrado. Essa hipótese é reforçada com exemplos arqueológicos de templos com sete pilares ou contendo sete figuras ou objetos em seu interior. As “alturas” são interpretadas como a acrópole.

O banquete seria uma referência à prática sacrificial. Em Pv 7.14, as vítimas são designadas por “sacrifícios” (זִבְחֵי), e em 9.2 é empregado o termo “matou” (מָתָה). Em Ezequiel 23.41 fala-se, em contexto cultural, de uma “mesa preparada” (לֶחֶם עֲרִיבָה). Contudo, esses indícios parecem ter pouca consistência. No salmo 23.5 também se fala em “preparar a mesa”, porém para reforçar a imagem do anfitrião.

Outro argumento para defender o sentido cultural é a palavra “vivei” (וַחַיִּי) (v. 6). Esse termo teria correspondência na declaração sacerdotal, semelhante ao que acontece em Ezequiel 18 (“portanto, convertei-vos e vivei – וְהָשִׁיבוּ וַחַיִּי 18.32).

Não resta dúvida de que a interpretação cultural específica o sentido de palavras e informações do texto que são ambíguas: casa – templo, altura – acrópole, banquete – sacrifício. No entanto, restam algumas dificuldades. Primeiro, por casa pode-se entender uma simples casa ou um palácio. A construção de ambos pode apresentar sete colunas. Segundo, o texto diz “a sabedoria construiu a sua casa”. Se a sabedoria

¹⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 33.

¹⁸ SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 45.

estivesse em lugar da divindade, não constrói, mas é construída pelos adoradores. Se a sabedoria é adoradora, então a casa não é sua, mas da divindade.

Schöckel¹⁹ rejeita o sentido cultural. Porém afirma tratar-se de uma grande festa oferecida por uma madame rica em seu novo palácio. O banquete seria apenas uma imagem do aprender como um comer e beber. Imagens semelhantes aparecem nas palavras proféticas e até da lei se fala como manjar (Dt 8.3; Is 55.1-3; Am 8.11 e no NT, Hb 5.11-14).

b) Sexual: A sabedoria seria a deusa do amor. As criadas suas adoradoras (cf. Pv 7). Schöckel também rejeita essa hipótese. Novamente afirma que a sabedoria é uma mulher rica que conta com grande número de criadas e que busca convidados para seu banquete. O texto nada insinua a respeito de algum convite ao amor.

Outra hipótese afirma que o sentido cultural e o sexual confluíram no culto a deusa do amor Istar, em cuja honra as servidoras do templo e outras adoradoras praticavam, regular ou excepcionalmente, a prostituição sagrada.²⁰

Parece que tanto o sentido cultural, o sexual e sua confluência em Istar são uma interpretação por demais simbólica e alegórica do texto. Além dos argumentos contrários arrolados por Schöckel, acrescentamos ainda os seguintes: Primeiro, os v. 1-3 são marcados por um profundo ar familiar. Nada transparece do ambiente sacrificial, muito menos do templo. A casa também não é palácio. O contexto não autoriza tal interpretação. Segundo, dificilmente uma senhora rica daria um banquete em seu novo palácio preparando a mesa no chão ou com as características da mesa mencionada no texto. Terceiro, não há indício de prostituição sagrada no texto.

Visto que o contexto cultural (por sinal não especificado) não oferece indícios convincentes o bastante para localizar o contexto de Pv 9.1-6, voltamos nossa atenção ao contexto literário.

O texto de Pv 9.1-6 é uma construção literária em cuja origem se destacam três vertentes diferentes.

V. 1-3 – Apresentam uma linguagem caseira. No v. 1 é descrita a casa israelita, sua arquitetura básica, que é marcada pelas colunas. O texto condensa uma série de imagens próprias do ambiente da casa: animais (aves), vinho misturado com água e tempero; uma prática bem caseira e artesanal. A mesa, um tapete de couro deitado no chão. As filhas (servas ou jovens) são as pessoas que convivem no ambiente familiar. Elas são enviadas a lugares estratégicos, onde normalmente os mensageiros se posicionavam.

Pv 9.1-3 está localizado no âmbito da casa. Não é palácio nem se encontra na cidade. É um texto cuja origem está na tradição oral e rural. O fato de enviar as filhas à vila oferece indícios para pressupor que a casa está fora de seu âmbito. É possível que originalmente esses versículos transmitissem informações sobre uma festa de inauguração da casa da família, do clã.

¹⁹ SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 245.

²⁰ SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 248.

v. 4 – Essa “fórmula de convite” deve ter existido separadamente. Não era uma fórmula fixa. Sua variação está ligada à finalidade e ocasião. Seu uso era bastante amplo. Empregada sempre que pessoas eram convidadas ou chamadas a se congregarem. Embora seu uso geral, a fórmula de Pv 9 deve ter sua origem no contexto da festa, expressão usual no contexto familiar.

Alguns textos da coleção de 1-9 mencionam os destinatários do convite, à semelhança de Pv 9.4 (1.20, 21,22; 7.7; 8.1,2,5; 9.14,15).

V. 5-6 – Enquanto nos v. 1-3 é falado de carne e vinho, aqui se fala de pão e vinho. A sequência de imperativos e a forma do texto dão indícios acerca da prática do ensino. Dentro da prática do clã, do ensinamento, da tradição oral está a raiz desses versículos. Nos v. 5-6 transparecem traços da prática clânica, do ensino caseiro.

Pelo conteúdo e construção literária, esses versos também devem ter existido separadamente. Foram agrupados para compor o poema da sabedoria.

Resumindo: Pv 9.1-6 é um poema composto de três partes autônomas. É possível que cada uma delas tenha tido uso isolado antes de serem agrupadas no poema. O arranjo para a atual forma literária coincide com a criação da coleção de Pv 1-9 e 31.10ss. Nesse tempo da redação, a tradição é incluída no ensinamento (v. 6). Todo esse trabalho de releitura e composição tem como pano de fundo a escola rabínica, influenciada pela cultura grega.

b) Autoria

Em Pv 1.1 Salomão aparece como autor da coleção. Porém, no início da segunda coleção, a autoria é mais uma vez atribuída a Salomão (10.1). A pesquisa de Provérbios reconhece tratar-se de pseudonímia. Assim como a lei é atribuída a Moisés, os Salmos a Davi, Sabedoria a Salomão. No entanto, essa atribuição não é casual. Nos tempos de Salomão verifica-se uma intensa atividade na área sapiencial.²¹

A tese mais aceita diz que Provérbios 1-9 e 31.10-31 foram compostos pelo editor do livro. Por ocasião da composição de Provérbios, o editor teria elaborado uma introdução (1-9) e um epílogo (31.10ss) para as demais coleções.²²

Se tomamos como pressuposto que Pv 9.1-6 é formado por três partes, então não há dúvida de que o poema é uma composição literária. É duvidoso afirmar que o poema já existia antes de ser formada a coleção. Pode-se dizer que o poema foi agrupado para fechar a coleção. Nesse caso, houve uma retocada final no texto. Pelo teor de Pv 9.1-6 em particular e da coleção em geral, a autoria deve ser atribuída ao trabalho editorial de uma mulher. A linguagem e familiaridade com o mundo feminino apontam nessa direção. Dificilmente a autoria literária pode ser atribuída a um homem.

²¹ BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968. p. 173s.

²² SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 105.

c) Época

Há duas suspeitas na datação da coleção de Provérbios 1-9.

a) Antes do exílio: O argumento principal é a linguagem. A forma final com “ot” é tida como um feminino arcaico, ao estilo cananeu e fenício. O “t” final seria primitivo e a vogal “a” transformada em seu derivado fonético “o”.

W. F. Albright coloca os capítulos 8 e 9 de Provérbios no tempo pré-exílico, por conter influências fenícias e ugaríticas. O argumento de Albright faz pressupor que eventualmente Pv 9.1-6 já existiu como poema antes da editoração do livro. Tanto a transmissão como a redação final das diferentes partes do poema conservaram as características do contexto de onde surgiram. Sendo assim, o atual texto conserva uma linguagem de fundo arcaico.²³

b) Pós-exílico: No livro de Ben Sira ou Eclesiástico, há uma referência a Provérbios. Sira 47.17 tem presente o livro de Provérbios. Além disso, os LXX e o TM colocam 1-9 e 31.10-31 como começo e final do livro. Quanto às demais coleções, há divergências na distribuição do material.

Esses indícios permitem localizar a época de redação de Provérbios por volta de 190 a. C. Esse período coincide com a época de dominação selêucida na Palestina (198-129 a. C.).

Resumindo: A coleção de Provérbios 1-9 é recente. No entanto, conserva traços bastante primitivos da linguagem e costumes de Israel. Por causa do livro de Eclesiástico e do testemunho dos LXX, a época da apresentação do livro de Provérbios tal qual temos hoje gira em torno de 190 a. C.

Palavra

Aqui pretendemos observar alguns detalhes no texto de Pv 9.1-6 e verificar o sentido de algumas palavras.

a) A Sabedoria

A palavra *hakmot* (חַכְמוֹת) – “ditos/provérbios” – consta apenas três vezes no livro de Provérbios. Trata-se de uma palavra de gênero feminino, plural construto. Pelo verbo que a segue, deve ser compreendido como um plural abstrato. O termo mais frequente em Provérbios é a forma singular *hakmah* (חַכְמָה) – “sabedoria”.

O sentido de *hakmah* (חַכְמָה) é amplo. Em geral, significa conhecimento técnico e a capacidade profissional em construção (Êx 28.36; 1Rs 7.14), guerra (Is 10.13), por exemplo. No livro de Provérbios trata-se do conhecimento adquirido. Nesse sentido, pode significar a sabedoria dos sábios, o conhecimento adquirido em função da educação; orientação prática, ligada à vontade de conhecimento orientador; e ainda o conceito central da doutrina sapiencial.²⁴

²³ SCHÖKEL; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1984, p. 104, nota 54.

²⁴ RAD, 2006, v. I, p. 430-454.

O termo *hakmah* (חֵכְמָה) tem como sinônimo a palavra *bin* (בִּינָה) e seus derivados: *binah* (בִּינָה) – “entendimento” (Gn 41.33; Dt 4.6; 1Rs 3.12; Is 3.3, 5.21; Pv 1.5, 13, 15, 16.21). Também *nabon* (נְבוּןָ) – “discernimento” (Is 11.2; Dt 4.6) e *thebunah* (תְּבוּנָה) – “compreensão” (Jr 10.12; Sl 49.4). Além desses, expressam o sentido de *hackmah* (חֵכְמָה) os substantivos *da’at* (דַּעַת) – “reconhecimento” (Is 11.2), *madah* (מַדְבָּר) – “pensamento” (Dn 1.4), *sheckel* (שֶׁכֶל) – “observação” (Sl 111.10), *etzah* (עֵצָה) – “conselho” (Jr 49.7), e *mussar* (מוּסָר) – “disciplina” (Pv 1.2, 7). Com frequência *tzadig* (צַדִּיק) – “justo” também aparece como sinônimo de *hakmah* (חֵכְמָה) (Pv 9.9, 11.30, 23.24).²⁵

Entre as palavras que expressam uma ideia contrária a *hakmah* (חֵכְמָה) encontramos: *nabal* (נָבָל) – “louco” (Dt 32.6); *saqal* (סָקַל) – “insensato” (Ec 2.9); *less* (לֵץ) – “arrogante” (Pv 9.8, 13.1, 15.12, 21.11) e *atzel* (עֲצֵל) – “preguiçoso” (Pv 26.16). O antônimo de *hakmah* (חֵכְמָה) mais frequente no livro de Provérbios e também de Eclesiastes é *kesil* (כְּסִיל) – “tolo”, “estúpido”.²⁶

No texto de Pv 9.1-6 o significado de *hakmah* (חֵכְמָה) é genérico e *hakmoht* (חֵכְמוּתָה) é um termo técnico para expressar um conceito ético-doutrinário, ou seja, a Sabedoria como conceito do movimento sapiencial.

À Sabedoria é atribuída uma atividade humana, a construção. O verbo *banetah* (בָּנֵתָה – perfeito qal de בָּנָה) em geral, rege os seguintes objetos: casa, muralha, cidade, altar. Em mais da metade das ocorrências no Antigo Testamento é empregado no contexto da edificação do templo. Os materiais de construção podem ser a pedra (Ne 5.35), o ladrilho (1Rs 15.22; Am 5.11), a madeira (1Rs 15.22), especialmente o cedro (2Sm 5.11) em forma de coluna (1Rs 7). O sentido do verbo é a edificação geral e especializada, que pode incluir fabricação de ornamentos artísticos. Em Dt 20.5 e 22.8 são encontradas prescrições sobre a construção de casas.

“Construir casa” muitas vezes aparece como uma expressão metafórica que significa fundar uma família, criar uma posteridade (Dt 25.9; Rt 4.11; Jó 22.23). Construir casas e habitá-las é sinal de bênção de Deus (Dt 6.10s).

Segundo Hulst, apenas em duas passagens do Antigo Testamento o sujeito do verbo é abstrato, a saber: Pv 9.1 e 14.1.²⁷

A Sabedoria construiu sua *bait* (בַּיִת). O termo casa pode significar uma construção com vários edifícios. Cada edifício ou parte do mesmo pode ser chamado de casa.

Como lugar de residência (Jó 17.31), *bait* (בַּיִת) pode expressar a habitação em si, a comunidade de pessoas, os habitantes da casa (Js 24.15) e até mesmo tudo o que há na casa (Gn 15.2; Êx 20.17). Na sociedade tribal, a comunidade (Gn 7.1), o clã (Jr 55.2), é designada por *bait* (בַּיִת).

²⁵ SAEBO, M. חָכָם *Ser Sabio*. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico: Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978-, v. I, p. 782.

²⁶ SAEBO, M. חָכָם *Ser Sabio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 776-789.

²⁷ HULST, A. R. בָּנָה “Construir”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 472-474.

O edifício (Gn 33.17), a casa firme construída com madeira (1Rs 5.22s) ou pedra (1Rs 6.7) servia de moradia para a família (Dt 19.1), incluindo homem, mulher, filhos naturais, adotados dependentes, escravos, escravas (Êx 20.10).

Além desses sentidos, *bait* (בַּיִת) também é empregada para designar o interior de uma habitação, oposto a *hotz* (חוּץ) – o exterior, o lado de fora.

A expressão *betah* (בֵּיתָהּ) tem sido compreendida como um aramaismo.²⁸ Além do sufixo, *bait* (בַּיִת) leva também o (ה) local. *Beitah* (בֵּיתָהּ) sublinha a especificidade do empreendimento da Sabedoria. Por isso provavelmente *Beitah* (בֵּיתָהּ) se refere à casa do ensino, espécie de escola, associada ao movimento da Sabedoria.²⁹

Com a palavra *hazebah* (הַצְּבָהּ qal de הִצַּב) a linguagem hebraica expressa a arte do marceneiro. Talhar e esculpir são termos que expressam um dos ofícios da construção.

Em Pv 9.1, trata-se de preparar as colunas, os pilares de sustentação da cobertura da construção. O verbo *hatzeb* (הִצַּב) expressa mais o caráter ornamental, artístico. Já o número de colunas pode ser variável, dependendo, em muitos casos, do tamanho da própria casa. O número sete (שֶׁבַע), pode até ser real. No entanto, a interpretação alegórica dos pilares erigidos ao redor da sala central da casa é inumerável.³⁰ É preciso destacar que, quando no Antigo Testamento é feita referência a um local, uma pedra ou coluna erigida com finalidade cultural ou com propósitos memoriais, se emprega a palavra (מִצְבָּהּ).³¹

Resumindo, podemos dizer que em Pv 9.1 a Sabedoria construiu um prédio, um lugar para si. Simplificando, podemos dizer que a escola está pronta.

b) O banquete – v. 2-3

O segundo versículo inaugura a descrição da festa preparada pela Sabedoria. Chama atenção o contraste entre a Sabedoria com atributos de divindade (Pv 8) e a mulher ocupada com os preparativos da festa que aqui é apresentada.

O verbo *thabah* (תָּבַח) significa carnear. Não se trata de cortar apenas. Essa ideia é expressa com o verbo *bazah* (בָּצַע). Aqui se trata de providenciar a carne animal. O objeto de matança pode variar. Geralmente o termo *thibhah* (תִּיבָהּ) designa a carne de gado abatido.

No mundo veterotestamentário, a carne faz parte da alimentação ordinária e festiva. É comum assar (Êx 12.8), cozinhar (1Sm 2.13) a carne crua (1Sm 2.15) de gado (Êx 29.14; Nm 18.17ss), ovelhas (Êx 29.32; Nm 18), cabritos (Lv 16.27; Nm 18.17) e aves (Dt 14.11). O cabrito normalmente era reservado para ser comido em ocasiões festivas (Jz 6.19). Várias passagens do Antigo Testamento mencionam a alimentação com carne de aves (Lv 17.13; Jó 18.8; Sl 124.7; Pv 6.5; Os 7.12; Am 3.5).

²⁸ JENNI, E. בית “Casa”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 452-457.

²⁹ HOFFNER, H. “Casa”. In: RINGGREN, Helmer; BOTTERWECK, G. Johannes. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. v. I, p. 636-646.

³⁰ DELCOR, M. מַלְאָךְ “Mandar”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 1.142-1.149.

³¹ LABUSCHAGNE, J. C. חָמָר “Chamar”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 838-849.

Durante as peregrinações do Êxodo, bandos de codornas serviram de alimento para o povo (Êx 16.13; Nm 11.33).

A matança da qual fala nosso texto diz respeito à carne proveniente de algum animal ou ave doméstica.

A carne, comida com pão (Is 44.19) ou outros alimentos, era acompanhada do vinho (Is 22.13). Carne e vinho são alimentos para os bons tempos (Dn 10.3).

Além de símbolo da fertilidade e do bem-estar, o *yayin* (יַיִן) é usado também para expressar a devassidão e a vergonha (Is 5.1-7). Por causa da cor, o vinho é chamado de sangue da uva (Gn 49.11; Dt 32.14). O normal é beber o vinho por ocasião de alguma festa. Quando presenteado, significa um presente honrado (1Sm 25.18; 2Sm 16). O vinho também era usado na prática sacrificial (Dt 32.37ss; Is 57.6; Jr 7.18). Os profetas se valem do simbolismo do vinho para expressar o julgamento (Jl 3.13; Is 63.2ss). O livro de Provérbios contém severas advertências contra o vinho (Pv 20.1, 21.17, 23.20). No entanto, a abundância de vinho é sinal de bênção (Gn 27.28; Jl 2.24; Am 9.13; Zc 10.7).

Antes de ser degustado, o vinho era preparado. A mistura mencionada no texto diz respeito às especiarias e temperos. Dependendo do vinho, era acrescentado o cravo, algum tipo de adocicante e até mesmo a mistura de frutas.³² O verbo *maskah* (מָסַךְ – qal, perfeito de מָסַךְ) comunica essa preparação.

A terceira providência na preparação da festa está relacionada com a preparação da mesa. A palavra *schulehan* (שֻׁלְחָן) – mesa, não pode ser confundida com aquilo que se entende por mesa em nossos dias. A mesa preparada da qual fala o texto não é nada mais do que uma porção de couro estendida no chão. Na sala central da casa acontecia a refeição. O couro era estendido no chão e sobre o mesmo eram postos os alimentos. Por ocasião da refeição, todos sentavam ao redor dessa mesa. A preparação da mesa aqui em Pv 9.2 nada tem a ver com o rito sacrificial. O verbo *arekah* (עָרַךְ) – preparar, arrumar, é usado no sentido profano, corriqueiro.

Depois de concluídos os preparativos necessários para a realização da festa, providenciados a comida, a bebida e o local; agora chega a hora de chamar os convidados, conforme costume da época.

O verbo usado no v. 3 para expressar a ordem de envio tem sentido amplo. Apesar de contras 847 vezes no Antigo Testamento, especialmente em textos narrativos, em Provérbios ocorre apenas cinco vezes. O significado básico de *shalah* (שָׁלַח) é enviar alguém. Em pelo menos 450 passagens, *shalah* (שָׁלַח) significa enviar alguém com algum encargo determinado, com uma mensagem (Gn 24.7; 2Sm 11.14; Dt 9.23; 1Rs 8.44). Em 40 ocorrências significa o envio de presentes e mercadorias.³³

Em nosso texto são enviadas as *naarotehah* (נְאֻרֹתֶיהָ). O significado dessa palavra é variado. Elas são moças, jovens com a função de servas, criadas.³⁴

³² HULST, A. R. עיר "Ciudad". In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. II, p. 346-351.

³³ SAEBO, M. הָבֵט *Ser Sabio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 1.145.

³⁴ SAEBO, M. הָבֵט *Ser Sabio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 1.145.

A tarefa das moças é clara: chamar os convidados. O verbo *karah* (קָרָה) é usual em hebraico. Significa chamar. Trata-se da comunicação com o som da voz (1Sm 17.8). Daí provém o significado “gritar”. Junto com o sentido de “gritar” está a proclamação (Lv 13.45), a declaração (Sl 89.27) e o anúncio (Et 6.9,11). Empregado em sentido jurídico, tem o significado de convocar (1Sm 22; Is 59.4). Na literatura profética é empregado como termo técnico para anunciar. Também é o verbo usado para anunciar uma festa (Lm 1.15) ou um dia esperado (Is 61.2).³⁵

Em geral, o verbo *schalah* (שָׁלַח) precede *karah* (קָרָה) (Gn 27.42; Êx 9.27; Nm 22.5; 1Rs 2.42; Jr 9.16). Somente quando se refere ao grito relacionado com comida, adota o significado de convidar (Êx 2.20; Nm 25.2; 1Sm 16.3).

As moças não são enviadas a esmo. O lugar dos convidados para a festa tem endereço. O destino das jovens é convidar pessoas nas partes altas da vila, da *kareth* (קֶרֶת).

Habitare lugares altos era costume cananeu. As cidades cananeias distinguem-se pelo destaque dado aos lugares altos. Mesmo depois de serem conquistadas, o lugar alto manteve sua importância (1Sm 9.12; 1Rs 3.2; Am 7.9). Geralmente, a colina era também o lugar do santuário. Ali eram realizados os sacrifícios e oferecidas as festas (Dt 14.26).

A *merohme* (מְרוֹמֵי) – “elevação” – mencionada em Pv 9.3, não é de uma cidade. A “cidade” (עִיר) é a cidade fortificada. A colina protegida por um castelo é chamada de *yir* (עִיר) (Dt 3.5). Um povoado sem muralha, mas com algum sistema de proteção contra animais selvagens é chamado de *hatzer* (חֲצֵר) (Lv 25.31).³⁶

Aqui se trata, de fato, da vila, a *peratzi* (פְּרָצִי). A vila geralmente se encontra situada junto à cidade. Ao lado da cidade era possível a localização de um grande número de vilas (Dt 3.5), uma espécie de subúrbio. Mesmo do lado de fora dos muros da cidade, a vila quase sempre estava próxima e sob proteção da mesma. A vila *kereth* (קֶרֶת) era ocupada pelo excedente populacional da cidade.³⁷

Resumindo: Entre os preparativos para a festa consta a matança de galinhas, a mistura do vinho e a colocação de couro no chão com os utensílios para a refeição. Por último, as moças são enviadas aos lugares altos das vilas, para os morros.

c) Os convidados – v. 4

Não só o lugar do convite é geográfica e sociologicamente delimitado. A precisão do texto vai além. Lá no alto da vila são convidados os *pethy* (פְּתֵי) e *hasar-leb* (חֲסַר-לֵב). Quem são eles?

A fórmula começa com um *mih* (מִי) indefinido. O “quem” é especificado pelo substantivo singular *pethy* (פְּתֵי). O termo usado no singular insere em si um coletivo. “Quem ingênuo” significa que o número de convidados é indeterminado. Os ingênuos

³⁵ LABUSCHAGNE, J. C. קָרָה “Chamar” In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 838-849.

³⁶ ORR, James (ed). *The Internacional Standard Bible Encyclopedia*. Chicago: The Haward-Severance Company, 1915. v. 1, p. 224-228.

³⁷ HULST, A. R. עִיר “Ciudad”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. II, p. 346-351.

são convidados a se hospedar na casa. O verbo *yassur* (יָסַר) expressa essa ideia. Porém o termo *pethy* (פֶּתִי) não designa “ingênuo” como normalmente se entende (Pv 1.22, 8.5). Em vários textos aparecem como sinônimos as palavras *baar* (בָּעֵר) – estúpido, tolo (Pv 12.1, 30.2), *less* (לֵס) – tagarela, enganador (1.22, 19.29), e *kessil* (כְּסִיל) – néscio (Pv 26.1ss, 9.13). Esses sinônimos associados à raiz do verbo *pathah* (פָּתַח), de onde o substantivo deriva, levam a compreender o termo *pethy* (פֶּתִי) como sendo “enganado”, dando a ideia de alguém que foi vítima da esperteza.³⁸

Complementando os destinatários do convite está o “carente de coração” (חֲסֵר-לֵב). Literalmente significa o carente de coração. O “carente de coração” (חֲסֵר-לֵב) é o oposto de “sábio de coração” (חֲכָם-לֵב) (Pv 10.8). Note-se, porém, que o contrário de (חֲכָם) – sábio, é *evil* (אָוִיל) – néscio, louco. Dificilmente *hasar leb* (חֲסֵר-לֵב), pode ser entendido como deficiente mental.³⁹

Ora, o coração é o centro da vida física, sede de emoções (Dt 28.47), sentimentos (Jr 4.19; Pv 14.30), instintos e paixões (Dt 19.6). É também sede da vida intelectual (Dt 6.5; 1Sm 2.35), do entendimento e conhecimento (1Rs 3.12); das fantasias e visões (Jr 14.14). A vontade vem do coração (1Rs 8.17; Êx 36.2). No coração está a atividade consciente e deliberada do ser humano. Inclusive a ideia de responsabilidade está vinculada ao coração.⁴⁰

O mesmo (יָ) indefinido vale para o “carente de coração”. “Quem carente de coração”; para esses vai a palavra, o dizer das moças, o convite para a festa.

Mais do que descrição de qualidades morais, os convidados são as vítimas. Os *pethy* (פֶּתִי), como classe social marginalizada, são os enganados. Os *hasar leb* (חֲסֵר-לֵב), como grupo social específico entre os moradores da vila, representam os privados da atividade intelectual e afetiva.

O texto dá a impressão de que o convite é direto, pessoal, tão familiar como os preparativos da festa. As moças dirigem-se ao carente e enganado. Os *pethy* (פֶּתִי) são abrigados, hospedados na casa construída pela Sabedoria. Aos *hasar leb* (חֲסֵר-לֵב) é transmitida uma mensagem. A tarefa das moças, o grito, o chamado público, aberto e indeterminado contrasta com a intimidade com os destinatários. As moças conhecem os convidados. Sabem quem são eles.

Esse é o caminho da Sabedoria. Ela chama a quem tem necessidade. Não é estranho que a Loucura (9.13ss) faça uso das mesmas palavras para seu convite.

Em resumo, podemos dizer que os convidados são os marginalizados. Primeiro, porque tem de viver do lado de fora da cidade. Vivem na vila. Segundo, porque são vítimas. Por um lado, enganados. De outro, os carentes de coração, ou melhor, os analfabetos.

³⁸ SAEBO, M. חֲכָם *Ser Sabio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 1.142.

³⁹ SAEBO, M. *Nescio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 138-140.

⁴⁰ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975. p. 61-81.

d) O convite – v. 5-6

As palavras dos versículos 5 e 6 poderiam perfeitamente existir de maneira independente, sem prejuízo para seu conteúdo. Aqui o texto tem uma brusca mudança. Os verbos, as palavras passam a ter outro jeito. Agora é a vez da teoria da Sabedoria.

O verbo *halak* (הלך) serve de introdução para os dois versículos. Esse verbo é o sétimo mais frequente no Antigo Testamento. Aparece 1.547 vezes. O significado básico é transmitir a ideia de movimento, deslocamento. Em geral, vem unido a outros verbos para enfatizar a ordem que deles emana. Em alguns casos, *halak* (הלך) aparece como uma interjeição: eia, vamos (Gn 31.44).⁴¹

Já no v. 5, *halak* (הלך) serve para reforçar a ideia contida no verbo *laham* (לחם). *Laham* (לחם) é sinônimo de *akal* (אכל). Ambos têm o sentido de comer; função básica da vida humana e animal. Aqui o objeto do verbo é o pão.

O *lehem* (לֶחֶם) é a comida principal em Israel. Em tempos remotos, o pão era preparado com a farinha da cevada misturada com feijão e lentilha. Mais tarde, tornou-se comum o pão feito com farinha de trigo, porém apenas entre os ricos. Por causa do preço, os pobres continuavam com o pão de cevada. O termo *lehem* (לֶחֶם) também é usado para designar a comida em geral (1Sm 20.34).

Para a preparação do pão eram necessários, pelo menos, os grãos moídos e a levedura. Depois de amassado, o pão era assado numa chapa (Lv 2.4) ou em forno de barro. O formato do pão era cilíndrico (Os 7.4), achatado e com a grossura de um centímetro com cinquenta de diâmetro. Para facilitar o manejo e também a repartição, já que o pão nunca era cortado, fazia-se um buraco no meio da massa. O pão não era apenas a comida básica do israelita. Marcava presença também em festas e geralmente era servido com outra comida. A carne de peixe era envolvida no pão para ser comida.

Quando aparecia alguma visita inesperada (Gn 19.3), no tempo da colheita, quando o tempo era escasso (Rt 2.14), o pão era assado sem levedura. Por falta de tempo, os grãos somente eram tostados e então comidos. O pão asmo lembra a saída do Egito (Êx 12.8,11,34,39). O pão com farinha de trigo faz parte também da vida cultural de Israel (Êx 25.30).⁴²

O convite das moças não inclui apenas o comer pão. O analfabeto e o que é enganado são convidados também para beber vinho.

Com o verbo *schatah* (שָׁתָה) o versículo expressa a ação de ingerir líquido pela boca. O mesmo termo é usado quando alguém bebe leite, água ou uma bebida qualquer. Em poucas passagens significa a ação de beber como um ato social (Jz 9.27, 1Rs 1.25). A construção comer e beber ocorre com frequência. Quase sempre se refere ao comer pão e beber água (Êx 34.28; Dt 9.9; 1RS 13.18).⁴³

Com o verbo *massaketi* (מַסַּקֶּתִי) é retomada a ideia do v. 2. A primeira pessoa do singular quer sublinhar o caráter pessoal da festa. A Sabedoria mesma é sujeita dos preparativos para o banquete.

⁴¹ SAUER, G. הלך “Ir”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 683-692.

⁴² MERKEL, F. “Pão” In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. *O Novo dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1981-1983. v. 3, p. 444-445.

⁴³ GERLEMAN, G. שתה “Beber”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. II, p. 1.280-1.285.

A partir do v. 6 é abandonada a ideia do banquete. Com um verbo ligado à tradição da aliança (Dt 29.24; Jr 22.9) os hóspedes da festa são convidados a deixar seu modo e vida.

O imperativo é enfático: (עֲזַבְתֶּם) – “deixai”! Os enganados são convidados a abandonar a ingenuidade (Lv 19.10; Jz 2.21; Ml 3.19). A Sabedoria está convidando. A intenção da Sabedoria é a vida. O abandono da ingenuidade, dos enganos está em função da vida. Essa ideia é transmitida pelo verbo *wiyheu* (וַיְהִי). O verbo *hayah* (הָיָה) aparece mais de 800 vezes no Antigo Testamento. Nenhuma vez em Esdras, Neemias e Crônicas. Apenas 14 vezes em livros proféticos. Em Gênesis é empregado para expressar um lugar de residência (Gn 47.28). Nesse versículo (הָיָה) está em oposição a morrer (Gn 42.2; Ez 18.21). A dádiva da Sabedoria é a longevidade.⁴⁴

Para alcançar a promessa da vida é necessário “seguir no caminho”. O verbo *weischru* (וַיִּשְׁרֹךְ) tem o sentido de andar, trilhar. Já o termo *derek* (דֶּרֶךְ) pode ser entendido de duas maneiras. Em sentido geográfico-espacial significa caminho, direção de um movimento. No emprego metafórico-figurativo significa conduta, comportamento, determinados atos fundamentais para a vida.⁴⁵

Caminho de entendimento. Aqui o texto retoma o assunto inicial. O entendimento (בִּינָה) é justamente para compreender o provérbio (מִשְׁלֵל) (Pv 1.6), adquirir a inteligência (8.5), entender o caminho (14.8). O objetivo dos Provérbios é o entendimento (בִּינָה) (2.3).

Aqui o reconhecimento intelectual, o discernimento, como a base para a vida boa está associado à concepção socrática de moralidade. Se alguém conhece que é correto, fará o que é certo. Seguir em caminho de discernimento é uma atitude ético-moral. Conversão ou mudança de coração não se encontra nessa passagem.

Tanto o v. 5 como o v. 6 estão próximos do ensino sapiencial. Enquanto no v. 5 é retomada a ideia de festa, o v. 6 se preocupa em prometer o alimento para a vida. Assim como o pão e o vinho estão para a festa, o deixar a ingenuidade e o seguir em caminho de discernimento estão para a vida.

Resumindo: A Sabedoria constrói uma escola. Prepara a inauguração. Providência o necessário para a festa. Alimento, bebida e convidados. Enganados e analfabetos recebem alimento para a vida. A Sabedoria convida para uma conduta ética que promete longevidade.

Os lados de Provérbios 9.1-6

A leitura sociológica⁴⁶ aqui proposta é uma tentativa de recolher dados, indícios da economia, sociedade, política e ideologia presentes no texto. Trata-se de uma iniciativa parcial e limitada, porém necessária para a hermenêutica do texto.

⁴⁴ GERLEMAN; G. הָיָה “Ser”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 550-555.

⁴⁵ SAEBO, M. הָיָה *Ser Sabio*. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 1.143. Ver também: SAUER, G. דֶּרֶךְ “Camino”. In: JENNI; WESTERMANN, 1978-, v. I, p. 466-470.

⁴⁶ WEGNER, Uwe. *A leitura bíblica por meio do método sociológico*. São Paulo: CEDI, 1993. 28 p. (Mosaicos da Bíblia 12).

a) Lado econômico: O primeiro dado econômico de nosso texto é fornecido pela intensa atividade relacionada ao trabalho. Na verdade, o trabalho é a origem de toda atividade econômica. O trabalho movimenta a economia. Ele é responsável pela geração de bens e riqueza.

A densidade da atividade relacionada com o trabalho é indicada pela sequência de verbos: construir, talhar, carnear, misturar, preparar, convidar. Da construção o texto passa para o mundo do trabalho doméstico e alcança a área da comunicação.

Outro indício da atividade econômica está diretamente relacionado com os produtos agrícolas. Vinho, pão e carne não são apenas alimentos. Refletem parte da produção agrícola de Israel. O cultivo de cevada e trigo, a vinicultura bem como a criação de animais são parte da economia judaica. Vinho e farinha são importantes artigos de comércio (2Cr 2.10). Como produtos importantes para a economia, são também utilizados para o pagamento de serviços, impostos e tributos.

b) Lado político: Os indícios acerca do lado político não se evidenciam no que está dito no texto, mas naquilo que o texto não diz. O simples fato de a Sabedoria enviar moças para a vila indica que sua localização é outra. A Sabedoria está fora dos lugares altos da vila. Onde devemos localizá-la? No templo? No palácio? Estaria na sinagoga? Acaso representa uma instituição própria, alguma espécie de academia? Essas são algumas das muitas perguntas que o texto não nos responde satisfatoriamente.

Parece haver certa tensão (conflito?) entre a vila e seus moradores com a Sabedoria e seus propósitos. A Sabedoria arroga-se o poder da vida. Com os moradores da vila estaria a semente da morte. Por trás da Sabedoria e da vila escondem-se dois sujeitos históricos diferentes. De um lado, encontram-se os sábios e seu lugar social. No outro extremo, estão os moradores da vila, marginalizados do convívio cidadão. A Sabedoria quer trazer esses para seu lado, quer cooptá-los para seu campo de interesse. Nessa perspectiva, chama atenção a estratégia política da Sabedoria: oferecer uma festa.

c) Lado social: O primeiro elemento a compor o quadro social do texto é a própria linguagem. O gênero feminino predominante não é somente um recurso de harmonia estilística. Todo texto é produto de condicionamentos históricos. Como fruto de um sujeito histórico (coletivo?) inserido num determinado contexto social, o texto pode perfeitamente ter sua origem no seio da criatividade feminina.

Não há dúvida de que a Sabedoria, sua casa, é uma instituição cuja função social é a educação. Há no texto uma dimensão de profundidade: Sabedoria – casa – mesa. Do amplo se chega ao específico. A mesa é o ponto alto da Sabedoria. É sua realização. A mesa representa o centro da dimensão social da Sabedoria. Na mesa se expressa toda a comunhão proporcionada pela comensalidade.

Entre os figurantes do texto constam as moças, (נְעוּרוֹת) e (הַסֵּרָלָב וּפְחִי). As moças, embora jovens donzelas, têm sua força de trabalho alienada. São servas. Servem a seus senhores e senhoras. Esses, porém, não são mencionados. A “patroa” está implícita na atitude da Sabedoria. Já os “enganados e analfabetos” pertencem a outro contexto social. Então excluídos da vida social da cidade. Seu círculo de relacionamento se encontra na vila.

A vila é um delimitador econômico, político, social e ideológico. Nela habitam os empobrecidos, os sem poder oficial, os marginais, os que aos olhos da Sabedoria se encontram no caminho errado.

O último elemento social do texto a merecer destaque é a festa. Festas são próprias de sociedades onde há excedente de produção e acumulação. A festa é sempre um acontecimento social. Ela acontece num lugar determinado, num dia específico e com convidados selecionados. Também aqui a festa é um acontecimento especial.

d) Lado ideológico: A ideologia dominante é a ideologia do sujeito que domina no texto. Isso se expressa através da Sabedoria. A ideologia da Sabedoria determina o comportamento em conformidade ou não com as normas por ela estabelecidas. A ideologia da Sabedoria não passa de um conjunto de normas de comportamento. Pelo menos duas características se destacam nessa ideologia.

Por um lado, a ideologia da Sabedoria apresenta-se como mobilizadora das atividades e ações humanas. Ela quer desencadear um movimento de mudança, de reforma na conduta, nas atitudes básicas da vida de indivíduos. Por outro lado, essa mesma ideologia é justificadora. Ela não questiona a ordem, o estado das coisas que o texto reflete. Pelo contrário, ela legitima teologicamente o que pretende combater, a saber: a ingenuidade, ignorância. A Sabedoria adapta o indivíduo a uma convivência menos problemática, menos conflitiva na sociedade. Enfim, a ideologia da Sabedoria não prega a transformação da situação social dos “enganados e analfabetos”, mas legitima a mesma com uma proposta que orienta a conduta, que prescreve um caminho ético para o indivíduo. De maneira sublime, o v. 6 transmite o cerne da ideologia da Sabedoria.

A teologia de Provérbios 9.1-6

Até mesmo uma leitura superficial do texto de Pv 9.1-6 há de constatar que o nome de Deus não é mencionado nenhuma vez. A primeira conclusão acerca desse fato poderia ser que não se trata de um texto teológico. No entanto, isso seria um grave equívoco. O discurso sobre Deus não está necessariamente condicionado ao uso de uma linguagem padronizada. Aliás, muitos dos textos bíblicos mais teológicos não mencionam a palavra Deus nem Senhor. Algo semelhante acontece em nossa passagem.

Pv 9.1-6 não menciona o nome de Javé. Porém é um texto teológico. Afinal, está na Bíblia. A teologia do texto não está diretamente explicitada. Ela se encontra implícita. Só a podemos perceber através de palavras contidas no texto. A principal é *hakmah* (חַכְמָה). É a partir da compreensão de Sabedoria que vamos encontrar a palavra de Deus presente na perícope.

Os escritos sapienciais dão testemunho de que a Sabedoria recebeu seu poder e função salvífica de Deus. No contexto ético-religioso israelita, Javé é tido como sábio (Is 31.2). Ele tem a Sabedoria (Jó 12.13). Somente Javé conhece a morada da Sabedoria e o caminho que a ela conduz (Jó 28.23).

A atividade criadora de Deus também está unida à Sabedoria (Pv 3.19). Deus Criador ocupa grande parte da atenção dos sábios. Com sua ação criadora, Javé dá consistência e ordem ao mundo e à vida humana. É Deus mesmo quem comunica o segredo da Sabedoria aos homens. Ele não só reparte Sabedoria (Pv 2.6; Êx 31.6), mas transmite o espírito da mesma (Êx 28.3; Dt 34.9). A Sabedoria inclusive é ensinada por Javé (Sl 51.8).

No livro de Provérbios, encontramos a afirmação de que o princípio da Sabedoria é o temor a Javé (Pv 1.7). O temor a Javé é a fonte da vida (Pv 14.27), começo da Sabedoria (9.10, 15.33; Sl 111.10). Enquanto a insensatez traz desgraça e perdição, a Sabedoria conduz aos caminhos da retidão (4.11). Como fonte de vida, a Sabedoria é mantenedora da mesma. Ela assegura a vida (16.17, 28.26). Com a Sabedoria se evita o mal (14.16) e até os laços da morte.

A Sabedoria também se faz presente nos anúncios de juízo. Nesses, pode ser empregada em sentido histórico-salvífico (Dt 32.6), profético (Os 13.13; Is 5.21; Jr 8.8), escatológico (Is 33.6) e messiânico (Is 11.2; Dt 34.9). Nos livros de Isaías e Jeremias existe uma crítica à Sabedoria. Nesses profetas, é atacada a sabedoria dos sábios de Israel (Is 29.14; Jr 18.18). Essa sabedoria é contraposta à atuação de Javé (Is 29.14), sua Sabedoria (Is 31.2) e Palavra (Is 8.9).

É possível que *hakmah* (חַכְמָה) tenha se tornado termo técnico na tradição cultivada pelo judaísmo. Numa espécie de reação teológica à influência cultural helênica, a estrutura de fé israelita se adapta aos mitos e concepção religiosa grega. Nesse contexto, *hakmah* (חַכְמָה) passa a ser um conceito que evoca um conjunto de referências ético-religiosas.

Enquanto referência ético-religiosa, a Sabedoria sintetiza duas vertentes básicas. Num primeiro momento, a Sabedoria se apresenta ligada aos mandamentos e à lei de Deus (Dt 4.6). A máxima é: “mais Torá, mais vida; mais conhecimento, mais *hakmah* (חַכְמָה)”. A lei de Deus aqui é identificada com a Sabedoria de Deus. A Sabedoria do sábio é a lei de Javé.

Uma segunda concepção inserida no conceito *hakmah* (חַכְמָה) se encontra testemunhada, principalmente, em Pv 1-9. Nesses capítulos, a Sabedoria coloca-se como uma divindade celestial personificada. A Sabedoria personifica o próprio Deus. A voz da Sabedoria é a voz de Deus.

Por um lado, a Sabedoria personificada aparece como mediadora da revelação. Sua proclamação intervém como um profeta. A Sabedoria atribui a si mesma a legitimação e autoridade para anunciar a vontade de Javé.

Por outro lado, a Sabedoria personificada apresenta-se como a própria revelação da vontade de Deus. Ela oferece a vida ao ser humano. A vontade da Sabedoria é a vontade de Deus. A aceitação da Sabedoria equivale à aceitação da vontade de Javé.

Parece mesmo que a Sabedoria personificada não é apenas um recurso de linguagem. Ela apresenta toda uma cosmovisão teológica do judaísmo intertestamentário. Personificar a Sabedoria é o caminho para manter viva a chama da fé monoteísta ameaçada pelos pagãos.

A leitura de Pv 9.1-6 pelo crivo da *hakmah* (חִכְמָה) leva à constatação que o próprio Deus, personificado, é sujeito do texto. Nesse sentido, é Deus quem dá a festa, convida os necessitados para a vida.

Algo semelhante se encontra no Novo Testamento. O convite para entrar no Reino de Deus muitas vezes é parafraseado com um convite para a festa (Lc 14.15-33).

Ainda hoje o comer e beber são parte integrante da celebração cristã. Ao celebrar a memória de Cristo, as comunidades comungam do pão e do vinho. A festa do Reino ali se torna histórica, assume a história dos celebrantes.

Tradução

- v. 1 – **A Sabedoria** construiu sua casa,
talhou suas sete colunas;
v. 2 – carneou suas galinhas,
preparou seu vinho,
arrumou sua mesa;
v. 3 – enviou suas moças para convidar
nos lugares altos da vila:
v. 4 – quem é enganado, venha até aqui,
para o analfabeto diz:
v. 5 – **Vinde!**
comei de meu pão,
bebei do vinho que misturei;
v. 6 – deixai os enganos e vivei,
seguí no caminho do discernimento.

Referências

- BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968. 2 v.
- BROWN, Colin; COENEN, Lothar. *O Novo dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1981-1983. 4 v.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. xxvii, 1.789 p.
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico: Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978-. 2 v.
- KIRST, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 18. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- NICCACCI, Alviero. *A casa da sabedoria: vozes e rostos da sabedoria bíblica*. São Paulo: Paulinas, 1997. 321 p. (Estudos bíblicos).

- PRITCHARD, James B. *The ancient Near East: an anthology of texts and pictures*. Princenton: Princenton University Press, 1958.
- RAD, Gerhard von. *La sabiduría en Israel: los sapienciales, lo sapiencial*. Madrid: Ediciones Fax, 1973. 426 p. (Actualidad bíblica; 31).
- RAD, Gerhard von. *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*. Madrid: Cristiandad, 1985. 408 p.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006. 901 p.
- RAD, Gerhard von. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1976. 475 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos; 3).
- RINGGREN, Helmer; BOTTERWECK, G. Johannes. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- ROBERT, A.; FEUILLET, A. *Introdução à Bíblia*. São Paulo: Herder, 1967-1970.
- SCHÖKEL, Luis Alonso; VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Sapienciales I: Proverbios*. Madrid: Cristiandad, 1984. 603 p. (Nueva Biblia española).
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999. 268 p. (Bíblica (Loyola) 25).
- WAARD, Jan de. *Biblia Hebraica quinta editione com apparatu critico novis curis elaborato...: Proverbs*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. xxxii, 58, 65 p. (Biblia Hebraica Quinta; 17).
- WEGNER, Uwe. *A leitura bíblica por meio do método sociológico*. São Paulo: CEDI, 1993. 28 p. (Mosaicos da Bíblia 12).
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.
- ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. 557 p. (Bíblica (Loyola); 36).

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O EVANGELHO DOS PRODUTOS *CANÇÃO NOVA*: SALVAÇÃO, CONSUMO E MÍDIA ELETRÔNICA¹

*The Gospel of Canção Nova Products:
Salvation, Consumption and Electronic Media*

Emerson José Sena da Silveira²

Resumo: Com o objetivo de refletir sobre algumas práticas e crenças vinculadas à fronteira entre religião, consumo e novos meios de comunicação, o presente texto aborda os produtos *Canção Nova*. A partir de um breve monitoramento no portal eletrônico da Comunidade Canção Nova, da descrição dos produtos oferecidos e de algumas entrevistas com vendedores *canção-novistas*, verifica-se que o catolicismo carismático da Comunidade Canção Nova é ambivalente, pois baseia-se em um discurso condenatório-moral do consumo, da mídia e do espetáculo mundanos e no uso desses mesmos elementos e do mercado para reforçar o poder religioso de salvação e cuidado das almas. Constata-se uma oscilação entre as antigas formas de construção da identidade religiosa e as novas configurações da linguagem. O que se coloca é que, na contemporaneidade, o conjunto de práticas e crenças católicas vincula-se cada vez mais a um espaço inter cruzado entre mídia, consumo e espetáculo.

Palavras-chave: Produtos Canção Nova. Consumo. Espetáculo. Salvação.

Abstract: Aiming to reflect on some practices and beliefs linked to the boundary between religion, consumption and new media, this text seeks to address *Canção Nova* products. From a brief monitoring in the Canção Nova Community website, description of offered products and some interviews with *canção-novista* vendors, it is realized that the Canção Nova Community's charismatic Catholicism is ambivalent, since it is based on a judgmental-moral speech about consumption, media and worldly spectacles and the use of these same elements and the market to strengthen the religious power of salvation and care of souls. There has been an oscillation between the old ways

¹ O artigo foi recebido em 28 de março de 2016 e aprovado em 07 de novembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Antropólogo e doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Minas Gerais. Atualmente, leciona no PPCIR-UFJF. Durante 2016, tem atuado como bolsista-pesquisador junto ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPG-CR), pelo PNPd (Programa Nacional de Pós-Doutorado) - CAPES, na área de Ciência da Religião e Teologia. Tem investigado a relação entre católicos/evangélicos e espaço público, política e gênero, entre outras linhas de pesquisa. Publicou livros e artigos sobre religião, internet, espaço público. Contato: emerson.pesquisa@gmail.com

of constructing religious identity and new language configurations. This way, what actually arises is that, in contemporary times, the set of Catholic beliefs and practices is increasingly linked to a intermingled space between media, consumption and spectacle.

Keywords: Canção Nova Products. Consumption. Spectacle. Salvation.

Introdução

Com o objetivo de refletir sobre a relação entre religião, consumo e meios de comunicação, analisou-se, de forma ilustrativa, uma pequena parte do sistema de consumo e venda de produtos da Canção Nova, uma poderosa comunidade católica de vertente carismática. As comunidades de Vida e Aliança são formas de sociabilidade religiosa que desempenham papel fundamental no consumo e na inserção do catolicismo nas mídias, de forma que, atualmente, duas dessas comunidades constituem-se como balizas, pela amplitude, do uso dos meios de comunicação e pelas controvérsias suscitadas no meio católico: Comunidade Shalom e Canção Nova. Foram fundadas, respectivamente, em 1976, em Fortaleza (CE), e em 1978, em Cachoeira Paulista (SP), contando com centenas de casas de missão no Brasil e exterior (Portugal, Espanha, França, Canadá, Israel, EUA, Itália, Angola e outros países).³ São constituídas por dois tipos de engajamento ou pertença: pessoas (solteiros, casais, sacerdotes ou leigos e leigas) que nelas residem, dedicando-se integralmente às suas atividades; e pessoas que se dedicam a prestar serviços sem abrir mão de sua vida pessoal e profissional.⁴

Os produtos canção-nova, livros, CDs, DVDs, roupas, chaveiros e outros itens, são anunciados nos meios de comunicação (antigos e novos), vendidos e consumidos como portadores de um anúncio: salvação da parte de Deus. Mas, no entanto, são instrumentos ambivalentes: promessa soteriológica, mas também dinheiro, consumo, poder e visibilidade para uma comunidade religiosa.

A partir de uma abordagem empírica, sem descuidar do horizonte teórico, o presente artigo levanta uma questão-chave: Quais os sentidos que esses bens simbólicos oferecidos adquirem ao longo de sua divulgação? A partir dessa interrogação, realizou-se o monitoramento intensivo em páginas eletrônicas da Comunidade Canção Nova durante seis meses⁵, descrevendo a forma como alguns produtos são oferecidos e apresentados nas redes sociais, alguns dados quantitativos e as reações de seus consumidores. Para complementar a pesquisa, realizaram-se duas entrevistas semiestruturadas com vendedores canção-novistas mineiros, ou seja, católicos que se propõem a divulgar e vender os produtos Canção Nova.

³ MARIZ, C. *Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião*. *Tempo Social*, São Paulo, USP, v. 17, n. 2, 2005, p. 253-273.

⁴ Em virtude dos processos de controle da identidade católica, as comunidades de Vida e Aliança necessitam de autorização do bispo, com acompanhamento de sacerdotes e aprovação episcopal de estatutos próprios.

⁵ O período mais intenso da pesquisa foi durante o segundo semestre de 2014.

Consumo e mercadoria: cura, salvação, libertação e espetáculo

Há um quadro de ambivalência no qual se situam os produtos da Canção Nova que são vendidos. Por um lado, um discurso condenatório-moral do consumo, do mercado, da mídia e do espetáculo “mundanos”, por outro, usam-se esses mesmos elementos para reforçar o poder religioso de salvação e cuidado das almas. Nesse sentido, essa ambivalência inscreve-se no processo de mudança pelo qual passam as antigas formas de construção da identidade e das linguagens simbólicas e sociais, inclusive a religião, na modernidade capitalista ou alta modernidade.⁶

Na sociedade do espetáculo, quase tudo é para os olhos, para ser visto, gozado e consumido. Assim, se tudo é imagem, a cópia não se diferencia mais do real. Ninguém sabe se é o real ou se é a cópia que está ali como espetáculo (*espetaculum*), o que se fita e venera.⁷ E aí muito da religião torna-se produto na sociedade do espetáculo, pois as imagens podem ser o real e o real pode ser a imagem. As mídias ampliam, ao máximo, os apagamentos entre cópia e original. Embora elas não produzam diretamente essa sociedade, elas formam o conjunto de dispositivos tecnológicos, especialmente as mídias eletrônicas, melhor adaptado à sociedade do espetáculo e do consumo.⁸

A origem desse apagamento da diferença, como irredutibilidade ontológica, é o sistema capitalista atual⁹ – que funciona tornando iguais os desiguais, os não iguais, agora passíveis de compra, venda e consumo, por meio de uma mediação universal abstrata: o dinheiro que emerge como valor de troca. A preponderância dessa forma de produção, consumo e circulação de bens e serviços é amplificada pelas mídias que, fazendo confundir (e coincidir) as realidades e as imagens das realidades, produzem desencanto e um horizonte de tédio – e a perda do encanto leva a dormência e anestesia.¹⁰ Nasce a necessidade do *muito mais do mesmo* (as imagens de ontem não já servem, é preciso outras, mais fortes). Por isso o *marketing* precisa, continuamente, apresentar como diferente aquilo que é igual, para que o consumo continue a mover a roda das novas identidades. Nesse sentido, muitos movimentos religiosos entraram no circuito do espetáculo-consumo-mídia, igualando não iguais (objetos e dogmas; serviços e produtos a vender e promessas religiosas). Assim, inserem os bens simbólicos tradicionais (anúncio de salvação, promessa de redenção) no apelo do *mais do mesmo*, pelo menos em nível das imagens veiculadas nas mídias eletrônicas.

A Comunidade Canção Nova, oriunda da Renovação Carismática Católica¹¹, costuma promover grandes encontros e eventos, reunindo milhares de fiéis, e dedica

⁶ GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASCH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 11-71.

⁷ DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁸ DEBORD, 1997.

⁹ O atual funcionamento do capitalismo guarda pouca relação com o modo inicial (século XIX), na época em que Karl Marx escreveu e criticou o modo de produção. Profundas transformações ocorreram, novas dinâmicas surgiram. Contudo, pelos limites de páginas, não serão abordadas com maior profundidade.

¹⁰ DEBORD, 1997.

¹¹ A RCC (Renovação Carismática Católica) surgiu em 1967 em algumas universidades norte-americanas ligadas ao catolicismo (Duquesne) e em 1969 veio ao Brasil, trazida por padres jesuítas (Haroldo Raham

muito de seu tempo a divulgação de bens simbólicos e mercadorias religiosas. Os intervalos dos grandes encontros, das missas e outros eventos, como os *acampamentos de oração*¹², são usados para vender livros, CDs e DVDs, muito dos quais são palestras e shows realizados por convidados e membros da própria comunidade. Por serem dotados de um enorme aparato comunicacional, os eventos são transmitidos por rádio e TV, muitos deles são gravados para se transformar em mercadorias vendidas também na loja virtual ou em lojas físicas.¹³

Uma reportagem¹⁴, de 2004, dizia que a cada fim de semana, 60 mil pessoas desembarcavam na cidade de Cachoeira Paulista, situada no Vale do Paraíba, a 200 quilômetros de São Paulo, em busca das missas celebradas na sede da Canção Nova pelo padre Jonas Abib, fundador e presidente. Ressaltava também o fato de todo mês, milhares de fiéis depositarem contribuições financeiras no caixa da entidade. O dinheiro serve para financiar um pequeno império de mídia destinado a espalhar pelo mundo a palavra da igreja.

Naquela época havia 27 emissoras de rádio e duas emissoras de TV, retransmitidas por dezenas de canais em vinte estados do Brasil e em países como Estados Unidos, França, Portugal e Uruguai.¹⁵ Em fins dos anos 2000, possuía, segundo algumas fontes, um portal de internet acessado por 1,5 milhão de pessoas todo mês e gastava 12 milhões de reais mensais só com a manutenção desses meios de comunicação¹⁶, sem mencionar a inauguração de um dos maiores templos religiosos da América La-

e Eduardo Dougherty). O movimento cresceu e diversificou-se, com práticas e agrupamentos, como as comunidades de Vida e Aliança. Constituídas por lideranças leigas e sacerdotais, oriundas em sua maior parte da RCC, as comunidades carismáticas constituem um importante fenômeno. Uma entidade internacional católica (Catholic Fraternity International), coordenada por comunidades carismáticas, cadastrou 269 novas comunidades no Brasil em 2010. CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças*. Aparecida: Santuário, 2000. A Comunidade Canção Nova também está situada próxima à cidade de Aparecida, onde se localiza o maior santuário mariano do Brasil e um dos maiores do mundo, atraindo milhares de romeiros e peregrinos católicos.

¹² Nome dado a eventos cujo mote é acampar nas dependências da Canção Nova. São divididos em temas, acampamento de cura interior, acampamento para casais etc.

¹³ Há, além da rede virtual, uma rede física com 27 lojas: São José do Rio Preto (São Paulo); Belo Horizonte, com duas lojas (Minas Gerais); Vitória da Conquista (Bahia); Campinas (São Paulo); Brasília (Distrito Federal); Fortaleza, com duas lojas (Ceará); São José dos Campos, com duas lojas (São Paulo); São Paulo (São Paulo); Lorena (São Paulo); Cachoeira Paulista (São Paulo); Londrina e Curitiba (Paraná); Aracaju (Sergipe); Rio de Janeiro (Rio de Janeiro); Natal (Rio Grande do Norte); Itabuna (Bahia); Campos dos Goytacazes (Rio de Janeiro); Cuiabá (Mato Grosso); Belém (Pará); Bauru (São Paulo); Recife (Pernambuco); Vitória (Espírito Santo); Campo Grande (Mato Grosso). Endereços disponíveis em: <<http://blog.cancaonova.com/produtos/canais-de-venda/lojas-cancao-nova/>>. Acesso em: 08 ago. 2014. Nesse sentido, a intensa comercialização de produtos por meio da TV, rádio e da internet é uma estratégia de cotidianação do catolicismo. Ver: BRAGA, A. M. da C. TV Católica Canção Nova: “providência e compromisso” X “mercado e consumismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 113-123, 2004. p. 72.

¹⁴ CARELLI, Gabriela. O gigante carismático. A inauguração do maior templo católico da América Latina mostra a força da comunidade Canção Nova. *Revista Veja*, n. 1883, 8 de dezembro de 2004. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/081204/p_098.html>. Acesso em: 08 ago. 2014.

¹⁵ CARELLI, 2004.

¹⁶ CARELLI, 2004.

tina, com 22 mil metros quadrados e capacidade para 100 mil pessoas, 70 mil delas sentadas.¹⁷

Atualmente, a sede da Canção Nova¹⁸, segundo dados de Oliveira¹⁹, conta com o Centro de Evangelização Dom João Hipólito de Moraes (70 mil pessoas); o Rincão do Meu Senhor (4 mil pessoas); o Auditório São Paulo (700 pessoas), o Santuário Pai das Misericórdias (10 mil pessoas)²⁰. No espaço do terreno, há diversas capelas, posto médico, escola, restaurante, padaria, postos bancários, lojas de artigos religiosos, pousada, área de camping e, no entorno, prédios administrativos e prédios que abrigam obras sociais.²¹ A comunidade possui 671 mil sócios cadastrados, que contribuem com pagamento de carnês e doações; 672 missionários, que moram e vivem na sede e nas filiais; e 401 missionários com dedicação parcial.²²

A Comunidade Canção Nova investe nos meios de comunicação tradicionais (rádio, TV) e novos (internet) para divulgar e vender seus produtos e se tornou referência para outras comunidades católicas.²³ O portal eletrônico da Canção Nova²⁴ converteu-se em uma potência de produção e consumo de artigos católicos, além de tornar-se um paradigma de *marketing* entre os carismáticos, contabilizando milhares de acessos diários, com sua loja virtual e seus vendedores.

Todo esse aparato midiático e a oferta dos bens e produtos religiosamente orientados tendem a apagar a diferença, sempre cultural e relativa, entre o original e cópia, entre autêntico e inautêntico, o que é evidenciado quando as pregações, canções e eventos ocorridos na comunidade são gravados e vendidos. A fé e a religiosidade vão para um *palco*, uma tela, em função da perda dos contornos entre o que é a imagem e o real. E é isso que constitui o circuito do consumo e da venda: equivalência abstrata entre produtos, serviços e bens, e, no caso da Canção Nova, produtos, serviços e bens religiosamente marcados.

¹⁷ Para efeito de comparação, a Basílica de Aparecida comporta 75 mil.

¹⁸ O terreno tem, ao todo, mais de 360 mil metros quadrados.

¹⁹ OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. *Canção Nova e as peregrinações modernas: hierápolis carismática de Cachoeira Paulista-SP*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

²⁰ Há grandes eventos, como o Festival Hosana Brasil (música, cantores e bandas), com mais de 15 mil pessoas anualmente (novembro/dezembro). Há um calendário extenso de eventos, além do litúrgico da Igreja Católica.

²¹ Dados e informações podem ser acessados em: <http://comunidade.cancaonova.com/quem-somos/linhado-tempo/>. Acesso em: 31 maio 2016.

²² Conferir: <<http://blog.cancaonova.com/peregrinacoes/>>. Acesso em: 31 maio 2016. A Canção Nova associou-se à outra comunidade religiosa, chamada Obra de Maria, dedicada, exclusivamente, a proporcionar viagens “espiritualizadas” a peregrinos. Possui 30 casas espalhadas pelo Brasil. Sobre ela, ver: <<http://www.obrademaria.peregrinacoes.com/site/quem-somos/>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

²³ Alguns números, repassados em conversas orais ao pesquisador, dão os contornos desse investimento: a) 10 milhões de reais, em média, são gastos na estrutura de comunicação por TV, rádio e internet; b) o portal Canção Nova é acessado mensalmente, em média, por 100 mil pessoas; c) possui cerca de 140 retransmissoras e repetidoras de sinal de TV, obtidas por concessão pública do Governo Federal, cobrindo todo o território nacional.

²⁴ Disponível em: <<http://www.cancaonova.com/>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

O portal eletrônico²⁵ abriga um enorme mundo de *links*, serviços, textos, imagens e possibilidades, entre elas, a loja virtual, um dos principais canais de divulgação e venda de produtos. Como em um catálogo de canais de TV dedicados exclusivamente à venda e à comercialização de produtos, o *link* mantém anúncios em que, por *mídia player* (programa de transmissão de imagens e sons), uma espécie de *animador* anuncia a venda, improvisando *jingles* religiosos e repetindo o *e-mail* e o telefone do DAVI (Departamento de Audiovisuais), que é apresentado, especialmente nos grandes eventos, como um grande polo de evangelização e fonte de salvação.²⁶

No *link* da loja virtual é anunciado insistentemente que o lucro da venda é revertido para a evangelização, para a salvação de almas e para o projeto *Dai-me Almas*. Com suporte similar às grandes empresas de *Call Center*, cujo atendimento funciona ininterruptamente, e com as estratégias comércio-espirituais, incluindo participação em feiras de livros e de produtos, a mercadoria canção-novista torna-se veículo de experiências espirituais.

Aproxima-se, dessa forma, das análises sobre a relação entre mercadoria e espiritualidade na religiosidade *New Age*.²⁷ Com efeito, segundo o discurso carismático dessa comunidade:

O DAVI (Departamento de Audiovisuais) espalha seus diversos produtos pelo Brasil e muitos outros países. A qualquer lugar que vou as pessoas falam, agradecem, porque foi por meio destes produtos que conheceram a Jesus, transformaram seus casamentos e se aprofundaram na fé e na vida cristã. Desde 1978, o DAVI tem a tarefa concreta de tornar aprofundado, nas mãos das pessoas, todo o conteúdo de nosso apostolado, gravando e distribuindo palestras em diversos formatos para o povo. Acompanhando a diversidade à qual fomos rapidamente submetidos ao longo desses anos, o Departamento de Audiovisuais da Fundação João Paulo II envolve, hoje, uma centena de atividades diretamente ligadas à criação, execução, venda e distribuição de produtos de evangelização. São livros, vestuários, acessórios e palestras em CDs, DVDs e MP3, e grande variedade de produtos que seguem uma linha única de apostolado. A mensagem de Cristo vestida, lida e escutada... Gravada no coração de cada pessoa.²⁸ [Grifo do autor].

²⁵ Em 2015, divulgou-se uma grande celebração pelos “20 anos de internet”: “A nova versão do canal católico é resultado de aproximadamente dois anos de trabalho, cujo início se deu com a reformulação dos canais de notícias, formação, TV, eventos, música, entre outros. “Uma das grandes preocupações da equipe, durante o desenvolvimento do projeto, foi manter a essência da identidade da Canção Nova presente há 20 anos na internet. O resultado foi a criação de uma página agradável e de fácil navegação. Em novembro, celebraremos os 20 anos da presença da Canção Nova na rede mundial de computadores, por isso inovamos o portal com o objetivo de compartilhar com você a alegria dessa data! O lançamento do novo layout do cancaonova.com é um dos muitos presentes que você receberá ao longo deste ano. A nova home foi aprovada pelos produtores do site católico. Agora só falta você. Então anote aí, 8 de abril, novidades em nosso portal!”. Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/redacao/portal-cancao-nova-lanca-novidades-no-dia-8-de-abril/>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

²⁶ Disponível em: <<http://loja.cancaonova.com/>>. Acesso em: 13 out. 2014.

²⁷ AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2002.

²⁸ Disponível em: <<http://loja.cancaonova.com/institucional/>>. Acesso em: 10 ago. 2014.

De acordo com o anúncio – um discurso situado entre propaganda, apresentação comercial e declaração de princípios –, há uma linha única, um apostolado que ambiciona vestir, fazer ler e escutar, gravando especialmente no coração. Não à toa, os objetos vendidos são imagens alusivas ao *coração*, às emoções, ao interior mais profundo do homem e da mulher, com forte apelo emocional. A autenticidade da experiência religiosa é enviesada pelo consumo de objetos religiosos culturalmente marcados: são *produtos Canção Nova*, dotados de uma investidura especial e diferente, salvam, curam e libertam.

Um dado importante consiste no fato de a loja virtual estabelecer conexão com as redes sociais: uma página própria no *Facebook*²⁹, *Twitter*³⁰, *YouTube*³¹ e *Blog*³². Em todos esses canais, há *links* e referências aos produtos *canção-novistas* e ao que se anuncia de produtos nas outras redes. Durante o ano de 2013, um dos motes comemorativos nas mídias eletrônicas foi a fundação do DAVI (1978), apresentando-o como missão divina, delegada aos fundadores da Comunidade Canção Nova para anunciar o evangelho nos tempos e sociedades tomados pelo *mundo*, pelo *pecado*. Caberia aqui, uma referência, ainda que breve, a um movimento concomitante no mundo evangélico neopentecostal, a “explosão gospel”³³, que, desde a década de 1980, segue investindo na mercadorização dos bens religiosos (mídia, música, artistas, festivais, produtos em geral). Há convergências, na questão da mídia e do consumo, entre os católicos carismáticos e os evangélicos neopentecostais, anunciando novas configurações no campo religioso brasileiro.

Por outro lado, a pregação moral católica conservadora e a exaltação da identidade canção-novista estão presentes o tempo todo na programação midiática e nas atividades coletivas da comunidade católica. Muitos produtos falam da própria comunidade [apresentada como uma família verdadeira, acolhedora, feliz], mas outros são semanticamente ambíguos, evocando menos a doutrina e mais um estilo de vida saudável, o bem-estar e o cuidado pessoal. Os produtos estão orientados para diversos públicos [crianças, meia-idade, famílias, mulheres] e temas [cura, casamento, sexualidade, doutrina, saúde física e psíquica]. Merece destaque o público jovem e a juventude carismática, objeto de intenso investimento midiático, cultural e social por parte do movimento carismático católico e, no caso deste texto, da Comunidade Canção Nova.³⁴

²⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/ProdutosCancaoNova>>. Acesso em: 13 ago. 2014

³⁰ Disponível em: <<https://twitter.com/ProdutosCN>>. Acesso em: 20 set. 2014.

³¹ Disponível em: <<http://www.youtube.com/user/ProdutosCancaoNova>>. Acesso em: 21 set. 2014.

³² Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/produtos/>>. Acesso em: 13 out. 2014.

³³ Particularmente a questão do rock gospel e das bandas e cantores evangélicos. Ver CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X; Mysterium, 2007. Tem-se apontado a afinidade entre essas explosões mercadológicas e as novas configurações da economia capitalista. Nesse sentido, a emergência de teologia da prosperidade integra esses contextos de afinidades.

³⁴ Cita-se, nesse aspecto, o importante trabalho de Sofiatí (2011). A juventude carismática estaria organizada por dois ministérios, o MJ (Ministério Jovem) e o MUR (Ministério Universidades Renovadas). Este último é voltado para jovens universitários em formação, com os GOUs, Grupos de Oração Universitários [havia

Continuamente alimentados por propagandas de produtos, pequenos vídeos promocionais, fotos de divulgadores, excursões e outras imagens, esses canais disponibilizam em suas lojas virtuais uma coluna, situada à esquerda da tela de navegação, de cima para baixo, com 16 *links*³⁵ de vendas, entre os quais, a pesquisa destaca:

a) *Acessórios (agendas, terços, cordões, bonés, quadros)*. Durante a pesquisa, mais de 60 produtos eram oferecidos nessa seção subdivida em: *adesivos, bijuterias, bolsas e estojos, bonés, chaveiros, escapulários, escritórios, ícones e imagens, semijoias, terços e crucifixos e velas*. Há um pouco de tudo: pulseiras e cordões com ícones da Virgem Maria, São Miguel, Jesus e Santo Antônio. Há, por fim, os nomes que reforçam o marcador semântico da comunidade: *Bolsa Nova Identidade* ou *TV Canção Nova*, com frases estampadas, no valor de 15 reais³⁶, ou os adesivos, como o *Ser Canção Nova é bom demais*, por 4 reais³⁷.

b) *CDs, coletâneas de pregações e DVDs*. Com mais de 100 produtos, é talvez um dos *links* que mais disponibiliza vendas; os CDs dividem-se entre músicos da Canção Nova (cantores e cantoras ligados à comunidade carismática), músicos diversos e orações – sendo essas preces e exorcismos realizados em pregações da comunidade, por sacerdotes internos ou convidados, ou por leigos internos ou convidados; as pregações ocorrem em grandes encontros ao vivo ou por meio de rádio e TV.

c) *Infanto-juvenil*. Disponibilizava, à época da pesquisa, cerca de 44 produtos, incluindo bonés, camisetas, livros infantis, bichos de pelúcia, entre outros. Há a pulseirinha para meninas, contendo santas católicas e a Virgem Maria. Os produtos infantis estão ligados a personagens criados pela comunidade para animar programas infantis em TV, Rádio e nas redes sociais: boné da Abelha Bela, camiseta do Mico Cirilo, boné do Leonildo. Há alguns livros, entre eles, este: *Aventureiros, Guerreiros e Outros Heróis Santos – com óculos 3D*, na qual podia se ler a seguinte descrição:

Neste livro, tia Adelita e Piné contam a história de meninos que brincavam, estudavam, iam à escola como nós, e se transformaram em grandes santos, verdadeiros heróis. Vamos nos inspirar com cada detalhe de suas vidas e, ainda melhor, com a imagem em 3D! [...] Sobre a autora. Adelita Maria Rozetti Frulane, mais conhecida como tia Adelita, é missionária da Canção Nova, casada e mãe. Produz e apresenta o Cantinho da Criança³⁸.

em 2009, 702 grupos no Brasil], e os Profissionais do Reino, para os que já se formaram na universidade, como afirma Sofiati (2011). Nas comunidades de vida e aliança, o investimento na juventude é feito para recrutar futuros membros e para vender bens simbólicos de salvação, expandindo um tipo de mercado religioso.

³⁵ Sabe-se que o design das páginas eletrônicas é constantemente reformulado, portanto a descrição feita desse artigo refere-se ao período da pesquisa. No futuro, com muita probabilidade, poderá ser alterado.

³⁶ Disponível em: <http://loja.cancaonova.com/products/20528-bolsa-nova-identidade-tv-cancao-nova>. Acesso em: 15 out. 2014.

³⁷ Disponível em: <http://loja.cancaonova.com/products/15105-adesivo-ser-cancao-nova-e-bom-demais>. Acesso em: 05 nov. 2014.

³⁸ Disponível em: <http://loja.cancaonova.com/products/19950-livro-aventureiros-guerreiros-e-outros-herois-santos-com-oculos-3d>. Acesso em: 10 dez. 2014.

É perceptível que, além desses produtos, livros, CDs e DVDs são produzidos por membros da comunidade (cantores, cantoras e apresentadores), autoanunciados e comercializados. Alguns são gravações de shows e espetáculos fornecidos pela comunidade aos católicos que, em fluxo constante, acorrem à central e às filiais da comunidade. Alguns programas de TV são vendidos no formato DVD a 10 reais. O programa mais famoso é *O amor vencerá*, que mistura leitura bíblica, música suave e oração, com manifestação de dons carismáticos inclusive a glossolalia ou a linguagem sem sintaxe e racionalidade, uma espécie de linguagem emocional de palavras.³⁹

d) *Livros*: É outro *link* com grande vendagem, anunciando mais de 70 produtos na página principal, à época da pesquisa, assim distribuídos com suas respectivas quantidades: Cura e Libertação (31), Devoções e novenas (43), Diversos (37), Espiritualidade (48), Estudo Bíblico (42), Eucaristia (7), Família (21), Fim dos tempos (2), Formação (43), Igreja e doutrina (34), Jovens e PHN (31), Músicos (3), Nossa Senhora (11), Pentecostes (12) e Testemunhos (15).⁴⁰ Para exemplificar as polaridades semânticas presentes nos produtos Canção Nova, tome-se o livro *Curar-se para ser feliz!*, do Padre Adriano Zandoná. A temática do bem-estar desse produto aproxima-se de uma determinada semântica *New Age*: é na mercadoria que se encontra a salvação. No mesmo *link*, uma apresentação de autor revela dados interessantes:

Vilmar Adriano Zandoná é padre da Comunidade Canção Nova, com incardinação canônica na Diocese de Lorena (SP). Ingressou na Canção Nova em 2004 e em 2005 iniciou seus estudos no seminário. É formado em filosofia e teologia, e exerce atualmente a função de Formador Geral da Canção Nova em São Paulo (SP). Celebra missas e faz palestras em acampamentos e retiros, e todas as segundas-feiras celebra a missa na Catedral Maronita, em São Paulo, às 19h30, com transmissão ao vivo pela TV Canção Nova. É articulista do site *cancaonova.com* e apresenta o programa “Construindo a Felicidade” todos os dias, exceto às quintas-feiras, às 17h pela Rádio América (AM 1.410), em São Paulo (SP). É autor do livro *Construindo a Felicidade*, também publicado pela editora Canção Nova.

Tal como outros membros, que exercem muitas funções (palestrar, cantar, pregar, escrever em *blogs*, apresentar programas de TV e outros), produz bens e serviços simbólicos no contexto da *Família Canção Nova*. Esses produtos são anunciados, vendidos e consumidos pelo público *canção-novista*.

e) *Programas da TV*. Aproximadamente 60 gravações de programas veiculados pela TV Canção Nova, entre os quais os programas *O amor vencerá* e *Sorrindo para Vida*. Nas primeiras páginas desse *link* são vendidos programas recentes.⁴¹

³⁹ Ver: <<http://loja.cancaonova.com/products/28145-dvd-programa-tv-o-amor-vencera-02-slash-05-slash-14>>. Acesso em: 18 dez. 2014.

⁴⁰ Fonte: <<http://loja.cancaonova.com/categoria/livros>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

⁴¹ Disponível em: <<http://loja.cancaonova.com/categoria/programas-da-tv>>. Acesso em: 07 ago. 2014.

f) *Sou Família Canção Nova*. Com o slogan estilizado *Família Canção Nova*, neste link são anunciados utensílios domésticos, como aventais, jarras, canecas, entre outros. A ideia é a de família, muito usada pela comunidade carismática.⁴²

g) *Vestuários*. Mais de 75 produtos, entre camisetas femininas e masculinas, lisas (pretas, brancas, coloridas – algumas em verde e amarelo, em referência ao patriotismo), ou estampadas (em geral da Virgem Maria, de Jesus Cristo ou de santos católicos, como Santa Terezinha de Jesus ou São Francisco, ou de programas da própria comunidade).⁴³

Observa-se que os produtos oferecidos variam em quantidade e em estilização, pois precisam circular, ou seja, ser vistos, oferecidos, comprados. Assim, em datas comemorativas e nas datas católicas (Dia das Mães e Aparição da Virgem de Fátima, dia 13 de maio), novos bens de salvação são apresentados – CDs, DVDs e livros – nos programas da TV Canção Nova e nos encontros de massa, promovidos o ano inteiro pela comunidade religiosa.

O campo semântico formado pelas imagens, sons, símbolos e produtos gira em torno de alguns termos axiais que formam a rede de sentido que estrutura as promessas de cura e salvação por meio dos produtos canção-novistas: a) família (equilíbrio, papel de mãe, pai e filho, vida sexual correta, proteção contra males espirituais e físicos); b) juventude (namoro e sexualidade a partir de uma teologia conservadora e doutrinadora da liberdade e da escolha individual, veiculando a concepção de “namoro santo”); c) cuidado de si (preocupação com a cura interior, como depressão, medo, angústia, traumas, tristeza, entre outros males do espírito, passíveis de cura por intervenções divinas); d) doutrina católica e tendências messiânicas (aspectos teológicos ligados à exaltação da Igreja Católica e uso de dons carismáticos, como orar em línguas e profetizar ou operar curas e milagres, vistos como importantes elementos da vida do fiel).

Nesses canais, os consumidores, em geral católicos, costumam dar depoimentos, enfatizando a eficácia do produto, capaz de operar profundas transformações de si (de temperamento irascível a sereno, a partir do consumo e usufruto do que foi comprado), como se pode ver neste comentário no *Facebook Produtos Canção Nova*:⁴⁴

M. F. O.⁴⁵ nossa ja fiz tantos pedidos a cancao nova e muito responsavel esta sua interrogacao me sono assim alguem muito nervosa fique feliz logo vai te fazer bem o que voce comprou para tua vida eu tambem fui muito revoltada tudo tinha que pra ontem depois de conhecer a cancao nova sou humilde se tiver que esperar espero I por ai vai deus te abencoe irmazinha querida que jesus esteja a frente de tudo que voce for fazer ok a paz de cristo fatma. 10 de outubro às 23:07.⁴⁶

⁴² Disponível em: <<http://loja.cancaonova.com/categoria/sou-familia-cancao-nova>>. Acesso em: 15 set. 2014.

⁴³ Disponível em: <<http://loja.cancaonova.com/categoria/vestuarios>>. Acesso em: 14 out. 2014.

⁴⁴ A grafia original foi mantida.

⁴⁵ Por questões éticas, omiti o nome dessa pessoa e de outras, embora os nomes constem em páginas públicas.

⁴⁶ Disponível em: <<https://www.facebook.com/ProdutosCancaoNova>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

No *Twitter*, em 2014, a loja da Canção Nova tinha 18 mil seguidores, menos do que no perfil do fundador, o padre Jonas Abib e no perfil de outros membros da comunidade. Os “tuites” postados referem-se aos produtos de evangelização.

Na loja Canção Nova, no *YouTube*, foram contabilizados, até dezembro de 2014, 595 inscritos, com mais de 200 mil visualizações ao todo. O primeiro vídeo apresenta a origem da comunidade: “30 anos levando produtos Canção Nova, levando ao encontro pessoal com Cristo, resgatam milhares de vidas, e restauram a união das famílias, promovendo a paz, o perdão e o amor de Deus. [...] Produtos Canção Nova, há 30 anos transformando vidas”⁴⁷.

Na página do *Facebook*, são anunciados os produtos Canção Nova: livros, camisas, terços, CDs e DVDs com pregações e outros; no painel de fotos, muitas imagens estilizadas de produtos, entre as quais a do Santuário Pai das Misericórdias, ao lado da capa de um DVD do fundador da comunidade, padre Jonas Abib, mirando o templo, e, na foto clara e azulada, sua frase em destaque: *Estamos no limiar de um Tempo Novo... Sinto que Deus quer que toda Canção Nova seja o grande santuário*.⁴⁸

Uma das semânticas mais propaladas nos produtos canção-novistas é a noção de um tempo novo, de mulheres e homens novos. Ressalta-se: novos porque vivem o velho, ou seja, a tradição cristão-católica, ou pelo menos uma determinada versão idealizada da mesma. Outro livro, divulgado em outubro de 2014, chama atenção: “LIVRO SAGRADA TRADIÇÃO – ESCOLA DA FÉ I. Professor Felipe Aquino A Igreja baseia-se na Sagrada Escritura e na Sagrada Tradição Apostólica para conhecer tudo aquilo que Jesus Cristo ensinou. Portanto, não basta conhecer a Bíblia; é preciso conhecer a Tradição”⁴⁹. No livro em questão, escrito por um dos colaboradores mais próximos da Comunidade Canção Nova, professor Felipe Aquino, o sagrado está necessariamente ligado a uma determinada linhagem da tradição: teólogos, documentos e encíclicas enfatizando aspectos conservadores da fé católica.

A esses canais de venda *on-line* e por telefone soma-se uma rede física de lojas e de vendedores, os chamados evangelizadores, que, de porta a porta, divulgam e vendem produtos da fé. Segundo uma das líderes da comunidade, Luzia Santiago, *o melhor produto é a evangelização, e a graça de Deus está em cada produto vendido aqui*. Esse foi um projeto nascido em 2003, como experiência piloto, levado a outras cidades com grande sucesso.⁵⁰ Na página da TV Canção Nova, na *web*, há o seguinte anúncio:

A cada dois meses, o DAVI (Departamento de Audiovisuais) da Canção Nova prepara um catálogo com itens evangelizadores para serem oferecidos às pessoas de seu convívio: família, amigos, vizinhos, etc. São livros, CDs, pregações e muitos outros produtos que trazem mensagens de fé e esperança, e verdadeiras lições para a vida em Jesus

⁴⁷ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=_fxT0dxZbZE>. Acesso em: 20 set. 2014.

⁴⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/ProdutosCancaoNova>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

⁴⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=670903722928629&set=a.579600035392332.1073741830.561283547223981&type=1&theater>>. Acesso em: 19 out. 2013.

⁵⁰ Disponível em: <<http://tv.cancaoнова.com>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

Cristo. Adquirindo um deles, você ainda contribui para a Missão Canção Nova. “O Porta a Porta da Canção Nova não bate na porta das casas. Ele bate na porta dos corações. Você é um parceiro de Jesus. Aí está a dignidade: Você é o toque de Jesus na porta dos corações. O produto que você oferece, é o acréscimo. O verdadeiro objetivo de Jesus é que cada pessoa sinta o toque e abra, por dentro, a porta do coração” (Monsenhor Jonas Abib). Se você se interessou pela proposta do Sistema Porta a Porta Canção Nova e quer ser também um evangelizador, cadastre-se no telefone [...].⁵¹

Apresentadas como detentoras de *alma, missão, eficácia e magia*, as mercadorias canção-novistas, na ótica dos divulgadores, têm poder de provocar a conversão, salvar almas, combater as trevas, promover curas físicas e emocionais. Os vendedores são descritos como o *toque de Jesus na porta de casa*. A atividade física e comercial evocada pelo nome porta a porta é negada por uma identidade maior: *Ele bate na porta dos corações*, pois o verdadeiro objetivo é Jesus, e o produto a vender um “mero” acréscimo. Todavia, um acréscimo que a comunidade necessita para manter-se e expandir suas atividades e do qual a *missão evangelizadora* é parte.

Vendedores em rede: salvação, cura e libertação pelo comércio

Para que os produtos atinjam esses objetivos, a Canção Nova construiu uma rede de colaboradores que, em pequenas e grandes cidades de todo o Brasil, em seus locais de trabalho ou em suas residências, disponibilizam catálogos de produtos, intermediando a compra, mediante pedidos solicitados ao DAVI. Esses, os evangelizadores, dividem-se em três categorias: os anunciadores que vão às mídias fazer propaganda (show-boys ou show-girls católicos), os vendedores porta a porta (adeptos da comunidade ou simpatizantes, com compromisso de vender produtos canção-nova) e os vendedores ocasionais (dispersos e pouco estruturados).

De acordo com dados contidos na página da loja virtual, mais de 15 mil colaboradores em todo o Brasil formam essa rede, seja por meio de convocações feitas nos eventos de massa, seja por meio de testemunhos públicos (TV, rádio e *Web*), em que relatam tanto suas curas quanto suas vidas tocadas por produtos, como livros, CDs, terços, santinhos, camisas, entre outros. Na página eletrônica em que a rede física das lojas é descrita⁵², há centenas de comentários de compradores e vendedores (distribuídos em um arco temporal que vai de 2009 a 2014), muitos perguntando sobre a possibilidade de franquia, negada pela comunidade.

Outros comentários interessantes mostram a ligação afetiva com os produtos *canção-novistas*, a prática da venda, a mistura entre consumidor/vendedor/evangelizador (porta a porta) e outros aspectos. Observem-se estes dois comentários⁵³:

⁵¹ Disponível em: <<http://tv.cancaonova.com>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

⁵² Ver nota de rodapé anterior.

⁵³ Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/produtos/canais-de-venda/lojas-cancao-nova/>>. Acesso em: 08 set. 2014. Foi mantida a grafia original.

c. c. c.

31/10/2013 at 00:49

Olá Canção Nova! Moro em Pelotas, sul do RS. Sou socia e muito apaixonada por vo ces. Assisto diariamente a programação e me faz muito bem. A Canção Nova tem sido uma grande companheira para mim. Por um tempo estive doente e ELA me cuidou, me acalmou, dividiu comigo seus maravilhosos momentos. Aqui ,não sei se tem loja canção nova. Acredito que não, por isso penso na possibilidade de uma franquia. Gostaria de conversar sobre isso. Não sei por one começar mas me interesse em traze-la para cá. O que fazer? Como fazer? Com quem me informo? Por favor aguardo resposta. Obrigada ! Que Deus abençoe sempre o trabalho de voces. Um abraço.

i. m. s. s.

8/01/2014 at 21:03

sou sócia e evangelizadora porta a porta os meus filhos são sócios kids moro numa cidade pequena porem muito católica e adeptos da canção nova sou a única evangelizadora na cidade. a procura de produtos pronta entrega é muito grande, perdemos muita venda devido a demora da chegada dos produtos até as minhas mãos, e por causa da demora fica inviável fazer mais de um pedido por mês. uma franquia aqui daria muito certo a evangelização seria mais intensa e proveitosa. todos sairíamos ganhando principalmente as almas que tanto necessita de deus. gostaria de saber se é possível e o que é necessário para abrir aqui uma franquia por menor que seja pois se faz necessário. aguardo uma resposta ou um telefonema no [...] que a paz de jesus e o amor de maria esteja e permaneça com todos paz e bem isabel

O primeiro destaca a paixão e uma relação afetiva em que a fiel-cliente dá vida própria e personalidade à Canção Nova: ela cuidou, dividiu bons momentos. O segundo registro mostra uma fiel-cliente que é evangelizadora porta a porta, cujos filhos são sócios mirins, abordando a grande procura de produtos *canção-novistas*. Além disso, os depoimentos evidenciam que muitos católicos participantes de outras pastorais da Igreja Católica, embora não sejam necessariamente membros de grupos de oração carismáticos, divulgam e participam de excursões e visitas à Comunidade Canção Nova.⁵⁴

Segundo os depoimentos colhidos na pesquisa, as mercadorias são vendidas porque cumprem uma missão, cumprem a vontade de Deus, como expressou um evangelizador porta a porta da cidade de Belo Horizonte (MG). Para essas pessoas, as mercadorias canção-novistas, além de terem *alma*, sentido e missão, ajudam a converter, a combater as trevas, trazer luz, paz, cura, perdão e amor, como atesta Maria⁵⁵, 60 anos, dona de casa, viúva, mãe de dois filhos e frequentadora de grupos carismáticos

⁵⁴ Nas cidades onde os grupos carismáticos arrebanham muitos fiéis, costumam-se organizar grandes grupos de divulgadores. Em Belo Horizonte, por exemplo, com grupos médios de divulgadores com 10 membros, dos quais foi possível obter relatos e conversas com os dois membros aqui referidos, sendo um deles participante assíduo de grupos de oração carismáticos e outro, participante ocasional.

⁵⁵ Atendendo aos pedidos dos entrevistados, o nome verdadeiro foi substituído por um fictício. As entrevistas foram realizadas durante a pesquisa entre agosto de dezembro de 2014.

há mais de 10 anos: *Eu vendo e divulgo os produtos da Canção Nova para mostrar um novo caminho diante da perdição do mundo hoje.*

Outro evangelizador porta a porta, Renato⁵⁶, 56 anos, militar aposentado, casado, com quatro filhos, membro da pastoral familiar, afirma: *são produtos muito bonitos, com conteúdo verdadeiro, não como essas falsas promessas que os pastores evangélicos vendem, como um que vendia um tijolinho por 50 reais.*

Indagados sobre os maiores consumidores dos produtos, Maria e Renato afirmaram que, em sua maioria, são católicos, além de evangélicos que se interessam por canções e livros. De acordo com Maria, os produtos da Canção Nova são um evangelho para o mundo moderno, uma mercadoria diferente das outras: *quando você compra um CD ou DVD com pregações, é a mesma coisa do evangelho, afinal, a palavra de Jesus não tem barreira, como foi dito por ele: céus e terra passarão, mas sua palavra não passará.* Se as mercadorias canção-novistas promovem bem-estar físico e espiritual, as outras trazem divisão, mal-estar, doenças, como atesta Renato:

Outro dia vi um jovem com uma camisa que tinha uma caveira horrível, isso só pode causar problemas espirituais sérios, perturbações [...] Os comerciais dos produtos mostram sensualidade, incitam a uma sexualidade sem freios e isso gera muitos impactos negativos na juventude, deseduca e contamina espiritualmente, trazendo coisas ruins.

Evangelizadores porta a porta há mais de dois anos, desde que foram à Canção Nova, Maria e Renato sentiram-se tocados com os apelos dos pregadores, que incentivavam a venda, e com os testemunhos dos consumidores. Desde então, passaram a evangelizar e a visitar constantemente a Canção Nova, que realiza encontros voltados exclusivamente para os vendedores ou evangelizadores porta a porta (missas, shows e outros eventos). Deve-se ressaltar que, entre eles, é evitada a palavra vendedor, preferindo-se evangelizador da Canção Nova, por exemplo. Nos intervalos das transmissões da TV, são realizadas pequenas entrevistas desses garotos/garotas propagandas com os participantes do evento televisionado e, nas falas-relâmpago, os consumidores são instados a expressar suas expectativas quanto ao produto ou elogios, caso já os tenham adquirido. Maria e Renato, segundo seu discurso, são *canção-novistas de coração*. A rede de divulgadores Canção Nova é ampla e se estende às dioceses e paróquias em que já existem grupos de oração e onde o sinal da TV Canção Nova está firmado.⁵⁷ Seguindo essa lógica, nota-se que, se a mercadoria carismática contagia, por outro lado, a mercadoria do mundo contamina. Ou mais, enquanto os produtos Canção Nova trazem salvação, os produtos do mundo, perdição. Ambos são vistos para além de forças materiais.

Nas imagens veiculadas pelos produtos, a retórica da transformação é constantemente acionada: transformação interior, do caos à ordem; de uma vida infeliz a uma

⁵⁶ Nome fictício.

⁵⁷ É interessante observar que essa rede midiática foi criada a partir dos processos de articulação entre as lideranças canção-novistas, deputados federais ligados ao movimento e o Governo Federal (Ministério das Comunicações).

vida feliz; das trevas para luz; de uma família ou de um casamento destruído para uma família e um casamento curado; discursos, gestos e corporeidades instauradores de libertação; cura de sentimentos e de memórias dolorosas.⁵⁸

Considerações finais

As tensões entre o consumo, religião e espetáculo perpassa a atuação da Comunidade Canção Nova. Afinal, o que é divino, espiritual e transcendente é acionado e passa a ter existência eficaz por meio da materialidade imanente do objeto, comprado, vendido, dado de presente, usado na evangelização das almas que precisam ser salvas e necessitam ouvir a mensagem dos “céus”. Esse processo de interação com outros fatores econômicos e sociais direciona fluxos de pessoas pela (re)criação de seus desejos e necessidades espirituais.

O consumo e a mídia católico-carismáticos multiplicam as formas de experimentar a verdade católica da tradição: a mercadoria adquire vida – vida religiosa, repleta de sentidos e de espiritualidade, mas com ambiguidade e ambivalência. Baseado na produção e no consumo, esse processo identitário confere significado, desperta forte paixão religiosa, pontua novas trajetórias de conversão e estabelece vínculos no mundo social. Sob uma constante tensão, esses novos arranjos, no fluxo midiático-consumerista, assumem a função de mediar a grande tradição católica e a vivência subjetiva dos fiéis.⁵⁹ Nesse sentido, a Comunidade Canção Nova é uma estrutura que é, simultaneamente, santuário, empresa, TV-rádio-internet, comunidade religiosa, produtor/consumidor/mercado de bens simbólicos de salvação, centro atrativo de caravanas e grupos católicos. Diante disso, a intersubjetividade dos agentes, os códigos sociais dos sentidos (tato, audição, visão), vívidos nas expressões midiáticas do catolicismo carismático (TV, *blogs* e *chats* carismáticos), comunidades de vida, eventos, entre outros, constroem a rede de interações, como produto e como ressignificador das novas linguagens.

Alimentada pelo fluxo midiático-consumerista, essa polifonia adquire dramaticidade, pois o consumo e as mídias trouxeram, irremediavelmente, a flutuação de sentidos para o cerne das tradições religiosas, de modo que é impossível ignorar esse fenômeno. A espetacularidade passa a fazer parte do discurso religioso e a retroagir na construção da identidade coletiva e individual dos católicos carismáticos. A própria maneira como o catolicismo carismático interagiu com as mídias eletrônicas é um forte indício de que a memória religiosa se atrelou às complexas estratégias de se fazer notar e de se fazer consumir nas sociedades contemporâneas.

Quem compra e consome os produtos Canção Nova o faz por motivações e sentidos diversos, pois, de fato, a atribuição de significado e sentido pluraliza-se na

⁵⁸ CSORDAS, T. A retórica da transformação no ritual de cura. In: _____. *Corpo. Significado. Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 29-100.

⁵⁹ CAMURÇA, Marcelo. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecilia; CAMURÇA, Marcelo. *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 59-78.

medida em que a mensagem de salvação, cura e libertação torna-se difusa e apropriada por fiéis-consumidores de diversas origens e contextos sociais e econômicos. Os produtos Canção Nova apresentam-se como um evangelho contemporâneo novo, uma promessa de salvação, dirigida a um “mundo novo-velho”, simultaneamente lugar do pecado e da perdição e pleno de novas estruturas comunicacionais e sociais. O resultado desse processo é ambíguo, apontando para a recriação de novas formas comunitárias de laços religiosos, aos quais os indivíduos entregam-se em graus variados de adesão, mediadas pelo consumo e pela mídia.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BRAGA, Antônio. M. da C. TV Católica Canção Nova: “providência e compromisso” X “mercado e consumismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 113-123, 2004.
- CAMURÇA, Marcelo. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, B.; MARIZ, C.; CAMURÇA, M. *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 59-78.
- CARELLI, Gabriela. O gigante carismático. A inauguração do maior templo católico da América Latina mostra a força da comunidade Canção Nova. *Revista Veja*, n. 1883, 8 de dezembro de 2004. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/081204/p_098.html>. Acesso em: 08 ago. 2014.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças*. Aparecida: Santuário: 2000.
- CSORDAS, Thomas. A retórica da transformação no ritual de cura. In: _____. *Corpo. Significado. Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 29-100.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X; Mysterium, 2007.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASCH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 11-71.
- MARIZ, Cecília. *Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião*. In: *Tempo Social, USP*, v. 17, n. 2, 2005, p. 253-273.
- OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. *Canção Nova e as peregrinações modernas: hierópolis carismática de Cachoeira Paulista-SP*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- SOFIATI, Flávio M. *Religião e juventude*. Os novos carismáticos. Aparecida: Ideias & Letras; São Paulo: FAPESP, 2011.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais

aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login e senha* (Open Journal Systems).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores/duas avaliadoras integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores/as autoras nem os avaliadores/as avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores/as avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador/uma terceira avaliadora pode ser consultado/a, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Este/esta terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obrigatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.

- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas

deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>
--

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in respective order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish

the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (N° 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.