

Estudos TEOLÓGICOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

PROTESTANTISMO E CULTURA NAS AMÉRICAS:
acerca do pensamento de Vítor Westhelle

V. 60 • N. 3 • SET./DEZ. 2020



Estudos 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: Júlio César Adam

Coordenação geral: Júlio César Adam

Editores: Júlio César Adam, Marcelo Ramos Saldanha, 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 (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Diakonhjemmet, Oslo, Noruega), Guillermo C. Hansen (Luther Seminary, St. Paul/MN, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigete Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Marcial Maçaneiro (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Rudolf von Sinner (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Thomas Heimann (ULBRA, Canoas/RS, Brasil); David Mesquiati de Oliveira (FUV, Vitória/ES, Brasil); Adriano Lima (UNINTER, Paraná/PR, Brasil); Joe Marçal G. Santos (Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, Brasil); Carlos Caldas Filho (PUCMinas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Noli Bernardo Hahn (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil); Osvaldo Ribeiro (FUV, Vitória/ES, Brasil); Mary Rute Gomes Esperandio (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Kathlen Luana de Oliveira (IFRS, Osório/RS, Brasil); Jefferson Zeferino (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Roberto Hofmeister Pich (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil); Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Heiko Grünwedel (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Martin Dietz (IECLB, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Cesar Motta Rios (UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil); Uwe Wegner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Clélia Peretti (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Francisco de Assis dos Santos (FUV, Vitória/ES, Brasil); André Luiz Boccato Almeida (PUCSP, São Paulo/SP, Brasil); Diego Klautau (Centro Universitário da Fundação Educacional Inaciana Padre Sabóia de Medeiros – FEL, São Bernardo do Campo/SP, Brasil); Daniele Galindo (UFPEL, Pelotas/RS, Brasil); Gilbraz Aragão (Universidade Católica de Pernambuco, Recife/PE, Brasil); Manoel Freire (UERN, Açu/RN, Brasil); Júlio César Adam (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Celso Gabatz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil).

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

Capa: Editora Sinodal, São Leopoldo/RS; Marcelo Ramos Saldanha

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

Editoração eletrônica (versão on-line): Marcelo Ramos Saldanha (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

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. 60 | n. 3 | p. 705-971 | set./dez. 2020

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 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 Faculdades 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 150 exemplares, *on demand* 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.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. I, 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)

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

CDD230

ÍNDICE

Editorial 711

Dossiê: Protestantismo e cultura nas Américas: acerca do pensamento de Vítor Westhelle

Sinais dos tempos e dos lugares: um tributo a Vítor Westhelle
Signs of the times and the places: A tribute to Vítor Westhelle
Rudolf von Sinner 716

Sobre justiça humana e a justiça de Deus: uma reflexão em diálogo com o pensamento teológico de Vítor Westhelle
On human justice and God's justice: A reflection in dialogue with the theological thought of Vítor Westhelle
Roberto E. Zwetsch 730

A dimensão prática no pensamento de Melancthon
The practical dimension in Melancthon's thought
Eduardo Gross 752

Teologia e espacialidade em Vítor Westhelle: a recuperação da “dimensão perdida na teologia”
Theology and spatiality in Vítor Westhelle: The recovery of the “lost dimension in theology”
Samuel Reduss Fuhrmann 765

Teologia e Interdisciplinaridade

Martim Lutero em Estudos Teológicos: resgatando trinta anos de teologia luterana (1961-1990)
Martin Luther in Estudos Teológicos: Researching thirty years of Lutheran theology (1961-1990)
Wilhelm Wachholz/Jonatan Alexandre Goltz 778

Ecumenismo e diálogo inter-religioso: um diálogo entre os anos 1961 a 2020
Ecumenism and interreligious dialogue: a dialogue from the years 1961 to 2020
Wellington Casagrande/Flávio Schmitt 794

O querigma do Cristo ressignificado: o motivo da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga
The Kerygma of the ressignified Christ: The reason for the expulsion of Johannine groups of synagogue
Danilo Dourado Guerra 810

O cuidado humano e o sentido da morte e da vida
Human care and the meaning of death and life
Waldir Souza/Carla Corradi Perini 827

Afroteontologia: estudo sobre Deus segundo a cosmopercepção das tradições de matriz africana <i>Afrotheontology: study on God according to the world-sense of the traditions of African origin</i>	
Hendrix Silveira/Oneide Bobsin	839
Acolher o outro de nós mesmos: migração, cuidado e hospitalidade <i>Welcoming the other of ourselves: migration, care and hospitality</i>	
Abdruschin Schaeffer Rocha/David Mesquiati de Oliveira	851
A missão <i>ad gentes</i> em torno da renovação do Vaticano II <i>The ad gentes mission around the renewal of the Second Vatican</i>	
Nadi Maria de Almeida/Agenor Brighenti	867
<i>Gravissimum Educationis</i> e os desafios da educação contemporânea <i>Gravissimum Educationis and the challenges of contemporary education</i>	
Ney de Souza/Marcel Alves Martins	882
Terra-Média na penumbra: a natureza teológica do mal em <i>O Expurgo do Condado</i> <i>Middle-earth in half-light: The theological nature of evil in The Scouring of the Shire</i>	
Alexandre Sugamoto e Silva/Carlos Ribeiro Caldas Filho	900
Inferências teológicas na série de TV Luke Cage, da Netflix, e seus paralelos com a teologia negra de James Cone <i>Theological inferences in Netflix's Luke Cage TV series and its parallels with the black theology of James Cone</i>	
Marcelo Ramos Saldanha/Iuri Andréas Reblin	918
Ciências da Religião e Interdisciplinaridade	
<hr/>	
Entre o reino e governo: uma existência para além do direito positivo e da propriedade <i>Between kingdom and government: an existence beyond the positive law and property</i>	
Glauco Barsalini/Mariana Pfister	940
Diretrizes para publicação de artigos.....	957
Guidelines for publishing articles.....	965



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

EDITORIAL

No ano em que a revista *Estudos Teológicos* completa 60 anos, apresentamos às pessoas leitoras um dossiê em homenagem ao saudoso Vítor Westhelle (1952-2018), ex-professor da Faculdades EST e uma das vozes mais importantes da teologia luterana na América Latina. Este dossiê foi organizado por Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS), Kathlen Luana de Oliveira (Instituto Federal do Rio Grande do Sul) e Oneide Bobsin (Faculdades EST).

Uma constante nos textos de Westhelle é a referência ao ditado atribuído ao também saudoso bispo e poeta Dom Pedro Casaldáliga, “a Palavra universal só fala dialetos”. Com essa referência ele se pergunta pela tradução e pela interpretação da Palavra. Em *O Evento Igreja*, Westhelle afirma que “as Escrituras necessitam ser traduzidas toda vez que o dialeto empregado não nos diz nada”. Assim, a particularização da mensagem cristã para contextos específicos conduz o pensamento de Westhelle para a busca de outros saberes subjugados e ignorados pela teologia ocidental moderna, como os mitos por exemplo. Ainda nessa perspectiva, ele recorre a obras da literatura latino-americana para traduzir seus pensamentos teológico-filosóficos. Um desdobramento dessa tese pode ser exemplificado em suas análises da presença do protestantismo teuto-latino-americano por meio da igreja de transplante que está em busca de uma linguagem que não se determina exclusivamente por contornos étnico-culturais.

O primeiro texto deste dossiê, “Sinais dos tempos e dos lugares: um tributo a Vítor Westhelle”, escrito por Rudolf von Sinner, apresenta o modo particular e criativo como a teologia de Vítor Westhelle redirecionou a escatologia, geralmente restrita a uma percepção de tempo e eternidade, rumo a uma compreensão espacial do *eschaton*. A partir dessa escatologia latitudinal, von Sinner estabelece contribuições para uma teologia pública localizada no espaço e no tempo.

A partir do livro *O Deus escandaloso* (2006), Roberto E. Zwetsch apresenta o texto “Sobre justiça humana e a justiça de Deus: uma reflexão em diálogo com o pensamento teológico de Vítor Westhelle”, resgatando a questão da justiça humana e da justiça de Deus “como tema atual relevante e desafiador para elaborarmos uma teologia de olhos abertos para o sofrimento humano, com os pés bem calçados no chão da realidade ambígua e violenta que nos cabe neste momento da história, sem perder jamais a dimensão do amor compassivo e generoso que liberta e traz alegria para as tribulações da nossa existência”.

A partir da distinção aristotélica entre *práxis* e *poiesis*, tal como foi feita por Vítor Westhelle, Eduardo Gross apresenta o texto “A dimensão prática no pensamento de Melanchthon”, fazendo uma apreciação do pensamento de Melanchthon a partir do

contexto latino-americano e destacando a preocupação do reformador com as questões da ética, essa dimensão prática tão reivindicada na reflexão latino-americana.

No último artigo desta homenagem à teologia de Vítor Westhelle, Samuel Reuss Fuhrmann apresenta o artigo “Teologia e espacialidade em Vítor Westhelle: a recuperação da ‘dimensão perdida na teologia’”, no qual analisa as principais obras de Westhelle com vistas à perda e à recuperação da dimensão espacial na teologia.

No eixo *Teologia e Interdisciplinaridade*, Wilhelm Wachholz e Jonatan Alexandre Goltz celebram os 60 anos da *Estudos Teológicos* com o resgate dos estudos sobre a teologia de Lutero apresentada no período de 1961 e 1990 e nos apresentam o artigo “Martim Lutero em Estudos Teológicos: resgatando trinta anos de teologia luterana (1961-1990)”.

Com um intento semelhante, Wellington Casagrande e Flávio Schmitt analisam outro grande tema para a nossa revista: ecumenismo e diálogo inter-religioso. Em seu artigo “Ecumenismo e diálogo inter-religioso: um diálogo entre os anos 1961 a 2020”, os autores apresentam uma revisão bibliográfica em 46 artigos escritos entre os anos de 1961 e 2020, apresentando as principais contribuições ao diálogo que aconteceram no âmbito da dogmática, da liturgia e da ação social.

O artigo “O querigma do Cristo ressignificado: o motivo da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga”, de Danilo Dourado Guerra, apresenta a tese de que os grupos joaninos foram expulsos da sinagoga por proclamarem uma ressignificação messiânica.

Waldir Souza e Carla Corradi Perini apresentam o texto “O cuidado humano e o sentido da morte e da vida”, que nos apresenta uma discussão sobre o cuidado, a morte e o sentido da vida nas perspectivas da antropologia filosófica, da teologia e da bioética.

Hendrix Silveira e Oneide Bobsin, no texto “Afroteontologia: estudo sobre Deus segundo a cosmopercepção das tradições de matriz africana”, apresentam um estudo sobre Deus de acordo com a teologia das tradições de matriz africana, denominada por eles de afroteologia.

Os temas da migração e da hospitalidade são apresentados no artigo “Acolher o outro de nós mesmos: migração, cuidado e hospitalidade”, de Abdruschin Schaeffer Rocha e David Mesquiati de Oliveira. Nele, os autores apresentam uma reflexão sobre a necessidade de se viver a hospitalidade profunda, capaz de acolher o outro para além das diferenças.

O artigo “A missão *ad gentes* em torno da renovação do Vaticano II”, de Nadi Maria de Almeida e Agenor Brighenti, apresenta uma abordagem teológico-pastoral da missão *ad gentes* antes, durante e depois do Concílio Vaticano II, demonstrando que o conceito de missão foi mal entendido no período da cristandade, levando a um desvio da atividade missionária na igreja da época.

Ney de Souza e Marcel Alves Martins, no artigo “*Gravissimum Educationis* e os desafios da educação contemporânea”, apresentam uma síntese do processo dialógico e, ao mesmo tempo, conflituoso que o Concílio Vaticano II estabeleceu com os desafios da educação contemporânea.

O artigo “Terra-média na penumbra: a natureza teológica do mal em *O Expurgo do Condado*”, escrito por Alexandre Sugamoto e Silva e Carlos Ribeiro Caldas Filho,

busca explicitar a visão que J. R. R. Tolkien tinha acerca da natureza do mal, por meio da análise do capítulo *O Expurgo do Condado* (The Scouring of the Shire), que integra a parte final de *O Retorno do Rei*, o livro derradeiro da trilogia *O Senhor dos Anéis*.

Marcelo Ramos Saldanha e Iuri Andréas Reblin, no artigo “Inferências teológicas na série de TV Luke Cage, da Netflix, e seus paralelos com a teologia negra de James Cone”, fazem a pergunta pelos elementos da teologia negra da libertação presentes na série Luke Cage (2016), oriunda dos quadrinhos Luke Cage: Hero for Hire, de 1972.

Concluindo este volume, no eixo *Ciências da Religião e Interdisciplinaridade*, o artigo “Entre o reino e governo: uma existência para além do direito positivo e da propriedade”, de Glauco Barsalini e Mariana Pfister, articula conceitos próprios da teologia e da filosofia para apresentar uma investigação sobre o poder soberano moderno e o estado de exceção que o constitui.

Desejamos instigantes leituras!

Júlio César Adam
Marcelo Ramos Saldanha
Editores

Dossiê: Protestantismo e cultura
nas Américas: acerca do pensamento
de Vítor Westhelle



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4182>

SINAIS DOS TEMPOS E DOS LUGARES: UM TRIBUTO A VÍTOR WESTHELLE¹

*Signs of the times and the places:
A tribute to Vítor Westhelle*

Rudolf von Sinner²

Resumo: Do seu jeito bem particular de uma releitura criativa e contextual de tradições teológicas, Vítor Westhelle (1952-2018) redirecionou a escatologia, geralmente restrita a uma percepção de tempo e eternidade, rumo a uma compreensão espacial do *eschaton*. Nos anos 1980, Westhelle adquiriu experiência como pastor em âmbito rural e como coordenador da Comissão Pastoral da Terra na região. Tal experiência fez com que realizasse que a luta pela terra “não é apenas uma luta particular para a transformação social, não é apenas uma estratégia dentro de um projeto histórico (sociedade socialista, Reino etc.) [...] é a libertação do espaço na forma de lugares em que se pertence”. Sua subsequente aula inaugural na então Faculdade de Teologia em São Leopoldo foi proferida sob o título programático de “Sinais dos lugares – as dimensões esquecidas” (1989). Dentro do movimento da teologia da libertação e intuindo a necessidade e futura emergência de uma perspectiva pós e decolonial, Westhelle postula que a “região molda a religião”. Mais de vinte anos depois, publicou o livro sobre *Escatology and Space – The Lost Dimension in Theology Past and Present* (2012), num estado maduro daquela reflexão inicial, agora explicitamente numa perspectiva pós e decolonial e consciente do giro espacial, propondo uma “escatologia latitudinal”, que não tem apenas uma dimensão *kairótica*, mas também *chorática*. Concluindo este ensaio bibliográfico, argumento que uma teologia pública, localizando-se no espaço e no tempo, pode aprender muito de tal escatologia latitudinal, sensível ao lugar e ao contexto ao situar pessoas e instituições de fé dentro da sociedade.

Palavras-chave: Escatologia. Giro espacial. Vítor Westhelle. Teologia pública.

Abstract: In his own peculiar way of a creative and contextual relecture of theological tradition, Vítor Westhelle (1952-2018) redirected eschatology, generally restricted to a perception of time and eternity, toward a spatial understanding of the *eschaton*. In the 1980s, Westhelle acquired experience as parish minister and as co-ordinator of the

¹ O artigo foi recebido em 30 de outubro de 2020 e aprovado em 04 de dezembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor e livre-docente em Teologia Sistemática. Professor adjunto e coordenador do PPG em Teologia da PUCPR, Curitiba/PR. Professor extraordinário na Universidade de Stellenbosch, África do Sul. E-mail: rudolf.sinner@pucpr.br

local Pastoral Land Commission. This experience made him realize that “the struggle for the land is not only a particular struggle for social transformation [...] but for the liberation of space in terms of places where one belongs.” His subsequent inaugural lecture at the Lutheran School of Theology in São Leopoldo/Brazil was delivered under the programmatic title “Signs of the places – the Lost Dimension” (1989). Within the movement of Liberation Theology and holding an intuition of the necessity and future emergence of a post- and decolonial perspective, Westhelle claims that “region moulds religion”. Over 20 years later, Westhelle’s book “Eschatology and Space – The Lost Dimension in Theology Past and Present” (2012) resumes a mature state of that early reflection, now explicitly in a post- and decolonial perspective and conscious of the spatial turn, proposing a “latitudinal eschatology” that has not only a *kairotic*, but also a *choratic* dimension. In conclusion of this bibliographical essay, I argue that a public theology, locating itself in space and time, can gain much from such a “latitudinal eschatology”, aware of place and context as it situates persons and institutions of faith within society.

Keywords: Eschatology. Spatial turn. Vitor Westhelle. Public Theology.

Pastor, por que estamos aqui neste não-lugar?

Vitor Westhelle (1952-2018)³

*A vida da gente não é uma planura
linear com tudo nos seus devidos lugares.*

A gente nunca está plenamente no lugar.

Somos peregrinos da utopia.

Roberto E. Zwetsch⁴

*É preciso completar os “sinais dos tempos”
com os “sinais dos lugares”.*

Pedro Casaldáliga (1928-2020)⁵

³ No original: “*Pastor, why are we here in this no-place?*”. E continua: “*By saying ‘pastor’ they implied a theological answer that I was struggling to articulate*” (“Dizendo ‘pastor’ implicaram uma resposta teológica que eu lutava em formular”). WESTHELLE, Vitor. *Eschatology and Space. The Lost Dimension in Theology Past and Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012a. p. vii. – As traduções são sempre próprias, a não ser que conste o contrário.

⁴ Extrato de um poema escrito para os 50 anos de Vitor Westhelle e retomado em ZWETSCH, Roberto E. Apresentação. In: WESTHELLE, Vitor. *Através do tempo e do espaço. Reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2018. p. 7-13.

⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 211, citado em WESTHELLE, Vitor. Os Sinais dos Lugares: as Dimensões Esquecidas. Preleção Inaugural. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Peregrinação. Estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 256-268, p. 262. Ao finalizar o presente artigo, Dom Pedro Casaldáliga, frade claretiano de origem espanhola, mas inserido no Brasil há décadas e integralmente de coração, mão e mente, envolvido com paixão na luta pela justiça especialmente dos povos indígenas, fez sua passagem para a eternidade em 08 de agosto de 2020, aos 92 anos.

Introdução

A singeleza da teologia de Vítor Westhelle chama por uma ampla homenagem, como a promove a presente edição da revista *Estudos Teológicos*. Por repetidas vezes, tanto no seu tempo de professor na EST quanto posteriormente, Vítor publicou nela, o que resultou numa bela compilação póstuma sob o título de *Através do tempo e do espaço*.⁶ Vítor nos deixou cedo demais, tendo atravessado intensamente este nosso mundano tempo e espaço para ir para onde essas categorias não fazem mais sentido, embora, paradoxalmente, na formulação de Roberto Zwetsch, ele “se entregou à terra e à eternidade”⁷, numa circunscrição simultaneamente localizada e infinita. Cabe a Deus a sua transformação na ressurreição, como diria Paulo (1Co 15.51). Cabe a nós sua transfiguração na interpretação, categoria essa cara a ele no último livro que publicou, sobre Lutero – neste caso, no modo ativo: *Transfigurando Lutero*.⁸ Conseguiu mostrar, como ressalta David Tracy em seu prefácio, “como Lutero é, agora, uma *figura* no sul global que pode unir justificação teológica com justiça teológica ético-social”⁹. Diz Westhelle:

Figura funciona como uma cifra [do árabe *Sifr* = zero, em si sem valor, mas quando acoplado um valor, se torna uma chave ou código], mas adiciona a ela o arraigamento num contexto original situado concretamente no espaço e no tempo. Porém, de sua localização original se desprende para encontrar uma nova morada em personagens e eventos remotos¹⁰.

Neste sentido, cabe a nós, que aprendemos de uma ou outra forma com o mestre, colega e amigo, com o pastor e o professor, o profeta provocador e o aconselhador escutador, o sempre simultaneamente “amável e inflexível quando se trata da verdade, do amor e da esperança”¹¹, de apreciar a *figura* que o Vítor já se tornou.

Westhelle foi um teólogo que conseguiu, de modo único, reunir pensamento de filósofos gregos pré-socráticos, de autores bíblicos, de Lutero, do idealismo alemão, da teologia da libertação latino-americana, da literatura contemporânea e do pensamento pós-colonial. Um robusto conhecimento combinado com uma interpretação criativa e inédita, na liminalidade das cesuras *kairóticas*, na dimensão do tempo, e

⁶ WESTHELLE, 2018, compilação realizada e publicada por Marcelo Ramos Saldanha e Iuri Andréas Reblin.

⁷ ZWETSCH, 2018, p. 7.

⁸ WESTHELLE, Vítor. *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene, Or.: Cascade, 2016.

⁹ TRACY, David. Foreword. In: WESTHELLE, 2016, p. ix-x, à p. ix; ver também HELMER, Christine (Org.). *Lutero*. Um teólogo para tempos modernos. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2013, e neste, WESTHELLE, Vítor. Poder e política: Incursões na teologia de Lutero. p. 315-331.

¹⁰ No original: “*Figura functions as a cipher, but adds to its rootedness in an original context situated concretely in space and time. But from its original placing it detaches itself to find a new dwelling in remote characters and events*”; WESTHELLE, 2016, p. 6. Grifo no original.

¹¹ ZWETSCH, 2018, p. 11.

das fissuras *choráticas*, na dimensão do espaço.¹² Sempre atento aos entre-espacos, ao “*betwixt and between*” como formulava em inglês, conquistou o respeito da pesquisa internacional de Lutero porque trazia, com altíssima competência e conhecimento dos textos primários, uma percepção que a exegese luterana ocidental não costumava enxergar. Uma dessas interpretações singelas, sobre uma escatologia que chamava de “latitudinal”, percebendo não apenas os “sinais dos tempos”, mas também “dos lugares”, será o foco do presente artigo.

A escatologia costuma ser associada às “últimas coisas”, portanto à dimensão temporal: aquilo que “ainda não” é, mas “já se faz presente” e que “há de vir”.¹³ Mas até a própria palavra grega já indica uma dimensão espacial. Como já aludido, não é apenas *kairótica*, mas também *chorática*. Aprofundaremos essa leitura a seguir, começando pela complementação dos já consagrados “sinais dos tempos” pelos “sinais dos lugares”, seguido por uma apresentação da proposta de uma “escatologia latitudinal” e encerrando com três teses na perspectiva de uma teologia pública.

Sinais dos tempos e dos lugares

Em sua palestra inaugural na Faculdades EST (então Escola Superior de Teologia), proferida em 1990, Westhelle falou sobre “Os Sinais dos Lugares: as Dimensões Esquecidas”, apontando para uma dimensão ofuscada diante da dominância da história, da temporalidade e dos “sinais dos tempos”. 22 anos depois, publicou *Eschatology and Space. The Lost Dimension in Theology Past and Present* (“Escatologia e espaço: a dimensão perdida na teologia do passado e do presente”). Vemos a continuidade na reflexão sobre uma escatologia espacial e o contínuo apontamento pelo esquecimento de uma dimensão que considerava central para a vida humana e a teologia. Foi reveladora para ele a experiência de quatro anos de pastorado em Matelândia/PR (1986-1990), onde também foi coordenador da Comissão Pastoral da Terra e interagiu intensamente com pessoas em suas lutas pela terra. Ele tinha recentemente concluído sua tese de doutorado, na *Lutheran School of Theology at Chicago*, sobre Hegel.¹⁴ Enquanto estava muito bem preparado em termos acadêmicos, sentia-se pouco preparado para seu trabalho entre os sem-terra, sem literatura teológica que o pudesse equipar com recursos adequados em termos de experiência espacial. Quando pregou para famílias sem-terra morando em barracas cobertas de lona preta debaixo de um sol infernal sobre Salmo 24.1: “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém, o mundo e os que nele habitam”, um camponês perguntou a ele: “Se a terra

¹² Para uma tentativa coletiva de retratar o gênio dele, ver a *Festschrift*: PHILIP, Mary; NUNES, John Arthur; COLLIER, Charles M. (Orgs.). *Churrasco. A Theological Feast in Honor of Vitor Westhelle*. Eugene, Or.: Pickwick, 2013.

¹³ Também SUSIN, Luiz Carlos. *O tempo e a eternidade*. A escatologia da criação. Petrópolis: Vozes, 2018, o coloca na chave temporal.

¹⁴ WESTHELLE, Vitor. *Religion and Representation: A Study of Hegel's Critical Theories of Vorstellung and their Relevance for Hegelianism and Theology*. Ann Arbor: UMI, 1984.

é do Senhor, como é que apenas vejo esta cerca?”¹⁵. Como explicar salvação e juízo, elementos centrais da escatologia, a pessoas sob tais circunstâncias?

Como formulou à época, o objetivo da luta pela terra “não é apenas uma luta particular para a transformação social, não é apenas uma estratégia dentro de um projeto histórico (sociedade socialista, Reino etc.) [...] é a libertação do espaço na forma de lugares em que se pertence”¹⁶. Sem, evidentemente, desmerecer questões de justiça e transformação sociais, à época e ainda hoje muito atreladas a questões de progresso histórico, informadas por teleologias diversas, Westhelle procurou compreender a densidade teológica da terra, das ocupações, dos acampamentos, do espaço. Reivindicou o direito de ser e do significar do espaço latino-americano, num caráter inclusive revelatório, não tendo que seguir o caminho racionalizante do Ocidente, que deslocou o espaço para dentro do tempo, abstraindo a história de seu *locus* específico. Posteriormente, veio a expressar essa reivindicação por meio da perspectiva pós-colonial, que sensibiliza para a importância do estar localizado e da colonização ocidental que durante séculos se arrogou ser a única percepção válida sobre o mundo e ter, naturalmente, o poder de definição e, inclusive, de governo. Já antes mesmo de ser descoberta, a América Latina foi inventada, escreve Westhelle citando Carlos Fuentes: “Descoberta porque inventada, porque imaginada, porque desejada, porque nomeada a América converteu-se na utopia da Europa”¹⁷. Se, por um lado, o novo mundo poderia aparecer como paraíso intacto – desde que seus habitantes se submetessem ao conquistador europeu –, também era o local de projeção de todo mal, como bem pode ser demonstrado nas mudanças de humor de Colombo de acordo com seu diário de bordo.¹⁸ Na sequência, sob o ponto de vista religioso, buscava-se, na Europa cada vez mais dividida entre católicos e protestantes, reconstruir a unidade da única fé tida como verdadeira no Novo Mundo, estereotipando os nativos como aqueles grupos que se rejeitavam na Europa, ou seja, “como judeus, muçulmanos ou cristãos apóstatas (‘luteranos’)”¹⁹. Como o Novo Mundo teimou em não se submeter aos preconceitos europeus, disse Calligaris, para o conquistador “a negação do sonho é a revelação de um inferno [...] do tamanho do paraíso”²⁰. Nem no paraíso, nem no inferno, como ressalta Vitor, há, no entanto, pecado ou redenção, aí não há a situação de ambiguidade entre o bem e o mal. Até essa os conquistadores reservaram para si. Não há culpa nem possibilidade de redenção, como expresso pelo teólogo e linguista holandês Caspar Barlaeus em sua obra sobre os oito anos de governo do conde João Maurício de Nas-

¹⁵ No original: “If the earth is the Lord’s how come that I only see this fence?”. WESTHELLE, 2012a, p. 1.

¹⁶ WESTHELLE, 1990, p. 256.

¹⁷ FUENTES, Carlos. *Myself with Others: Selected Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1988. p. 184, conforme citado por WESTHELLE, 2018, p. 247; cf. WESTHELLE, Vitor. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene, Or.: Cascade, 2010.

¹⁸ COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. As quatro viagens e o testamento. 5. ed. Porto Alegre: LP&M, 1991; TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

¹⁹ WESTHELLE, 2018, p. 248; cf. SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública num Estado Laico: Ensaios e análises*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 195-215. (Teologia pública, v. 7).

²⁰ Apud WESTHELLE, 2018, p. 250-251.

sau-Siegen (1636-1644), por esse encomendada: *Rerum per octennium in Brasilia*, (1647), onde afirma: *ultra equinoxialem non peccari*, ou seja, “abaixo do Equador não se peca”²¹. Frase aparentemente comum na Europa da época, soava como uma absolvição geral para quem se comportava longe dos padrões de moralidade mais básicos aplicados na Europa. O Novo Mundo subvertia até esses.²²

Mesmo após o fim das colônias no sentido político continuava valendo que o novo mundo teria se “mostrado sempre física e espiritualmente impotente e assim permanece”²³. Assim, “os americanos [indígenas] se mostram como crianças sem compreensão que vivem de um dia para o outro, longe de pensamentos e objetivos maiores [...]”²⁴. Atrela a capacidade de ser sujeito da história, inclusive, ao clima: “A zona quente e a fria como tais não são palco da história mundial”²⁵. Ou ainda, como achava seu contemporâneo Schleiermacher, “novas heresias não surgem mais, pois a igreja se complementa por si mesma, e a influência de formas estranhas de crer, mesmo nas fronteiras e no campo de missão da igreja, no que tange à formação da doutrina, não precisa ser levada em conta”²⁶. O que hoje chamamos de sul global seria uma *tabula rasa* na qual deveria ser inscrita a razão ocidental, a teologia ocidental, a política ocidental, a economia ocidental, a cultura ocidental. Essa tendência de globalização unilateral e homogênea tornou o mundo “chato”, na ambiguidade que somente o português pode conferir ao termo.²⁷ As escatologias em voga, tanto as milenaristas

²¹ Ver BARLÉU, Gaspar. *História do Brasil sob o governo de Maurício de Nassau (1636-1644)*. Tradução, notas e prefácio de Blanche T. van Berckel-Ebeling Koning. Trad. do inglês Henry Widener, Recife: Cepe, 2018 (Edição Kindle). pos. 1657 a 1663. A versão portuguesa traduzida do inglês que traduziu o original latim diz assim, com seu contexto: “Mudando os índios e os nossos, os seus hábitos de trabalhadores para os de ociosos, maculou-se com impiedade, furto, peculato, homicídio e libidinagem a boa fama da sua nação de maneira assaz vergonhoso. Seria façanha hercúlica limpar essa cavalaria de Augias: os delitos sérios eram sujeitos aos gracejos e zombarias, porque segundo um ditado que se falava entre os mais depravados, *não existia pecado do outro lado do equador*, como se a decência não se encontrasse em todo lugar e entre todos os povos, antes unicamente ao norte da linha que divide o mundo, como se essa separasse a virtude do vício”. (Grifo meu).

²² WESTHELLE, 2018, p. 251; WESTHELLE, 2010, p. 34.

²³ No original: “*Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch jetzt so.*” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. v. I: Die Vernunft in der Geschichte. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1994. (Edição do Kindle). p. 200.

²⁴ No original: “*So stehen die Amerikaner da als unverständige Kinder, die von einem Tage zum andern fortleben, fern von höhern Gedanken und Zwecken*”; HEGEL, 1994, p. 202.

²⁵ No original: “*Die heiße Zone und die kalte sind als solche nicht Schauplatz der Weltgeschichte*”; HEGEL, 1994, p. 191. Ver sobre a temática da arrogância europeia e da necessidade de uma teologia intercultural, entre outras, SINNER, Rudolf von. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio à teologia sistemática. *Estudos Teológicos*, v. 52, n. 1, p. 38-63, 2012.

²⁶ No original: “*denn neues kezerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß*”; SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Der christliche Glaube*. 2. ed. 1830/31. Editada por Rolf Schäfer. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 154.

²⁷ Ver WESTHELLE, Vitor. Religião e sociedade: desafios contemporâneos. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal;

tão comum em setores do protestantismo e do pentecostalismo brasileiro, para quem só existem passado e futuro, e o presente precisa ser suportado até Jesus vier, quanto as realizadas, principalmente na linha da teologia da prosperidade, para quem sofrimento e mal-estar é um acidente a ser superado e na qual se afirma, sem pudor, o mundo em sua configuração capitalista neoliberal, são percepções insuficientes.²⁸ Uma tensão entre o que é e o que há de vir, bem como o que está aqui e o que está lá, precisa ser mantida; caso contrário, não será possível ver e viver na ambiguidade do *hic et nunc* (“aqui e agora”), as liminaridades do tempo e do espaço.

Mais uma vez, foi sob questionamentos de pensadores em outros campos que a teologia foi compelida a refletir sobre o “giro espacial” na “época do espaço” (Foucault), no “juízo pelo espaço” (Henri Lefebvre), pelo qual “tudo é colocado, radicalmente, em questão”, “um destino que pesa, igualmente, sobre a religião e as igrejas, sobre a filosofia com seus grandes ‘sistemas’”²⁹. “A hipótese de um sentido último e preordenado do devir histórico desmorona.”³⁰ Como afirmou Westhelle:

O território de um povo, a terra na qual pisamos, a cultura à qual pertencemos, a casa em que moramos, as ruas que atravessamos, as cercas que construímos, os cânones do conhecimento que aceitamos como legítimos para delimitar pretensões de legitimidade e verdade são crescentemente atrelados à nossa autocompreensão – ou a falta dela – bem como ao despertar de seus limites. [...] O espaço vem assumindo características subjetivas e atributos que tradicionalmente foram restritas a atores humanos³¹.

Experiências espaciais referem-se tanto a “fragmentos da natureza alocada em sítios que foram escolhidos por suas qualidades intrínsecas”, chamadas por Lefebvre de “espaço absoluto”, quanto ao socialmente produzido, que chama de “espaço abstrato” com tendências homogeneizantes, no meio do qual pode irromper um “espaço diferencial” – ao que Westhelle, no entanto, prefere chamar de “espaço tangencial” como “o fim da liberdade do poder e o início do poder da liberdade”³².

Para Westhelle, teologicamente, produção e reprodução, por um lado, e celebração, por outro, pertencem juntas. É por isso que no êxodo um povo que tinha os

EST, 2012b. p. 15-28, à p. 20-21; FREEDMAN, Thomas L. *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Picador; Farrar, Strauss & Giroux, 2007.

²⁸ Ver SINNER, 2018, p. 217-236.

²⁹ No original: “*is put radically into question*”, “*a fate that weighs equally on religion and churches, on philosophy with its great ‘systems’*”; LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Malden: Blackwell, 1991. p. 416s.

³⁰ No original: “*The hypothesis of an ultimate and preordained meaning of historical becoming collapses*”; LEFEBVRE, 1991, p. 419.

³¹ No original: “*The territory of a people, the land in which we stand, the culture we belong to, the house we inhabit, the streets we cross, the fences we build, the canons of knowledge we accept as legitimate to delimit claims to legitimacy and truth, are increasingly linked to our self-understanding – or lack thereof – as well as awakening the awareness of its limits. [...] Space has assumed subjective characteristics and attributes that traditionally have been restricted to human actors.*” WESTHELLE, 2012a, p. 5.

³² No original: “*fragments of nature located at sites which were chosen for their intrinsic qualities*”; LEFEBVRE, 1991, p. 48; “*the end of the freedom of power and the beginning of the power of freedom*”; WESTHELLE, 2012a, p. 20.

potes de carne do Egito, mas foi privado de celebração, que tinha sustento, mas não comemoração, foi atraído por seu desejo de liberdade para uma heterotopia³³, para um deserto inospitaleiro onde o sustento foi uma constante ameaça, mas a celebração a Deus podia ser realizada, motivada pela promessa da terra onde jorrariam leite e mel. É o “espaço tangencial”, “cujo limite corta a linha que demarca os limites do espaço centrado, que define a localização hegemônica de uma entidade” e traz à luz “os confins de um dado espaço hegemônico, seus limites, e também os mecanismos por meio dos quais a dominação é exercida”³⁴. Assim, tais espaços se tornam epifanias, revelações, *apocalipses*. Tal ênfase e significação religiosa do espaço não reivindicam a total abdicação da história ou do tempo, nem negam a insistência profética contra um aprisionamento espacial de Deus, mas é sobre “uma compreensão da história que implica fragmentação da nossa própria consciência histórica inserida em circunstâncias geográficas, e experiências de outras formas relacionadas ao espaço”³⁵. “Religião”, diz Westhelle, “é o excesso presente na região: re(li)gião”³⁶.

Uma escatologia latitudinal

De fato, a etimologia de “eschaton” mostra a forte conotação espacial. Que os discípulos seriam testemunhos “até os confins da terra” (*heos eschatou tes ges*, At 1.9) implica tanto uma dimensão temporal quanto espacial. Em Mateus 20.16, no final da parábola dos trabalhadores na vinha, constata-se que os primeiros (*protoi*) serão os últimos (*eschatoi*) e vice-versa, referindo-se à sua localização social, nem tanto temporal, embora retenha uma expectativa temporal quanto à realização dessa realocação. Conforme a parábola do banquete (Lc 14.7-11), os discípulos deveriam sentar no último lugar (*eschaton topon*) para daí serem convidados a avançar para cima da mesa. Assim, afirma Westhelle, “o eschaton é o lugar onde ocorre a reversão”, ou, por que não, a revolução”³⁷. A partir dessa constatação etimológica e da importância do deslocamento teológico a partir da pós-colonialidade e das teologias da libertação, deve-se partir para uma escatologia não longitudinal – a qual tende à universalização como história única, como visível em Hegel –, mas latitudinal. “A escatologia das teologias da libertação não é sobre progresso, que sugeria um paradigma longitudinal, mas sobre limites, fronteiras e margens.”³⁸

³³ Sobre esse conceito ver FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013; *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

³⁴ No original: “whose limit intersects the line that demarcates the limits of the centered space, which defines the hegemonic location of an entity”; “the confines of a given hegemonic space, its limits, and also the mechanisms through which domination are [sic] exercised”; WESTHELLE, 2012a, p. 20.

³⁵ No original: “about an understanding of history that implies fragmentation of our own historical consciousness embedded in geographical circumstances, and otherwise space-related experiences”; WESTHELLE, 2012a, p. 6.

³⁶ No original: “Religion is the excess present in region: re(li)gion”; WESTHELLE, 2012a, p. 8.

³⁷ No original: “The eschaton is the location in which the reversal occurs”; WESTHELLE, 2012a, p. 80.

³⁸ No original: “The eschatology of the theologies of liberation is not about progress, which suggests a longitudinal paradigm, but about limits, borders, and margins”. WESTHELLE, 2012a, p. 81.

De modo geral, afirma Westhelle,

escatologia é um discurso sobre liminaridade, marginalidade, sobre o que é diferente num sentido ontológico, ético, e também epistemológico. Ontologicamente, porque se depara com a questão de *Outra* realidade; eticamente, porque pertence a um código moral diferente, tão diferente como é o sermão do monte de todos os nossos sistemas éticos e prescrições morais; epistemologicamente, pois escatologia é também sobre a liminaridade dos nossos regimes epistêmicos aceitos, isto é, que há outros “saberes”, muitas vezes suprimidos, além do âmbito noético comumente aceito na academia³⁹.

Foi Agostinho quem colocou o tom para a teologia ocidental, seja ela católica ou protestante. Em *Cidade de Deus*, o preço para tirar os cristãos da linha de acusação de que o novo Deus adotado seria responsável pelo fim de Roma foi de distinguir a *civitas Dei* da *civitas terrena vel diaboli*, dissociando-a da realidade social e política. Esse dualismo, diz Westhelle, não foi cósmico, mas axiológico: “O mal não é inerente à natureza, mas ao presente supremo da liberdade”⁴⁰, deslocando o drama escatológico para a experiência individual. A natureza enquanto criação de Deus fica como mera infraestrutura debaixo do drama da salvação; assim, a dimensão espacial da escatologia foi abandonada em prol da salvação temporal e individualizada, contudo, focada num indivíduo sem localização. Pior ainda: a posição de Agostinho tende a separar a obra do Espírito da criação: “o Espírito sem ruído [pois ruído é o movimento de matéria no espaço] informa a mente sobre a estranha obra do Criador que monta o mundo num único dia no começo”⁴¹. Antes, portanto, de estar presente na materialidade da criação, o Espírito se mostra na mente ou alma. Contra isso, segundo Westhelle, a revolução de Joaquim de Fiore foi de resgatar as raízes apocalípticas judaicas e colocar a presença do Espírito como imanente na própria história do mundo, abrindo o caminho para uma secularização da escatologia.

Para Foucault, a história dos espaços é a história dos poderes. Justamente por isso refletir sobre ela para fins de criticá-la se faz tão necessário, a fim de se enxergar a barraca e a cerca em toda a sua aterrorizante assimetria, conforme colocado pelo camponês citado acima. A tensão entre o “já” e o “ainda não” é necessária para não confundir qualquer estado concreto com o reino de Deus, o último poder que encerra todo poder hegemônico. Quando perguntado pelos fariseus quando o Reino estaria vindo, interessantemente o aspecto temporal é deslocado para o espacial: “o reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17.21). Depois, os discípulos perguntam: “onde [pou]

³⁹ No original: “*Eschatology is a discourse on liminality, marginality, on that which is in the ontological, ethical, and also epistemological sense different. Ontologically, because it addresses the question of an Other reality; ethically, because it pertains to a different moral code, as different as the Sermon on the Mount is from all our ethical systems and moral prescriptions; epistemologically, because eschatology is also about the liminality of our accepted epistemic régimes, that is, that there are other often suppressed ‘knowledges’ beyond the commonly accepted noetic realm of the academia.*” WESTHELLE, 2012a, p. 73.

⁴⁰ No original: “*Evil is not inherent in nature but in the supreme gift of freedom*”. WESTHELLE, 2012a, p. 12.

⁴¹ No original: “*The noiseless [because noise is the motion of matter in space] Spirit informs the mind about the strange work of the Creator who sets up the world in one day at the beginning*”; WESTHELLE, 2012a, p. 15.

será isso, Senhor?”, e Jesus dá uma resposta bastante desconcertante: “Onde [opou] estiver o cadáver, aí [eikei] se ajuntarão os abutres” (Lc 17.37). O Reino acontece no meio do encontro da morte e da vida. Justamente ali se encontram aqueles que Gutiérrez chama, mesmo que entre aspas, “aqueles sem história”.

Uma escatologia latitudinal é *chorática*, de *chora* [também transcrito *khôra*], que indica aquilo que “está aberto”, está “pronto para receber” e denota um espaço entre lugares e limites, um “espaço entre espaços”. Guiados por Platão falando sobre *chora* no *Timeu*⁴², Jacques Derrida e Peter Eisenman debateram e desenharam um projeto para o *Parc de la Villette* em Paris como espaço escatológico, entre *topos* e *utopia*.⁴³ Os pobres, por sua vez, conforme formula Gutiérrez, estão localizados no “avesso da história”⁴⁴. Veem sua experiência de sofrimento refletido no Cristo: Gólgota é o “lugar [na Bíblia: *topos*] na periferia (*chora*) da cidade santa de Jerusalém, na qual Deus é abandonado, morto, e ausente (*apousia*) e, no entanto, *sub contraria specie*, presente (*parousia*) e revelado”⁴⁵. Não está nem fora nem dentro, é liminal, um espaço de transição e prova. A teologia da libertação insiste que o *eschaton* que se faz visível em tais heterotopias como deserto, Gólgota, o caminho a Jericó ou a Emaús, não pode ser visto a parte de *ta eschata*, os lugares às margens.

Tal perspectiva de latitudinalidade não exclui o tempo, mas lhe confere um giro espacial, é valorizando a “consciência topológica que lugar e local têm um papel importante na compreensão da história em suas expressões multifacetadas e em sua escatologia”. Em sua conferência de abertura no I Congresso Internacional da Faculdades EST sobre “Religião e Sociedade: desafios contemporâneos”, Westhelle defendeu que a contemporaneidade “não é um tempo, mas uma atitude, uma disposição e até uma alergia em relação ao estado de coisas que implica uma ousadia de encarar o lado obscuro do real, seus abismos, suas margens ocultas, ocultas pela irresponsabilidade e insensatez”⁴⁶. Diferente de administrações públicas que precisam administrar o tempo, igrejas não deveriam ter torres com relógios. Relógios em igrejas são “uma maneira de amansar o sagrado selvagem, proteger-nos do eterno, quer dizer, do íntimo radical, do lado obscuro da contemporaneidade”⁴⁷. E assim conclui:

A religião é a impertinência de estar na busca pela intimidade da qual nos isolamos para estarmos duplamente cativos nos campos de força da contemporaneidade quando essa oclusa o real e da sociedade enquanto nela rege a irresponsabilidade; mas em sua indo-

⁴² PLATÃO. *Timeu – Critias*. Trad. do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 48e-51e.

⁴³ DERRIDA, Jacques; EISENMAN, Peter. *Chora L Works*. Edited by Jeffrey Knipnis and Thomas Leiser. New York: Monacelli, 1997.

⁴⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

⁴⁵ No original: “the place on the outskirts (*chora*) of the holy city of Jerusalem in which God is abandoned, dead, and absent (*apousia*) and yet, *sub contraria specie*, present (*parousia*) and revealed”; WESTHELLE, 2012a, p. 79.

⁴⁶ WESTHELLE, 2012b, p. 20.

⁴⁷ WESTHELLE, 2012b, p. 27.

mável recorrência irrompe em eventos de intimidade de força messiânica na proporção mesma em que a criamos domesticada⁴⁸.

Abordagem semelhante encontra-se em Robert Vosloo quando escreve sobre Bonhoeffer como “contemporâneo” e para tanto recorre a Giorgio Agamben.⁴⁹ Agamben, ecoando Nietzsche por meio de Roland Barthes, afirma que “o contemporâneo é o intempestivo” (*unzeitgemäß*). Para Nietzsche, a “febre histórica” é uma doença. Nesta linha, destaca Agamben:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo⁵⁰.

Enquanto se é “anacronístico”, é precisamente possível enxergar tanto a escuridão no presente quanto a luz messiânica que nela aparece, pela qual o contemporâneo pode interpretar o presente de forma inusitada. Para Vosloo, Bonhoeffer foi um contemporâneo nesse sentido. Central para essa compreensão e para a de Westhelle é a irrupção do tempo e do espaço messiânicos, emergindo em cesuras *kairóticas* e em fissuras *choróticas*, que são “experiências liminares que trazem consigo tanto perigo quanto possibilidades e cujas probabilidades de um desfecho trágico ou de uma prospectiva esperançosa não podem ser calculadas nem negociadas”⁵¹.

Numa chave luterana, que é proeminente tanto em Bonhoeffer quanto em Westhelle, Deus é compreendido como presente no mundo através de máscaras (*larvae*), com dimensões espaciais que se tornam os lugares para viver sua vocação: *ekklesia* – o espaço celebrativo; *politia* – o espaço solidário; e *economia* – o espaço (re-)produtivo.⁵² A última é a dimensão da *poiesis*, enquanto o do meio é a dimensão da *praxis*. Representam, ambos “forças motrizes dadas por Deus”, mas também lugares da manifestação do pecado na ambiguidade da existência.⁵³

Teses à guisa de conclusão

Em conclusão, gostaria de formular três teses que expressam o que entendo serem aspectos do grande potencial de tal abordagem latitudinal-escatológica na teologia, e, não por último, numa teologia que se entende como pública.

1. De fato, história, memória e também futuro e esperança, a existência do ser humano entre a criação, o *próton*, e o *eschaton*, quando o Messias se faz presença, *parousia*, são características da tradição judaico-cristã, na verdade de todas as religiões abraâmicas. O diálogo com outras concepções religiosas, com visões mais orgânicas e circulares da vida indagam a teologia cristã sobre uma maior valorização da pertença e da sujeição às condições específicas da vida que podem ser precárias, mas providenciam um lar. Ao mesmo tempo, o vetor transformador embutido na escatologia sempre estará em certo conflito com o vetor conservador da preservação da tradição.

A tensão entre eles pode ser extremamente produtiva, como vejo na abordagem de Antônio Carlos Teles da Silva, marajoara que saiu de sua terra em busca de outras oportunidades, ao se deparar com a instigante literatura de Dalcídio Jurandir, também marajoara que saiu de sua terra, primeiro para Belém, depois para o Rio de Janeiro, com umas incursões no Rio Grande do Sul. A “aquanarrativa” das águas amazônicas que caracterizam a experiência ribeirinha entre a enchente e a vazante contrasta com a travessia do rio Amazonas e a busca do novo por esse poeta e pensador marxista, sem perder sua conexão com as raízes de sua origem.⁵⁴ Continuava dando e pedindo a bênção nas ruas, apesar de não acreditar em Deus, pois entendia ser necessário respeitar suas raízes e a função da bênção no relacionamento social do local. Circularidade e linearidade, tradição e progresso, pertença e caminhada, espaço e tempo pertencem juntos, ainda que em tensão.

2. A importância da localização pede ajustes na nossa percepção da escatologia – seja ela na expectativa da vinda do Messias, seja ela numa versão secularizada quanto ao progresso tecnológico e o constante crescimento econômico. A transformação ao longo do tempo, por mais necessária que possa ser, precisa levar em conta o espaço existente e habitado. Contudo, também o espaço não é um simples dado, mas está permeado por fissuras e rupturas de onde nascem espaços alternativos, como espaços tangenciais (*tangential spaces*) que se tornam heterotopias. A convivência intercultural, inter-religiosa e ecumênica precisa criar espaços heterotópicos que permitem um deslocamento de espaços às vezes petrificados e proporcionam o conhecimento de outros espaços, cuja experiência possibilita transcender o espaço até então conhecido e adotado. Escatologia é o advento do outro, do novo, mas também a transcendência do presente, do conhecido, tanto em termos espaciais, quanto temporais. Manter essa perspectiva revelatória, portanto apocalíptica, da irrupção do novo, inclusive por meio de pessoas, populações e da terra que sofrem, me parece ser uma das tarefas imprescindíveis da teologia hoje, especialmente de uma teologia que se entende como pública.⁵⁵

3. Isso nos indaga também na releitura da tradição teológica, questionada pelas epistemologias emergentes, a diversidade religiosa e cultural e as críticas pós-coloniais, de estarmos atentos às fissuras, rupturas e marginalidades. O herege Martim Lutero, hoje mais valorizado e talvez até um pouco domesticado ecumenicamente como um pai da igreja, oferece-se para tais leituras atentas aos entre-espaços em meio às paradoxalidades que promovia, entre o interno e o externo, a justificação e o pecado, a percepção do estar *coram Deo* e *coram hominibus* etc. Westhelle as promovia e chamava até de “transfigurando Lutero” – indo com Lutero além de Lutero, percebendo a realidade revelatória na profundidade de suas abordagens e outras por ela instigadas. A *figura*, conforme Erich Auerbach⁵⁶, funciona como cifra literária, em si

⁵⁴ SILVA, Antônio Carlos Teles da. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012. p. 73-89. (Teologia Pública, v. 2).

⁵⁵ Sobre isso ver agora ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Márcio Luiz. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária*, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020.

⁵⁶ AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

vazia, mas que carrega consigo sua raiz e localização originária, de onde transita para outras localizações e eventos. Por isso me parece importante que a ideia de vocação em Lutero, o ser humano enxergado e colocado na realidade como *cooperator Dei* numa *creatio continua* não confunde o ser humano com o criador originário, nem o redentor escatológico, mas coloca o ser humano como atuante nas dimensões da presença de Deus na *oikonomia*, na *politia* e na *ekklesia*. Portanto tanto empodera o ser humano para assumir sua responsabilidade dentro deste mundo e não de outro, quanto o lembra da transcendência marginalizada de Deus e, portanto, da qualidade revelatória das margens no espaço e no tempo e de sua intrínseca qualidade de ser exatamente isto – margens, *eschata*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.
- BARLÊU, Gaspar. *História do Brasil sob o governo de Maurício de Nassau (1636-1644)*. Tradução, notas e prefácio de Blanche T. van Berckel-Ebeling Koning. Trad. do inglês Henry Widener. Recife: Cepe, 2018. (Edição do Kindle).
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. As quatro viagens e o testamento. 5. ed. Porto Alegre: LP&M, 1991.
- DERRIDA, Jacques; EISENMAN, Peter. *Chora L Works*. Edited by Jeffrey Knipnis and Thomas Leiser. New York: Monacelli, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- _____. *O corpo utópico; as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- FREEDMAN, Thomas L. *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Picador; Farrar, Strauss & Giroux, 2007.
- FUENTES, Carlos. *Myself with Others: Selected Essays*. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1988.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. v. I: Die Vernunft in der Geschichte. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1994. (Edição do Kindle).
- HELMER, Christine (Org.). *Lutero. Um teólogo para tempos modernos*. Trad. Geraldo Korn-dörfer. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2013.
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Malden: Blackwell, 1991.
- PHILIP, Mary; NUNES, John Arthur; COLLIER, Charles M. (Orgs.). *Churrasco. A Theological Feast in Honor of Vitor Westhelle*. Eugene, Or.: Pickwick, 2013.
- PLATÃO. *Timeu – Critias*. Trad. do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Der christliche Glaube*. 2. ed. 1830/31. Editada por Rolf Schäfer. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- SILVA, Antônio Carlos Teles da. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012. p. 73-89. (Teologia Pública, v. 2).

- SINNER, Rudolf von. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio à teologia sistemática. *Estudos Teológicos*, v. 52, n. 1, p. 38-63, 2012.
- _____. *Teologia Pública no Estado laico*. Ensaios e análises. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. (Teologia Pública, v. 7).
- SUSIN, Luiz Carlos. *O tempo e a eternidade*. A escatologia da criação. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- TRACY, David. Foreword. In: WESTHELLE, Vítor. *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene, Or.: Cascade, 2016. p. ix-x.
- VOSLOO, Robert. Bonhoeffer, nosso contemporâneo? Diálogo com Bonhoeffer sobre o tempo, os tempos e a teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; BEISE ULRICH, Claudete; FORSTER, Dion (Orgs.). *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul*. Um diálogo teológico-político. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2020. p. 47-64. (Teologia Pública, v. 8).
- WESTHELLE, Vítor. *Religion and Representation: A Study of Hegel's Critical Theories of Vorstellung and their Relevance for Hegelianism and Theology*. Ann Arbor: UMI, 1984.
- _____. Os Sinais dos Lugares: as Dimensões Esquecidas. Preleção Inaugural. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Peregrinação*. Estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 256-268.
- _____. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene, Or.: Cascade, 2010.
- _____. *Eschatology and Space*. The Lost Dimension in Theology Past and Present. New York: Palgrave Macmillan, 2012a.
- _____. Religião e sociedade: desafios contemporâneos. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012b. p. 15-28.
- _____. Poder e política: Incursões na teologia de Lutero. In: HELMER, Christine (Org.). *Lutero*. Um teólogo para tempos modernos. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2013. p. 315-331.
- _____. *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene, Or.: Cascade, 2016.
- _____. *Através do tempo e do espaço*. Reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: Faculdades EST, 2018.
- ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Márcio Luiz. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária*, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020.
- ZWETSCH, Roberto E. Apresentação. In: WESTHELLE, Vítor. *Através do tempo e do espaço*. Reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: Faculdades EST, 2018. p. 7-13.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4183>

**SOBRE JUSTIÇA HUMANA E A JUSTIÇA DE DEUS:
UMA REFLEXÃO EM DIÁLOGO COM O PENSAMENTO TEOLÓGICO
DE VÍTOR WESTHELLE¹**

*On human justice and God's justice:
A reflection in dialogue with the theological thought of Vítor Westhelle*

Roberto E. Zwetsch²

Resumo: A teologia de Vítor Westhelle nos desafia a reler permanentemente a teologia de Lutero e da Reforma, mas claramente a partir da perspectiva das pessoas que sofrem e lutam por recuperar a dignidade de viver num mundo marcado por injustiças, desigualdades e violência. Seu livro *O Deus escandaloso* (2006) é um dos mais extraordinários textos que escreveu sobre a teologia da cruz do Reformador, traduzido e publicado no Brasil em 2008. Nele, temos uma reflexão contextualizada no tempo e no espaço sobre a *dimensão crítica* da teologia e da igreja cristãs, sem a qual a fé cristã ou se torna cínica ou cai num vazio que a desfigura irremediavelmente. Neste artigo retomo um tópico do livro de Westhelle que trata da questão da justiça humana e da justiça de Deus, como tema atual e relevante para elaborarmos uma teologia de olhos abertos para o sofrimento humano, com os pés bem situados no chão da realidade ambígua e violenta em que vivemos, sem perder a dimensão do amor compassivo que liberta e traz alegria para as tribulações da nossa existência.

Palavras-chave: Justiça humana. Justiça de Deus. Teologia da cruz. Solidariedade libertadora.

Abstract: Vítor Westhelle's theology challenges us to reread Luther's theology and Reformation theology permanently, but clearly from the perspective of people who suffer and struggle to regain the dignity of living in a world marked by injustices, inequalities and violence. His book *The Scandalous God* (2006) is one of the most extraordinary texts he wrote on the theology of the cross of the Reformer, translated and published in Brazil in 2008. In it we have a contextualized reflection in time and space on the critical dimension of theology and Christian churches, without which the

¹ O artigo foi recebido em 31 de outubro de 2020 e aprovado em 04 de dezembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pastor da IECLB, professor associado de Faculdades EST, membro do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade do PPG de Faculdades EST, membro do Conselho Permanente do FMTL – Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Agradeço à Lori Altmann pela leitura atenta e as oportunas sugestões incorporadas ao texto.

Christian faith either becomes cynical or falls into a void that irretrievably disfigures it. In this article I return to a topic in Westhelle's book that deals with the issue of human justice and God's justice, as a current and relevant theme for us to elaborate a theology with eyes open to human suffering, with our feet well placed on the ambiguous and violent ground on which we live, without losing the dimension of compassionate love that liberates and brings joy to the tribulations of our existence.

Keywords: Human justice. God's justice. Theology of the cross. Liberating solidarity.

Introdução

A teologia, qua teologia crucis, não pode permanecer dentro das formas reconhecidas de discurso.

Vitor Westhelle

Não sofro esta dor como Cesar Vallejo. Não sofro agora como artista, como homem nem mesmo como simples ser vivo. Não sofro esta dor como católico, como maometano, nem mesmo como ateu.

Hoje somente sofro. [...] Sofro sem explicação. [...] Hoje sofro, suceda o que suceda. Hoje sofro, nada mais.

Cesar Vallejo

Se essas palavras de Cesar Vallejo fossem ditas hoje, em meio à pandemia global da Covid-19, talvez a entendêssemos muito bem. Ou não? E por uma ironia da literatura, ele intitulou esse texto da seguinte maneira: “Vou falar de esperança”. Como é possível tal aparente contradição? Sofrimento, esperança? Como combinar essas duas realidades?

Um dos maiores canais de TV do Brasil vem exibindo ultimamente uma propaganda de seu jornalismo que traz fragmentos de falas de eminentes juristas e políticos brasileiros em que esses senhores afirmam a solidez das instituições brasileiras. Em vista da crise política e social que o país vive, defendem também que a “democracia brasileira sairá fortalecida”. Nenhuma liderança feminina da política nacional foi chamada para se fazer ouvir na peça publicitária. Como tal, porém, ela padece de extraordinárias incongruências porque faz afirmações gerais, aparentemente definitivas, em relação à sociedade brasileira e suas instituições, mas sobre as quais não existe nenhum consenso e muito menos concordância. Quem pode afirmar – com segurança – de que a atual democracia brasileira seja sólida, forte e que as instituições estejam funcionando plenamente? Para não dizer que aquelas falas são um disparate, bastaria tomar como exemplo a descoordenação quase criminosa que o governo brasileiro imprimiu ao enfrentamento da pandemia da Covid-19 em 2020, causando situações que provocaram inutilmente o aumento de casos da contaminação do vírus (já passam de seis milhões ao escrever este texto) e um número assustador de mortes em todo o país (mais de 175 mil pessoas, desconsiderando muitas outras morbidades clínicas e sociais, entre elas, o avanço da matança de jovens negros por forças policiais e os

casos recorrentes de feminicídio *durante a pandemia*). Isso sem trazer à discussão os inúmeros atos, decretos e mudanças administrativas que vêm sendo responsáveis pela consistente destruição do patrimônio público e democrático nacional, sem que as referidas “instituições” exerçam o papel limitador e de garantia da Constituição Federal, inúmeras vezes atacada, descumprida ou simplesmente ignorada.

Outro exemplo gritante que motiva a presente reflexão sobre a questão da justiça diz respeito a uma das principais leis que mostrou sua força, pertinência e solidez – esta sim – durante os últimos meses em que o Brasil e o mundo se viram diante da pandemia da Covid-19. A pandemia mudou completamente o cenário mundial e acarretou uma reviravolta no sistema econômico dominante, marcado pelo neoliberalismo e, no caso brasileiro, por sinais concretos de um ultraliberalismo que já compromete o presente e o futuro do país, não apenas em termos econômicos, mas também políticos, diplomáticos e socioculturais. Refiro-me ao SUS – Sistema Único de Saúde, reconhecidamente um dos sistemas de saúde mais justos e complexos do mundo porque universal e acessível a toda a população brasileira.³ Diante do que estamos vivendo com a persistência da pandemia, o crescimento do desemprego, o avanço da fome que já atinge mais de dez milhões de pessoas, a insegurança diante das medidas econômicas que vêm sendo tomadas sem resultados concretos para a população majoritária, o negacionismo que impera no centro do governo federal frente à pandemia e outros fatores que envolvem as relações internacionais brasileiras, o SUS, a instituição provisória do auxílio emergencial para amplas majorias e algumas outras medidas pontuais trouxeram para o primeiro plano da política nacional questões que envolvem a compreensão do que seja justiça neste país, de modo particular, *justiça social*, obrigando até mesmo os setores mais conservadores da sociedade a se render a esse discurso que lhes é tão incômodo e alheio.

Esse tema desafiador para toda a população, principalmente, as majorias mais empobrecidas, vulneráveis e abandonadas pelo serviço público – com a rara exceção do SUS, mesmo não sendo um sistema perfeito –, não pode deixar de impactar a reflexão teológica, se essa parte do fundamento bíblico-teológico do amor e da misericórdia divina revelados no evangelho. Justiça, justiça de Deus, fé e razão, sofrimento,

³ Lei nº 8080: 30 anos de criação do Sistema Único de Saúde (SUS). Em 19/9/1990 foi assinada a Lei nº 8080 que dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes, instituindo o **Sistema Único de Saúde (SUS)**. O SUS é um dos maiores e mais complexos sistemas de saúde pública do mundo, abrangendo desde o simples atendimento para avaliação da pressão arterial, por meio da Atenção Primária, até o transplante de órgãos, garantindo acesso integral, universal e gratuito para toda a população do país. Com a sua criação, o SUS proporcionou o acesso universal ao sistema público de saúde, sem discriminação. A atenção integral à saúde, e não somente aos cuidados assistenciais, passou a ser um direito de todos os brasileiros, desde a gestação e por toda a vida, com foco na saúde com qualidade de vida, visando à prevenção e à promoção da saúde. São princípios do SUS: universalidade, equidade, integralidade. Quanto à estrutura, a gestão das ações e dos serviços de saúde deve ser solidária e participativa entre os três entes da Federação: a União, os estados e os municípios. O SUS é composto pelo Ministério da Saúde, estados e municípios, conforme determina a Constituição Federal. Cada ente tem suas corresponsabilidades. Fonte: <<http://bvsmms.saude.gov.br/ultimas-noticias/3295-lei-n-8080-30-anos-de-criacao-do-sistema-unico-de-saude-sus>>. Acesso em: 30 out. 2020.

dor e libertação, esses conceitos não são neutros do ponto de vista teológico. Dizem respeito a realidades humanas e espirituais que mobilizam a compreensão da fé cristã enquanto “confiança radical” (*fiducia*), como a compreendeu o reformador Martim Lutero. Para o reformador, tal confiança está alicerçada na palavra de Deus – no Evangelho – e no temor dela. Essa palavra irrompe *através de palavras humanas*, mas para nosso completo desconforto, vai “contra a correnteza dos sistemas dominantes, as regras do familiar, a lei da casa (*oeconomia*)”, como escreveu Vitor Westhelle no seu livro *O Deus escandaloso*⁴. Reportando-se a um comentário de Oswald Bayer numa carta de Lutero a Melanchthon em 1530, na qual o teólogo alemão afirma que a “verdade da fé não é comunicável como se fosse uma mercadoria”, Westhelle acrescenta: “Ela não se enquadra nas regras normais pelas quais os regimes de verdade operam na filosofia, política, economia e igreja”⁵.

É por essa razão que entendo ser compromissivo – para a teologia cristã que se quer libertadora em nossa realidade brasileira e latino-americana – assumir o desafio posto pela demanda da justiça social, conseqüentemente, a luta pelo resgate da dignidade humana e hoje, também, ambiental como parte de sua tarefa nas comunidades de fé e na sociedade. Com esse intuito, valho-me aqui de um capítulo central no livro de Westhelle acima mencionado (capítulo 3: Deus contra Deus. A Reforma no passado e no presente), no qual ele retoma a teologia da cruz de Lutero de modo crítico e contextualizado afirmando que seu objetivo “é a tentativa de libertar a teologia do cativo dos modos dominantes de racionalidade, que não por coincidência estavam em sintonia com a jurisprudência e o raciocínio econômico dominantes”⁶ no século XVI.

Neste texto, começo com o questionamento pertinente feito por Amartya Sen, economista de Bangladesh, Nobel de Economia em 1998, professor de economia e filosofia da Universidade de Harvard, no Reino Unido, e Calcutá, na Índia. Em seu livro *A ideia de justiça* (2009), ele questiona as teorias de justiça que chama de *transcendentes* para defender uma compreensão de justiça que diga respeito não a abstrações teóricas – ainda que racionais e coerentes – mas *à vida das pessoas*, aquela que elas efetivamente experimentam, sofrem e constroem com suor e sangue, diria eu. É essa ideia de justiça que nos cabe assumir como ponto de comparação (analogia empírica?) para entender a justiça de Deus e sua graça de acordo com o evangelho de Jesus. Não por acaso, o evangelista Mateus no sermão do monte se refere à ideia da justiça proclamada por Jesus como central para compreendermos o alcance da mensagem do reino ou reinado de Deus: “buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas cousas vos serão acrescentadas” (Mateus 6.33). Quais são as necessidades a que Jesus se refere? Justamente tudo aquilo que é necessário para uma vida humana digna e justa: comida, bebida, vestimenta, sentido da vida, e tudo o mais que nós mesmos podemos acrescentar sem ferir o sentido do evangelho.⁷

⁴ WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso*. O uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p. 59.

⁵ WESTHELLE, 2008, p. 59.

⁶ WESTHELLE, 2008, p. 61.

⁷ No seu primeiro encontro com representantes dos movimentos sociais do mundo, em 28/10/2014, em Roma, o papa Francisco resumiu essas necessidades básicas com três palavras: terra, teto e trabalho. Pode ser um

Na sequência, retomo o sentido paradoxal da teologia da cruz como formulado por Lutero e seguindo a releitura de Westhelle, para quem a cruz é o critério e a crítica de qualquer sistema idolátrico, seja na igreja ou na sociedade. Diante de sistemas racionais dominantes fundados na injustiça e na desigualdade, cabe reafirmar a distinção, mas ao mesmo tempo, a relação intrínseca entre fé e razão (ou racionalidade). Porém, nesse caso, em sentido crítico, tomando como ponto de partida irremediável a *cruz*, tanto em seu conteúdo histórico como a cruz imperial da condenação de um inocente, quanto no sentido simbólico de *sofrimento e morte* “como termos intercambiáveis [... que assinalam] o ponto onde o significado semântico convencional de um discurso racional entra em colapso”⁸. Diante do sofrimento humano, da crise ecológica global, do desmoronamento do mundo político em curso, das incertezas que pairam sobre as pessoas, os povos e o futuro da humanidade, proclamar a solidariedade e a misericórdia como alternativas concretas e viáveis para a continuidade da vida neste planeta parece ser uma utopia. No entanto, essa mensagem pode ser uma das poucas razões hoje e no futuro para que tenhamos esperança. Como escreveu Westhelle, “o desafio para nós é sermos capazes de discernir, como Lutero fez [no século XVI], os lugares e tempos em que o quebrantamento, a vida ferida, as profundas crises estão recebendo uma operação plástica por parte dos sumos sacerdotes do novo evangelho global”, que o teólogo canadense Douglas John Hall chamou de culto do “otimismo oficial”⁹. Todos os dias – compreensivelmente, se pode conceder – escutamos vozes públicas na imprensa televisiva, nas redes sociais e em conversas amistosas de que “isto vai passar” e logo mais – de preferência com uma ou mais vacinas eficazes e disponíveis para todas as pessoas – “poderemos retomar a nossa vida *normal*”. Alguns mais cautelosos afirmam que vamos voltar ao *normal possível*. Ora, não seria esse discurso uma forma de “otimismo oficial” que não encontra razoabilidade em nenhum exame mais crítico da sociedade contemporânea? Eis aqui um tema, portanto, que nos questiona em profundidade e diz respeito ao centro da fé e da teologia cristãs.

A ideia de justiça – no passado e no presente

Amartya Sen, ao escrever *A ideia de justiça*, inicia o livro afirmando seu ponto de partido prático e concreto: “O que nos move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa – coisa que poucos de

patamar mínimo, mas para esses movimentos essas palavras reforçaram sua luta pelos direitos fundamentais da pessoa humana e do próprio meio ambiente. Fonte: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-10/papa-francisco-recebe-lideres-de-movimentos-sociais-em-roma>>. Acesso em: 30 out. 2020.

⁸ WESTHELLE, 2008, p. 61. Cf. ainda RIEGER, Joerg. *Cristo e o império*. De Paulo aos tempos pós-coloniais. São Paulo: Paulus, 2009, em que o autor vai em busca das várias formas de resistir aos diferentes impérios que visam dominar a humanidade, especialmente diante das teologias imperiais que tentam cooptar o Cristo da cruz para transformá-lo no Cristo do império ou da igreja. Sua hipótese procura mostrar o seguinte: “Há esperança de que Cristo mais uma vez afirme uma realidade diferente que não pode ser contida pelos poderes estabelecidos” (p. IX, Prefácio). Essa é também a tese de Vítor Westhelle, se eu bem o entendo.

⁹ WESTHELLE, 2008, p. 72.

nós esperamos –, mas a de que a nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar”¹⁰. Esse é o caso não só na Índia, Paquistão ou Palestina, mas também em boa parte da África e aqui nas Américas Central, do Sul e do Norte, mesmo nos EUA, algo que a crise da pandemia da Covid-19 revelou aos olhos do mundo. E a injustiça como base da vida social não é apenas uma questão jurídica, mas abrange a economia, a política, a dinâmica cultural, a questão ambiental e, sobretudo, a vida de milhões de pessoas que crescentemente passam fome e vivem sem as mínimas condições humanas de existência. Por isso mesmo é uma questão *teológica* da mais alta relevância.

Ao defender a necessidade de uma *teoria da justiça* contemporânea e crítica, Sen adverte que é imperioso considerar três questões previamente: 1) é preciso incluir no arrazoado os modos de julgar como reduzir a injustiça e promover a justiça; 2) podem existir muitas razões distintas de justiça, cada qual sobrevivendo a um exame crítico, mas que resultam em conclusões divergentes, o que remete à pluralidade valorativa dependendo dos contextos em que cada qual se situa; 3) uma injustiça pode estar conectada à transgressão de comportamento e não a defeitos institucionais, mas a justiça está fundamentalmente conectada *ao modo como as pessoas vivem* e não meramente à natureza das instituições que organizam a sua vida social.¹¹

Considero importante que o autor destaque na sua pesquisa essa dimensão da *pluralidade de valores e de compreensões* sobre um tema tão central, mas complexo. De qualquer forma, porém, o que me convence na sua abordagem é que ele não se deixa enredar por um discurso *institucional* que ele chama de *justiça transcendental*. Sua crítica refere, entre outros, os estudos teóricos do filósofo estadunidense John Rawls que escreveu o clássico *A teoria da justiça* (1971), em que defende a tese da “justiça como equidade” e “princípios de justiça” que dizem respeito exclusivamente a “instituições justas” como estrutura básica da sociedade, o que requer que as pessoas nessa sociedade cumpram integralmente as exigências do funcionamento apropriado dessas instituições. Ora, um simples exame dessa premissa pode demonstrar que tal sociedade *não* existe e que, portanto, a visão de justiça que se concentra nas *instituições* é inadequada. Por essa razão, Sen opta por outro caminho teórico e metodológico: seu ponto de partida para uma teoria da justiça que seja *relevante e prática* deve começar “da vida que as pessoas são capazes de levar. O foco sobre a *vida real* na avaliação da justiça tem muitas implicações de longo alcance para a natureza e o alcance da ideia de justiça”¹².

Partir da vida real que as pessoas experimentam, sofrem, constroem pode ser mais complexo e controverso, mas faz jus ao drama de pessoas de carne e osso que demandam justiça num mundo marcado por injustiças, humilhações e sofrimentos sem conta. E no qual as instituições não são perfeitas nem equânimes. Para Sen, os argumentos que elabora em seu volumoso livro transcendem a esfera do direito (civil ou não) e adentram as esferas da economia, da política e, a meu ver, também hoje os direitos

¹⁰ SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011. p. 9.

¹¹ SEN, 2009, p. 11-13.

¹² SEN, 2009, p. 13 (destaques no texto são de minha responsabilidade, RZ).

étnicos, ambientais e culturais. Esse debate é tão importante porque sua percepção, conclusões e decisões terão certamente pertinência para programas e políticas práticas, no caso brasileiro, sobre políticas públicas nos mais diversos âmbitos da vida social, como na educação, na saúde, nos direitos trabalhistas, ambientais, territoriais (penso em povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e comunidades tradicionais) e culturais.

O autor esclarece, no entanto, que sua opção não descarta a importância das instituições, pois ainda que seu ponto de partida seja a vida e a liberdade das pessoas envolvidas nas questões de justiça e injustiça, “as instituições não podem deixar de ter um papel instrumental importante na busca da justiça”. E isso é assim justamente porque “uma escolha apropriada das instituições tem um papel criticamente importante na tarefa de melhorar a justiça”¹³.

Qual o problema então que ele procura resolver com essa sua abordagem? A busca da justiça numa dada sociedade concreta precisa considerar o exame minucioso de valores e prioridades a serem levadas em conta num debate público sobre os temas em discussão. Por exemplo, quando se decide uma grande obra pública – digamos uma hidrelétrica – em terras indígenas, a legislação atual prevê um amplo debate com as comunidades envolvidas, o pleno direito à informação, no caso especialmente os possíveis danos à vida comunitária e ao meio ambiente. Se isso não for contemplado, juridicamente, e a comunidade decidir que a obra é nociva à sua vida social, o projeto – por mais relevante que seja do ponto de vista governamental ou econômico – deveria ser suspenso e até proibido. Ora, é o que não vem acontecendo sistematicamente na Amazônia como se viu nos grandes projetos hidrelétricos desde os anos de 1970 até o presente.¹⁴

Ao contrário da visão de uma justiça *transcendental* que imagina a realização de uma justiça perfeita, normativa, imparcial, historicamente oriunda das sociedades ocidentais colonizadoras, o autor faz uso de outras referências, sobretudo de sociedades não ocidentais, em especial da Índia, e isso porque a filosofia política ocidental, a seu ver e em relação especialmente às exigências da justiça, tem sido por demais *parouquial*, isto é, reducionista ao ignorar outras possibilidades do seu exercício e prática.

Ele traz um exemplo bastante plástico e que se refere a *dois conceitos de justiça* provindos do antigo direito indiano e que são expressos pelas palavras em sânscrito *niti* e *nyaya*.¹⁵ *Niti* significa justiça e diz respeito tanto ao aspecto organizacional quanto à correção dos comportamentos. Já *nyaya* remonta ao que entendo como a prática da justiça, isto é, ao que resulta e ao modo como ela emerge na vida que as pessoas são mesmo capazes de levar ou praticar. Esses conceitos antigos nos ajudam a perceber que há *dois tipos* bastante diferentes – embora relacionados – de justiça que devem ser satisfeitos ou estar presentes na ideia de justiça. Mas, ao mesmo tempo, Sen explica que nesse intuito cabe não esquecer algo fundamental. Ao optar-se por uma

¹³ SEN, 2009, p. 14. O exemplo do SUS acima colocado demonstra tal relevância.

¹⁴ Para uma análise crítica desses projetos, entre muitos outros, cf. BRUM, Eliane. *Brasil – país construtor de ruínas*. Um olhar sobre o Brasil, de Lula a Bolsonaro. Porto Alegre: Arquipélago, 2019. p. 60-78. PINTO, Lúcio Flávio. *Amazônia: o anteato da destruição*. Belém: Grafisa, 1977. PINTO, Lúcio Flávio. *Amazônia: no rastro do saque*. São Paulo: Hucitec, 1980.

¹⁵ SEN, 2009, p. 17. Também para o que segue.

visão mais *institucional* ou *organizacional* na questão da justiça, vai-se buscar preferencialmente os “arranjos sociais perfeitamente justos”, as “instituições justas” como a tarefa mais importante da teoria da justiça. Sen situa historicamente essa abordagem junto às teorias do “contrato social” (J. Locke, J-J Rousseau, I. Kant), que nos anos de 1950 influenciaram em especial a teoria de J. Rawls. Noutra visão, mais vinculada à vida prática ou à dinâmica social, presente em teóricos como A. Smith, Condorcet, M. Wollstonecraft, J. Bentham, K. Marx, J. Stuart Mill, a abordagem parte da vida que as pessoas levam, evidentemente influenciadas pelas instituições, mas também por seus comportamentos reais, as interações sociais e outras determinantes significativas. O autor se define por essa visão que ele chama de *alternativa* e *comparativa*, e que se junta à teoria da escolha social (Kenneth Arrow), que permite avaliar comparativamente as escolhas das pessoas, grupos, sociedades. Há, portanto, no seu debate o confronto de duas tradições: a contratualista e a comparativa. Na busca por uma justiça que encontre um fundamento tanto *racional* como *prático* e vinculado à *vida*, o autor sustenta que não existe um conflito irremediável entre razão e emoção, que é preciso considerar essas últimas em qualquer esforço teórico ou de percepção. E isso porque do ponto de vista crítico há muitos motivos para apontar o predomínio da desrazão no mundo e o irrealismo de quem afirma que o mundo seguirá inexoravelmente sua marcha para o progresso de forma racional.¹⁶

Em resumo, sua ideia de justiça – ainda que não descarte – vai além da abordagem do *institucionalismo transcendental*, cujas características se vinculam a uma ideia de *justiça perfeita*, e não nas comparações relativas entre justiça e injustiça. Também se concentra em trabalhar com as instituições, sem focalizar as sociedades reais, os comportamentos das pessoas e suas interações sociais. Sen, então, adota a *abordagem comparativa* que procura observar e partir das realizações sociais, daí a importância que dá a comparações entre sociedades diversas e suas formas de como é possível remover ou superar as injustiças evidentes nas relações sociais. Sua pergunta primeira, então, é: “como a justiça seria promovida?”, em lugar da pergunta que se refere à abordagem transcendental: “o que seriam instituições perfeitamente justas?”¹⁷. O foco são as realizações, a prática, e não as instituições e suas regras. Essa sua ideia de justiça exige – como ele deduz – uma mudança radical na formulação da teoria da justiça. Esse é o propósito de seu livro.

Isso basta para o que pretendemos discutir adiante para relacionar justiça humana com a justiça de Deus. Um exemplo da prática de Jesus pode nos servir de pequena luz aqui. Trata-se da questão de como guardar o *sábado*, segundo a lei de

¹⁶ HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995. Nesse livro, Hinkelammert apresenta argumentos para a irracionalidade do racionalizado no sistema capitalista, levanta a necessidade do aprendizado sobre os critérios de vida e morte e relaciona a racionalidade da loucura sistêmica com a loucura de sua racionalidade (p. 300ss). Na discussão sobre possíveis soluções para o impasse global a que estamos sujeitos, sua tese libertadora afirma que não é possível superar a irracionalidade do racionalizado a não ser mediante uma *ação solidária* que dissolva as forças compulsivas dos fatos que nos dominam, isto é, do sistema global das mercadorias (p. 321ss), que o papa Francisco caracteriza como *economia para a morte*.

¹⁷ SEN, 2009, p. 39.

Moisés. Mateus 12.1-8 narra um fato emblemático. Era um dia de sábado. Jesus e seus discípulos passavam pelos campos e – diz o texto –, estando com *fome*, entraram na seara, colheram algumas espigas e comeram. Os fariseus, mestres da lei, reagiram dizendo: Eis que os teus discípulos fazem o que não é lícito fazer em dia de sábado. Jesus, porém, lhes respondeu: Não lestes o que fez Davi quando ele e seus companheiros tiveram fome? Como entrou na casa de Deus, e comeram os pães da propiciação, os quais não lhes era lícito comer, nem a ele nem aos que com ele estavam, mas exclusivamente aos sacerdotes? Ou não lestes na lei que, aos sábados, os sacerdotes nos templos violam o sábado e ficam sem culpa? Pois eu vos digo: Aqui está quem é maior que o templo. Mas se vós soubésseis o que significa: ‘Misericórdia quero, e não holocaustos’, não teríeis condenado a inocentes.

O exemplo de Jesus é certo, pois questiona uma interpretação fechada e *transcendental* da lei. Talvez até se pudesse dizer idealista. Jesus coloca em tela de juízo algo concreto e vivencial: a *fome das pessoas*. O direito de comer para acabar com a fome pode não estar escrito num código formal, mas é o que a vida clama e essa deve vir em primeiro lugar. Quando se discute sobre o que seria justo ou injusto num determinado lugar ou tempo, há que partir da *vida como ela é*, ou para ficar com o critério adotado por Sen: “a vida que as pessoas são realmente capazes de levar”¹⁸.

Ironia, cruz e teologia paradoxal – a propósito da teologia da cruz de Lutero e da justiça de Deus

Westhelle é mestre no manejo dos conceitos em diversas línguas. Mas no caso da teologia de Lutero, que ele estudou diligentemente por décadas, alguns desses conceitos e expressões ressaltam em seus textos. No tema deste artigo, um desses conceitos diz respeito às *máscaras de Deus (larvae dei)*, que vem da teologia escolástica, mas que Lutero reinterpreto bem ao seu modo na polêmica com aquela teologia.¹⁹

Superando o dualismo platônico entre as esferas *espiritual* e *material*, ao trabalhar com o que ficou conhecido como “dois reinos”, categorias que serviram para diferenciar os regimes eclesiástico e secular, Lutero – como demonstrou o estudo do teólogo sueco Gustav Törnvall – rompeu com a interpretação escolástica e propôs uma interpretação *funcional*, por meio da qual pode afirmar que tais regimes são expressões

¹⁸ Quando, em 1518, Lutero aceitou debater suas ideias no que ficou conhecido como *Debate de Heidelberg*, ele apresentou várias teses para discussão. Uma delas já na época levantava precisamente este tipo de abordagem, em contraste com os teólogos escolásticos que ele chama de *teólogos da glória*: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são” (Tese 21). Na explicação, ele afirma ainda: “Já dissemos, no entanto, que Deus não é encontrado senão nos sofrimentos e na cruz”. Adiante, Lutero reconhece a importância da sabedoria humana: “Não obstante, aquela sabedoria não é má, nem se deve fugir da lei; sem a teologia da cruz, porém, o ser humano faz péssimo uso daquilo que há de melhor” (Tese 24). LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1, p. 50s.

¹⁹ Sobre a questão das máscaras de Deus na vida dos povos indígenas e na pastoral de convivência, cf. documentos do COMIN – Conselho de Missão entre e com Povos Indígenas reunidos no *Cadernos do COMIN*, n° 1, São Leopoldo, 1982. Significativamente o título do Caderno é: *A máscara índia de Deus*.

do âmbito da teologia da criação que dizem respeito à autorrevelação de Deus, mas de modo indireto, não evidente por si, portanto, através de *máscaras*, que para ele se apresentam como “a palavra invisível de Deus (*verbum dei*) e o mundo visível”. Disso resulta que ambos os “reinos” são manifestações ou aspectos funcionais da revelação de Deus, e que Lutero com muita sabedoria caracteriza como “um reino do ouvir (*Hörreich*) e um reino do ver (*Sehereich*)”²⁰. Como bem explicou Walter Altmann, em seu *Lutero e a Libertação*, o reformador afirma que Deus atua em “ambos os reinos”, apenas de modos diferentes e segundo lógicas próprias do *ver* e do *ouvir*, seguindo aqui Westhelle²¹. E mesmo assim, em ambos, o que define a ação de Deus só é acessível por meio da *fê*, pois ninguém tem acesso a Deus senão *por meio da fê*, que por sua vez é sua dádiva no Espírito, como o são também o mundo criado e sua Palavra.

Westhelle explica que, para Lutero, a distinção básica se dá entre o que é visível e a Palavra, entre a criatura e o Criador, entre o exterior e o interior, em suma, entre o que os sentidos percebem e a razão infere ou intui, e aquilo que a graça divina revela. É essa forma de compreender a revelação que Westhelle chama de “relação paradoxal”, na medida “em que um (o visível) aponta para o outro (a Palavra), mas isso de maneira simultaneamente negada ou dissimulada”. É por essa razão que Lutero, mesmo sendo um mordaz crítico da filosofia escolástica e ao conceito da analogia (Tomás de Aquino), não a suprime, mas inclui em sua forma de argumentar elementos e percepções que questionam a correspondência analógica.

Assim, para bem entendermos algumas das formulações *paradoxais* da teologia bíblica e do próprio Lutero, é necessário, até imprescindível, saber relacionar o audível e visível com a relação necessária – mas também ambígua – da Palavra ou do evangelho com as *máscaras* ou as manifestações do mundo visível, e vice-versa, como afirma Westhelle. É a esta relação – que eu diria *tensa* entre o invisível e o visível na teologia de Lutero – que Westhelle caracteriza como a “ironia irrompendo no âmbito da analogia. O que a máscara revela é a própria Palavra oculta em suas rachaduras”²².

Essa maneira de elaborar *ironicamente* a teologia, própria de Lutero, faz com que ele, sem abrir mão da razão na vivência de *fê* (a *fê*, portanto, não é cega, mas é sim amolada!), a pressiona de tal forma que a leva até seus limites, e como o completa Westhelle, “até as margens de sua validade”, até o ponto em que ela não funciona mais e tem que ser abandonada em troca daquilo que ele chama *fê* ou *fidúcia*, a confiança na palavra de Deus ou seu evangelho e que provém de forma inesperada, sem brilho ou poder visível, da *periferia*, da pobreza, da fraqueza e do sem sentido de uma cruz a que são condenadas as pessoas tidas como *subversivas*, que põem em perigo a esta-

²⁰ WESTHELLE, 2008, p. 57. Também para o que segue.

²¹ ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. 2. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2016. Sobre a questão das *máscaras de Deus* e sua relação com a relação tensa mas criativa e crítica entre ambas na teologia da Lutero, cf. HANSEN, Guillermo. Las suturas de la razón y el cortocircuito de la fe: Lutero a la luz de las filosofías cognitivas contemporáneas y la teoría evolutiva. In: WESTHELLE, Vitor; ZWETSCH, Roberto E. (Eds.). *Fides et ratio*. Temas de teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI. São Leopoldo: Sinodal; EST; ASTE, 2017. p. 252-269.

²² WESTHELLE, 2008, p. 58.

bilidade do império e suas razões. É nesse sentido que se pode falar de uma *teologia da cruz*, que emerge de um lugar *desacreditado* e impróprio para a manifestação de um Deus glorioso, onipotente, que se espelha naqueles que detêm poder, força e fama.

Na avaliação da teologia da cruz, Westhelle tece considerações sobre a economia da salvação como Lutero a recebeu dos teólogos medievais, especialmente Anselmo e Abelardo. Ao relembrar o drama existencial do reformador com sua pergunta-chave: como alcançar um Deus misericordioso? Westhelle retoma a antiga questão de como justificar o mal no mundo, ou seja, a pergunta pela justiça de Deus. As respostas que Lutero encontrou para seu drama não o satisfizeram, pelo contrário, o deixaram ainda mais angustiado. Pois na velha maneira de responder, como em Anselmo, a justiça de Deus precisa ser satisfeita, pois ele não aceita o pecado e este deve ser condenado de todas as formas. Ocorre que Anselmo se baseou num princípio *jurídico* para formular sua resposta: a cada qual o que é seu (*suum cuique*), de modo que na nossa relação com Deus, como pecadores, temos uma dívida a ser paga, do contrário, só nos restaria a punição, a condenação eterna. Mas como pagar se não temos o que oferecer? Aí entra a obra de Cristo e seu sacrifício *por nós*. Cristo pagou a dívida e nós assim fomos resgatados para viver de acordo com os mandamentos de Deus. A dívida foi cancelada. Para Abelardo, a resposta não se encontrava no sistema jurídico, mas antes no amor de Deus que evade a questão da justiça e nos atinge até mesmo em nossa morte, de modo que livres do pecado possamos amar como Jesus amou e nos tornar herdeiros de seu reino.

Tais respostas não convenceram o atribulado monge Lutero. Ele pressentia que algo nelas falhava, quer dizer, não explicitava claramente qual era mesmo a *obra de Cristo* em nosso favor. Para Lutero, a questão não respondida dizia respeito ao entendimento da *justiça de Deus*. Nessa busca ele encontrou os cantos do servo sofredor de Isaías e particularmente Isaías 53.²³ Lutero encontra a justiça de Deus em Cristo e em seu evangelho. Supera assim uma justiça formal e *transcendental*, por uma ação concreta de Deus em Cristo, que se torna assim *nossa justiça*. Não por acaso ele tira a conclusão de sua interpretação bastante ousada, segundo a qual a justiça de Deus nem pode ser saldada com um sacrifício nem pode ser menosprezada por uma compreensão deficiente de seu amor incondicional. A justiça de Deus é de *outra natureza*, ela diz res-

²³ LUTERO, Martinho. Preleção sobre Isaías 53 (1527-1530). In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2017. v. 13, p. 278-293. p. 290s. Nesse comentário, Lutero encontra uma resposta convincente. “Justificará a muitos com seu conhecimento, porque carregará sobre si as suas iniquidades” (v. 11). Aqueles que confessam que seus pecados foram levados por ele são justos. É uma extraordinária definição de justiça. Os sofistas (para Lutero, os teólogos escolásticos de modo geral) dizem que a justiça é a vontade inabalável de dar a cada qual o que é seu. Aqui ele diz que a justiça é o conhecimento de que Cristo carrega nossas iniquidades”. E adiante, completa: “esse conhecimento [de Cristo] é a justiça formal e substancial dos cristãos, isto é, a fé em Cristo, da qual me apodero mediante a palavra. É verdade que me apodero da Palavra por meio do intelecto, mas concordar com essa palavra é obra do Espírito Santo, não da razão, a qual sempre procura suas próprias formas de justiça. Mas a Palavra propõe outra justiça por meio da meditação e das promessas da Escritura, que fazem com que essa fé seja considerada justiça. A nossa glória é saber ao certo que nossa justiça é divina na medida em que Deus não leva em conta nossos pecados. **Logo, nossa justiça nada mais é do que a consideração de Deus**” (grifo nosso).

peito à “consideração de Deus”. Assim, conhecer a Cristo é conhecer a justiça de Deus. E responde ao desafio de se apropriar dela, o que na realidade do mundo significa rever conceitos e escolhas, modos de ser, ver, ouvir e caminhar. Westhelle assim explica essa concepção libertadora. Conhecer a Cristo como nossa justiça é saber que – se ele veio para estar em nosso lugar na relação com Deus, isso também significa que temos a liberdade e o convite de nos colocar no lugar do próprio Cristo. “É isso que Lutero queria dizer com a expressão, muitas vezes citada, de que os fiéis são ‘Cristos’”²⁴.

Para Westhelle, a redescoberta da teologia da cruz por Lutero representou sua tentativa ousada de libertar a teologia do cativo dos modos dominantes de pensar na época. Era necessário questionar a racionalidade da *meritocracia* na relação com Deus. Foi isso que fez Lutero investir ainda bem jovem (1517) contra as indulgências que a igreja oferecia como forma de *pagar pecados* e assim libertar as pessoas de suas muitas culpas, garantindo-lhes o crédito necessário para ascender ao céu, ao reino da glória e da presença de Deus. Esse esquema creditício e de pagamentos de dívidas *espirituais* não por acaso se firmou quando o capitalismo dava seus primeiros passos com o surgimento das casas bancárias e os modos de instituir a moeda circulante como medida de todas as coisas, mercadorias, relações e, por fim, até mesmo para avaliar o ser humano, seus direitos e deveres, e ainda segundo o modo de pensar na época, direitos e deveres *espirituais*, mas também *materiais* junto a senhores, nobres e a própria igreja.²⁵

Esse sistema *meritocrático* foi abalado em sua empáfia pela pregação e a teologia da Reforma – Lutero e outros reformadores – a tal ponto que pôs em tela de juízo esses modos de pensar e conduzir a vida social, política e econômica, mas também espiritual, proclamando revolucionariamente que o que salva é a *justiça de Deus* e não qualquer forma de justiça humana. Essa é necessária e útil, mas diante de Deus nada dessa contabilidade vale. Diante de Deus temos apenas Cristo, sua cruz e a fraqueza de Deus. É dessa fraqueza que temos de nos valer para bem nos relacionarmos com o Deus vivo. Ninguém é suficientemente bom, justo e verdadeiro para apresentar-se diante de Deus. Pelo contrário, o que nos salva é Deus mesmo e sua graça libertadora, que se achegou a nós de forma silenciosa, da forma mais fraca como numa criança envolta em fraldas, nascido de uma jovem mulher camponesa num lugar totalmente suspeito, a estrebaria de um rincão esquecido do poderoso Império Romano. E nessa trajetória humana, Cristo termina na cruz do império, condenado injustamente, torturado e assassinado como um ladrão, entre dois malfeitores.

A cruz é a inescapável manifestação *escandalosa* de um Deus que não julgou sua divindade como algo que o excluísse da frágil e pecadora humanidade. Antes ela foi o atestado de um Deus que se esvaziou de sua divindade para solidarizar-se radicalmente com a miséria humana e desde aí, assumindo a escravidão, o desprezo e a

²⁴ WESTHELLE, 2008, p. 53.

²⁵ O teólogo luterano Ricardo Rieth é especialista nas questões da economia do tempo de Lutero. Sua tese de doutorado versa sobre a ganância na teologia da Lutero. Cf. RIETH, Ricardo. Lutero e o conhecimento sobre Deus e o ser humano: a relação de fé e razão nos âmbitos da economia e da educação, em que resume seus principais argumentos. In: WESTHELLE; ZWETSCH, 2017, p. 141-158.

desumanidade que caracteriza a vida humana, entregar-se plenamente ao sentido de sua vida como *filho de Deus* ou *servo de Deus* (Fp 2.5-11). Por isso a mensagem de sua ressurreição é tão profundamente nova uma vez que está vinculada não à vitória de um herói, mas antes à derrota de um ser humano que – nas palavras de um soldado que o vigiava na cruz – era “verdadeiramente um homem justo” (Lucas 23.47)²⁶. Só temos condições de viver e praticar sua ressurreição se nos arriscarmos como as mulheres seguidoras de Jesus a acompanhá-lo até aos pés da cruz e aprender dela e das muitas cruzes que violam a vida de tanta gente neste mundo.²⁷

Diante disso, temos um caminho aberto para seguir, ainda que exigente e rigoroso. Não andamos pelo que vemos, mas por aquilo que amamos, escreveu um teólogo metodista argentino. Entendo ainda que andamos não por certezas, mas no difícil caminho da fé, que não se baseia em certezas duvidosas (Hb 11.1), mas na revelação de um Deus que se esvaziou e nos confronta com o *lado inverso da história*, como escreveu Gustavo Gutiérrez, o lado dos de baixo, do outro lado da *linha abissal*, como escreveu o sociólogo português Boaventura Sousa Santos.²⁸

A “obra estranha de Deus” (*opus alienum*), como explica Westhelle a partir de artigo de Timothy Wengert, não é uma afirmação prescritiva, mas antes descritiva, assim revela nossa condição e nossa experiência dela. E isso é importante porque nos livra de fazermos especulações sobre Deus e sua obra. Olhando para a cruz, parece que Deus nos abandonou. Escreve então Westhelle: “Quem reconhecer isso não está mais resistindo à graça de Deus”. Mas tal constatação não nos impede de lamentar e clamar contra a cruz, o mal e a impiedade. E Deus não nos impede tal atitude. Como Westhelle então lembra, na linguagem forjada na América Latina, a opção pelos pobres, excluídos e pessoas que sofrem doenças devastadoras, parece ser mesmo “uma

²⁶ O processo fraudulento que se realizou sobre Jesus de Nazaré pelas autoridades judaicas e do Império Romano até hoje suscita estudos e tentativas de interpretação. Mas a boa ciência jurídica, com base nos textos evangélicos que são testemunho e não se preocuparam em tecer argumentos jurídicos, tem há muito percebido que a condenação de Jesus foi uma fraude a serviço da ordem dominante. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Florianópolis: UFSC; São Paulo: Boitempo, 2013.

²⁷ WESTHELLE, 2008, p. 117-132. O autor traz aqui sua reinterpretação da ressurreição, capítulo em que sustenta que a mensagem da ressurreição é a abertura para o direito à insurgência (trata-se de *praticar ressurreição*, ele escreve). Retomando Lutero, ele procura mostrar que a teologia da cruz é um apelo para “uma prática da paixão (*usus passionis*), uma experiência envolvente e uma disposição intencional” de agir, ainda que de modo escandaloso para o próprio Deus (p. 119s). Na cruz e no sofrimento de um inocente, Deus se revela, mas de modo “elusivo”, indireto, de maneira oculta, como o expressou Karl Barth. Segundo Barth, “o nervo do pensamento de Lutero é que a *larva Dei* (máscara de Deus), o caráter indireto de sua autocomunicação, é duplo, sendo emitido não somente através de seu caráter criado, mas também através da pecaminosidade da criatura” (p. 121). Sobre a centralidade da fidelidade e ousadia das mulheres no seguimento de Jesus, a teologia feminista vem demonstrando à exaustão como a presença e participação das mulheres foi encoberta pela tradição patriarcal que dominou a igreja cristã já desde o final do primeiro século. Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais*. Uma *ekklesiologia* feminista de libertação. Petrópolis: Vozes, 1995. Sobre o esquecimento da participação decisiva das mulheres no movimento da Reforma do século XVI, cf. BEISE ULRICH, Claudete. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do século XVI. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2, p. 71-94, maio/ago. 2016.

²⁸ SANTOS, Boaventura Sousa. *O fim do império cognitivo*. A afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

redundância na medida em que essas são as pessoas que por se saberem como tais, e na medida em que o fazem, estão dispostas a se fiar na graça de Deus que as erguerá, como Deus fez com aquela humilde moça solteira e grávida na Galileia²⁹. É nesse sentido, então, que, para Westhelle, a cruz se torna critério e crítica a todo e qualquer sistema idolátrico ou totalitário. Lutero, ao elaborar sua teologia da cruz, não pensava de modo abstrato ou *escolástico*. Ele conhecia o sofrimento humano que vigorava em seu país e no meio de sua gente. Ao elaborar pungentes sermões sobre a usura, Lutero tinha plena consciência das práticas iníquas que o capitalismo financista emergente impunha às pessoas, aos comerciantes e mesmo aos governantes. Não por acaso, lembra Westhelle, Karl Marx chegou a chamar o reformador de “primeiro economista alemão”³⁰. Não é, pois, um despropósito assegurar também hoje que a teologia fiel ao Crucificado só pode ser uma *teologia da cruz* solidária com os crucificados de todos os tempos e lugares.

Como escrevi na apresentação do livro de Westhelle, a cruz é a crise do cristianismo, das igrejas cristãs e de suas teologias.³¹ Ela não permite que façamos vistas grossas à injustiça, às iniquidades e violências cotidianas impostas às massas empobrecidas diariamente. Pior, desgraçadamente e com frequência, o discurso da racionalidade desse sistema global o faz em nome do que é justo, do que é melhor para “a sociedade” e, em certos casos, em nome de Deus! Idolatria em uso e abuso, se eu pudesse resumir arriscando a pele. Mas a cruz é o mais radical questionamento da fé cristã, da igreja de Jesus Cristo e das pessoas que nele creem. Passar ao largo dessa cruz e das pessoas crucificadas hoje, sublimá-la com discursos piedosos ou acadêmicos, fazer uso dela para sacrificar pessoas ou suas consciências, por vezes, atribuladas de muitas formas, é violentar a fé e a credibilidade das pessoas, sobretudo as mais vulneráveis e destituídas de uma visão crítica. Também é atestar quão incômoda é essa cruz implantada no chão do mundo e no coração da fé da igreja cristã. Teologia cristã que se quer fiel ao Crucificado e à fé apostólica se encontra diante de um desafio sem fim e por isso mesmo impostergável: elaborar o caminho e a caminhada que esse “escândalo” (1Co 1.18ss) causou no passado e continua causando no presente. Foi esse o propósito de Vítor Westhelle. Recordar esse desafio e assumi-lo em nosso momento histórico é nossa tarefa, de resto, sempre inconclusa e, por vezes, errática.

²⁹ WESTHELLE, 2008, p. 68. O autor faz uma referência indireta ao cântico de Maria, no qual ela afirma de forma profética que Deus “derrubou de seus tronos os poderosos e exaltou os humildes” (Lc 1.52). Lutero escreveu um importante comentário sobre esse cântico, em que exalta Maria como profetiza e questionadora de todas as formas de poder político, sobretudo, das tiranias. E que bons governantes deveriam dar ouvidos à jovem da Galileia, se quisessem governar de forma justa. Para uma reflexão atual, cf. ZWETSCH, Roberto E. Lutero, justiça social e poder político. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Resgatando a radicalidade da Reforma*. São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 210-229. Nesse texto, escrevo que, para Lutero, o Deus de Jesus não nos ensina a *olhar para cima*, isto é, para os poderosos, mas antes *para baixo*, pois é ali, em meio à pobreza e aos empobrecidos, que ele se faz presente *sub contraria specie*. Novamente, temos aí a linguagem paradoxal do reformador.

³⁰ WESTHELLE, 2008, p. 71.

³¹ Apud WESTHELLE, 2008, p. 6ss.

Sobre justiça, sofrimento humano e solidariedade libertadora

Chegados até aqui, penso que se trata agora, ainda que de modo fragmentário, de perguntar pela relevância e atualidade da teologia da cruz e sua contribuição para a caminhada cristã neste século que se apresenta com todas as cores apocalípticas que se podem observar. Apocalipse entendido aqui tanto em termos escatológicos quando revelatórios, pois crises globais como a que vivemos se podem turvar e confundir nossa mente, ao mesmo tempo servem para *revelar* discursos obscenos, posturas e políticas genocidas. Ao menos, se considerarmos as grandes questões globais que desafiam o mundo e os governos neste início de século: a crise climática, o aumento extraordinário do abismo que separa irremediavelmente uma minoria cada vez mais rica no mundo diante de bilhões de seres humanos empobrecidos sistematicamente e milhões sujeitos à fome degradante e injusta. E para não ignorar, há que compreender e enfrentar com inteligência e o cuidado extremo que se faz necessário a pandemia da Covid-19, que assolou o mundo inteiro e impôs aos países e povos uma crise global econômica, política, cultural e espiritual diante da qual não se tem à vista uma resposta satisfatória. Aliás, possivelmente, haverá a necessidade de muitas respostas à pandemia e suas consequências, sem que as vacinas que vêm sendo pesquisadas e produzidas sejam por si só *a solução* para que tudo *volte ao normal*, como vozes levianas vêm proferindo nas redes sociais e televisivas. Evidentemente, todas as pessoas sensatas esperam e apoiam as pesquisas sobre vacinas, mas daí a proclamá-las como a *salvação do mundo* vai uma distância que nem os melhores cientistas seriam capazes de encurtar.

Diante do que estamos vivendo neste momento da história do planeta, não haverá normalidade possível, nem hoje nem no futuro imediato, ainda que se queira fazer crer em tal discurso através da propaganda do “otimismo oficial” das mídias e corporações. Estamos frente a uma inflexão histórica sistêmica, como jamais antes se mostrou de modo tão evidente, mas ao mesmo tempo tão obscuro e ambíguo. O filósofo esloveno Slavoj Žižek escreveu, em artigo recente, que, mesmo em meio à crise provocada pela pandemia, nossa vida social “não está paralisada por estarmos tendo que obedecer a regras de isolamento social e quarentena – em tais momentos de (ou do que pode parecer uma) paralisia as coisas estão mudando radicalmente. A rejeição ao *lockdown* é, na verdade, uma rejeição à mudança. Ignorar isso significa nada menos que um tipo de psicose coletiva. Escuto nas queixas contra o *lockdown* uma confirmação inesperada da afirmação de Jacques Lacan de que *a normalidade é uma versão de psicose*.³² Ou seja, o mundo e nossas vidas vão precisar apostar numa *mudança radical*, se quisermos imaginar algum futuro humano digno do nome.

A avaliação crítica de Žižek sobre como as pessoas se colocam *na crise*, a meu ver, levanta uma pergunta incômoda à teologia e à fé cristã: com que mensagem ou discurso procuramos responder à crise da pandemia? Palavras de otimismo piedoso ou

³² ŽIZEK, Slavoj. Site *Outras Palavras* e Blog da Editora Boitempo. 22/07/2020. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/zizek-a-volta-ao-normal-e-a-psicose-suprema/>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

declarações de culpa coletiva? Esperança realista ou ilusões espirituais bem intencionadas? Como não levar a sério o que ele chama de *psicose coletiva*? Como manter a mente e o espírito saudáveis e atentos sem cair no obscurantismo ou na euforia ilusória?

Não há respostas fáceis nem muito menos milagrosas. São tempos difíceis para todas as pessoas, seja o povo trabalhador que não pode ficar em casa, como quem trabalha nos serviços de saúde, de alimentação e transporte coletivo, sejam as forças de segurança e controle públicos, ou mesmo intelectuais que buscam compreender o que se passa e que possíveis saídas se apresentam. Mas também aquelas pessoas, grupos e comunidades que puderam tomar os cuidados recomendados pela OMS – Organização Mundial da Saúde, para todas essas pessoas “ficar em casa”, sair apenas para resolver necessidades essenciais e que, por isso mesmo, colaboraram decisivamente para mitigar os casos de contágio e os números de mortes, o prolongado isolamento social, o confinamento em espaços reduzidos e todos os problemas que advêm dessa circunstância inédita e não escolhida ou esperada, foi de grande sofrimento. Isso sem esquecer as vítimas e o luto que atingiu milhares de famílias. *Hoje sofro, nada mais*, escreveu Cesar Vallejo.

De outra perspectiva, vêm chamando a atenção da imprensa, sobretudo das redes alternativas e comunitárias, as formas cada vez mais criativas com que populações urbanas de periferia ou movimentos camponeses de agricultura ecológica ou orgânica vêm enfrentando essas limitações, realizando ações solidárias de auto-organização e ajuda mútua. E isso vem acontecendo de forma importante também entre comunidades indígenas da Amazônia e outras regiões, especialmente diante da invasão de seus territórios por garimpeiros, grileiros de terra e madeireiros ilegais. Em algumas áreas, até mesmo o fechamento das fronteiras desses territórios a qualquer entrada externa vem sendo realizado como forma de manter a comunidade a salvo de contaminação. Face à completa descoordenação do governo federal na crise provocada pela pandemia, da sistemática atitude das autoridades de negar sua virulência, em especial por parte do presidente em exercício, é de admirar que na base da sociedade ainda encontremos coragem e capacidade para tal autoproteção.

Fico me perguntando se nesse caso não estaríamos diante daquela virtude que o apóstolo Paulo tanto recomendava e que pode ser uma das principais características de seu ministério: a *parresia*, que se pode traduzir por ousadia, teimosia, perseverança. Ao ler o livro de Vitor Westhelle, ponto de partida para esta reflexão, tentei compreender seu escrito como uma teologia *transgressora*, no sentido de uma teologia que transgredir os limites das teorias conhecidas e aceita costumeiramente, teorias que fazem o esforço para circunscrever racionalmente o “escândalo da cruz”, ou, por outro viés, uma teologia que questiona os discursos que evitam as contradições da realidade, o que se apresenta ignóbil ou sem o brilho esperado, e que por isto tergiversam, transformando a palavra da cruz no seu oposto, descaracterizando o centro da fé cristã.

Por essa e outras razões é justo afirmar que a teologia crítica, transgressora, da cruz, só se pode pôr em prática mediante uma “ruptura epistemológica” que nos permite chegar – ainda que às apalpadelas, por vezes – às verdades ocultas não apenas por trás do madeiro, mas nele mesmo, na sua crueza e falta de sentido. Quando escutamos com ouvidos atentos e bem abertos o grito de Jesus na cruz: “Deus meu, por

que me desamparaste?” (Sl 22.1; Mt 27.46), estamos diante da questão crucial, que aparece no texto magistral do livro de Jó, e que Gustavo Gutiérrez trabalhou exaustivamente no seu livro *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*³³. Gutiérrez adianta que Jó enfrentou seus amigos que se solidarizaram com sua desgraça, mas vieram com um discurso que ele, em sã consciência, não podia aceitar nem crer. Ele se rebelou contra a injustiça sofrida e mesmo contra Deus, mesmo sem deixar de confiar nele e clamar por ele. E Deus o aceitou rejeitando os piedosos teólogos que queriam fazê-lo reconhecer seu erro, sua injustiça. Jó se colocou diante do *mistério de Deus* com toda coragem que ainda lhe restava, sem tergiversar, sem se esconder diante de uma falsa humildade ou de uma arrogância autossuficiente. Ele procurou ser honesto consigo e com Deus. E Deus o acolheu. Foi assim que Jó descobriu a *gratuidade* e o *silêncio* como atitudes fundamentais para acolher o mistério da graça de Deus.

Como Gutiérrez explica, o livro de Jó apresenta uma longa reflexão não sobre um fato histórico libertador, mas uma construção teológica literária de profunda repercussão na tradição da fé judaica. Trata-se de uma obra que faz parte da Sabedoria, mas que não ignora questões fundamentais da vida prática: a transcendência de Deus, o problema do mal, o sofrimento humano, a questão da retribuição, a amizade, entre outras. No centro do livro, emerge a questão da linguagem sobre Deus ou como falar de Deus e, no limite, como falar de Deus *a partir* do sofrimento do inocente. Para Gutiérrez, é o que lhe permite afirmar que Jó nos ajuda a falar de Deus *a partir* do sofrimento do povo oprimido, das pessoas vulneráveis, pobres, vilipendiadas em seus direitos básicos³⁴, como vemos na América Latina e alhures.

Gutiérrez afirma que, sendo uma construção literária, não é possível deixar de perceber que sua autoria está marcada por alguém que sofreu em seu corpo e espírito, porque o livro apresenta o protesto e a lamentação de um personagem que fala de Deus a partir de uma experiência pessoal. Mas algo que ganha realce na interpretação de Gutiérrez é sua conclusão: ao fim e ao cabo, reclamando por sua inocência, Jó descobre mesmo a *graça de Deus*, o que paradoxalmente significou estabelecer uma relação profunda, mas aparentemente contraditória entre a dor e o sofrimento humano com a fé e a esperança.³⁵ É que o que me fez chegar a relacionar esse livro com a teologia da cruz. Explicitamente, escreve Gutiérrez:

comunhão na dor e na esperança, no desamparo da solidão e na entrega confiante na morte e na vida, essa é a mensagem da cruz: “loucura para os que se perdem, mas poder de Deus para os que se salvam” (1 Cor 1,18), e portanto susceptível de passar despercebida para os que têm olhos para prodígios e expressões de poder. Essa força é, ao mesmo tempo e paradoxalmente, “fraqueza divina” (1 Cor 1,25). Ela anima a

³³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis: Vozes, 1987.

³⁴ GUTIÉRREZ, 1987, p. 21.

³⁵ GUTIÉRREZ, 1987, p. 45.

linguagem da cruz – síntese do dizer profético e do dizer contemplativo – que constitui a única apropriada para falar do Deus de Jesus Cristo³⁶.

É muito importante verificar a força espiritual desse escrito de um dos teólogos pioneiros da teologia da libertação. Ele afirma claramente que essa teologia da cruz ensina que só através do sofrimento e da solidariedade com quem sofre, como foi com Jesus, é possível falar de Deus. Deus se manifesta mesmo lá onde ele aparentemente está *ausente*, onde não podemos senti-lo ou vislumbrar seus sinais. Por isso é que Gutiérrez pode afirmar adiante: “O sofrimento humano, sejam quais forem suas causas – sociais, pessoais ou outras – é uma questão de suma importância para o discurso teológico”³⁷. Não, porém, porque a fé cristã seria masoquista ou a linguagem dos derrotados, e sim porque ela encontrou na fé e na amizade de Jesus a palavra e a atitude firme e adequada para – mesmo no sofrimento – não se deixar abater, perseverando nele ainda que em meio ao sem sentido, apostando na ousadia de crer, de lamentar, de clamar, de gritar, de protestar e, finalmente, de teimar pela vida, seja na dor ou na alegria.

Por isso vale assumir uma das perguntas finais no estudo de Gutiérrez: como anunciar o amor de Deus em meio de tão profundo desprezo pela vida humana? Hoje podemos acrescentar, em meio ao descalabro da crise ambiental e da destruição de tantos biomas que colaboram de maneira fundamental para o equilíbrio do planeta? Sua conclusão nos continua a desafiar: “Só levando a sério a dor humana, o sofrimento do inocente e vivendo sob a luz pascal o mistério da cruz no meio dessa realidade, será possível evitar que nossa teologia seja um ‘discurso vazio’”³⁸. Somente dessa forma teremos condições de dar uma resposta ousada e desafiadora a quem procura – amaciando a dura realidade deste mundo – consolar de forma inoportuna e ilusória a quem sofre, muitas vezes, sem motivo e sem causa. Segundo Jó, “vocês todos são consoladores molestos, inoportunos” (16.2). Jó, porém, resiste, mesmo em meio à dor, à perseguição e à morte. Apesar de tudo, Jó proclama num ato de fé que parece carecer de toda razoabilidade humana: “Eu sei que meu redentor vivo e por fim se levantará sobre a terra. Depois, revestido este meu corpo da minha pele, em minha carne verei a Deus” (19.25s). Entretanto, diante de tal visão *face a face* – como escreveu Paulo em 1 Coríntios 13, Jó assume sua pequenez: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem. Por isso me abomino e me arrependo no pó e na cinza” (42.5).

Algo extraordinário aconteceu nesse longo e sofrido embate pela relação verdadeira com Deus. Ver a Deus? Quem o consegue? Quem pode testemunhar a seu respeito? (Romanos 11.33ss). Se Jó nos pode ajudar, isso só se torna possível para quem aprende *a partir do sofrimento, da dor e do clamor*, próprio ou alheio, desde que tenhamos a ousadia de nos solidarizarmos com essas pessoas, povos, sociedades.

O teólogo tcheco Tomáš Halík, numa reflexão contemporânea sobre o livro de Jó, igualmente ressalta a importância desse escrito e sua profunda contribuição para o

³⁶ GUTIÉRREZ, 1987, p. 161.

³⁷ GUTIÉRREZ, 1987, p. 163.

³⁸ GUTIÉRREZ, 1987, p. 166.

debate inescapável do mistério e da profundidade do mal no mundo. Halík relaciona a luta de Jó por sua inocência com o livro de Franz Kafka, *O processo*, no qual Josef K também proclama sua inocência diante de uma trama burocrática que mais parece um labirinto da insensatez. Jó não soube explicar as razões do seu sofrimento, mas ele experimentou algo da vida de Deus que não conhecia. E isso o levantou do pó e da cinza. A resposta é quase uma negação, mas é nessa descoberta paradoxal que uma réstia de esperança parece renascer para o velho e sofrido Jó. Halík, diferentemente de Gutiérrez, tira conclusões aparentemente estranhas. Ele escreve que, se Deus nos deu um mundo cheio de vida, faríamos bem em refletir exaustivamente sobre o que fizemos dele, ou o que fazemos dele hoje ou faremos no futuro.³⁹ Os tempos que vivemos são maus e sem prenúncios de primaveras libertárias. Pior ainda é saber que grandes responsáveis por essa maldade se ocultam atrás de discursos e estruturas aparentemente inexpugnáveis. O mal se mostra com toda a sua carga sinistra ao ser onipresente, mas ocultar sua face. Mesmo diante dessa fatalidade, o livro de Jó ensina que podemos brigar com Deus, acusá-lo, chamá-lo, clamar por sua presença – não apesar do mal, mas precisamente *no meio da maldade*, como no caso de Jesus, naquela cruz do escândalo. É duro dar-se conta disso ao ler essa mensagem no livro das palavras divinas. Está lá para que não caiamos em falsas profecias, promessas ou esperanças vãs.

Na conclusão dessa reflexão sobre Jó, Halík faz uma constatação importante para esta reflexão sobre justiça humana e a justiça de Deus. Ele escreve: “Foi apenas em sua luta com Deus que Jó conseguiu transcender aquela postura de expectativa de comerciante”, um sujeito mesquinho que constrói sua relação com Deus como uma troca comercial que funciona na base do *crédito* e do *débito*, postos na balança da vida. Esse tipo de teologia da *retribuição*, defendido por seus amigos, fizeram Jó se rebelar. Não pode ser assim. Eu não aceito. E nessa luta ele encontrou o Deus que estava disposto a escutá-lo, para além e contra débitos, créditos e esquemas de culpa. Jó se deparou com um Deus *diferente*, “que abarca o dia e a noite, o bem e o mal, a vida e a morte”⁴⁰. É como canta o salmista de forma poética: “Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da tua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama no mais profundo abismo, lá estás também; se tomo as asas da alvorada e me detenho nos confins dos mares: ainda lá me haverá de guiar a tua mão. Se eu digo: As trevas, com efeito, me encobrirão, e a luz ao redor de mim se fará noite, até as próprias trevas não te serão escuras: as trevas e a luz são a mesma coisa” (Sl 139.7-12).

É uma experiência radical. E nessa radicalidade, uma luz tênue, uma brisa leve nos encobre de paz e bênção. E seguimos, ainda que coxos, como no confronto de Jacó com o anjo no vau do Jaboque (Gn 32.28-32). É em meio à luta com Deus e contra a injustiça que Deus se revela. É nela que se experimenta o Deus da *esperança* e da *libertação*. Nem antes, nem depois. Essa é a condição humana de quem crê “contra toda esperança” (Rm 4.18), como Abraão.

³⁹ HALÍK, Tomás. *Não sem esperança*. O retorno da religião em tempos pós-otimistas. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 126s.

⁴⁰ HALÍK, 2018, p. 128.

Na percepção de Jesus, porém, essa experiência tem um lugar e uma fonte: “Graças te dou, ó Pai do céu e da terra, porque ocultaste estas cousas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado” (Mt 11.25s). Essa revelação continua a ser um mistério e um desafio para todos nós, para nossas igrejas e quem se define pela fé no crucificado. Quem terá a ousadia de contestá-lo? Não será melhor adotar a ousadia de admiti-la como caminho de vida e transformação? O Deus de Jesus se revela a partir do lado avesso do mundo. Eis uma boa formulação para a teologia da cruz hoje!

Considerações finais

Neste artigo, parti de um estudo da ideia de justiça humana que encontrei na obra de Amartya Sen, o economista que vem da Ásia e traz outra percepção para a elaboração desse tema. Sua contribuição me pareceu muito importante porque questiona teorias abstratas em relação aos temas da justiça e da injustiça que encontramos na vida social. Ele se vale de uma tradição alternativa ao que chamou de *justiça transcendental* e que se vincula, em primeiro lugar, ao estudo de instituições perfeitas. Sen defende uma abordagem *comparativa* que parte da vida real das pessoas, de seus comportamentos e interações sociais. Dessa forma, chega a conclusões relevantes para o enfrentamento das desigualdades e violências que caracterizam nossas sociedades atualmente. Essa ideia de justiça que parte de percepções valorativas plurais e concretas se torna um pressuposto importante para a formulação de políticas públicas que venham a mitigar as injustiças, antes de se buscar respostas ideais que jamais se concretizam.

Em seguida, procurei relacionar essa ideia de justiça com a teologia e a justiça de Deus, retomando o estudo da teologia da cruz de Lutero como aparece na obra de Vítor Westhelle: *O Deus escandaloso*. Westhelle foi um criterioso estudioso e conhecedor da teologia do reformador para a qual dedicou décadas de pesquisa.⁴¹ Como procurei retomar aqui o tema de seu livro, a teologia da cruz é um dos eixos centrais do pensamento de Lutero. E essa é uma teologia crítica que questiona respostas precárias e por vezes equivocadas para os dramas da vida e da relação com Deus. Westhelle argumenta que, para bem compreendermos o argumento de Lutero, é necessário tomar sua ideia da revelação de Deus a partir de suas *máscaras*. Como seres humanos, não temos acesso direto a Deus, mas sim indireto e de uma forma que faz balançar a racionalidade humana e sua autoconfiança. Ao manifestar-se *sub contraria specie* na cruz da condenação de Jesus, Deus se esconde e se revela ao mesmo tempo, mas como *máscara*. E isso ocorre em outros âmbitos da vida e da história.

Nas Teses de Heidelberg de 1518, Lutero fez afirmações contundentes sobre sua maneira de pensar que questionou a teologia escolástica, mesmo aceitando sua validade em certos âmbitos da vida humana. Diante de Deus, a teologia da cruz ensina não a pensar de forma abstrata e *espiritual*, antes é preciso ter a ousadia de “dizer

⁴¹ WESTHELLE, Vítor. *Transfiguring Luther: the planetary promise of Luther's theology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2016.

as coisas como elas são”, ou como definiu Sen, olhar para a “vida como as pessoas a levam”, a realizam concretamente, com suas contradições, acertos e erros.

E se esse é o princípio pelo qual a teologia se mostra relevante, o desafio maior é olhar *para baixo*, para quem sofre, clama e luta. No exemplo de Jó, referido aqui a partir do estudo crítico de Gustavo Gutiérrez, encontro um desafio radical na busca por um Deus que não se apresenta como um comerciante a contabilizar débitos e créditos, mas como um defensor dos pobres, oprimidos e inocentes, e que, ao escutar seu clamor, promete reerguer sua gente do pó e da cinza para uma vida com dignidade e sentido. Apenas fica o registro de que essa reviravolta não acontece como *negação* do mal e da injustiça, mas *no meio da experiência* da maldade, da fraqueza e da aparente derrota.

Na percepção de Jesus, o Crucificado que ressurgiu pela força de Deus, essa experiência tem um lugar e uma fonte como lemos no Evangelho de Mateus 11.25s: “Graças te dou, ó Pai do céu e da terra, porque ocultaste estas cousas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado”. Essa revelação continua a ser um mistério e um desafio para todas as pessoas de fé, para nossas igrejas e quem se define pela fé no crucificado, e mesmo para quem encontra sentido na vida simplesmente a partir da solidariedade humana livre e generosa. Quem terá a ousadia de contestar tal mistério? Não será melhor adotar a ousadia de admiti-lo como caminho de vida e transformação? O Deus de Jesus se revela a partir do lado avesso do mundo, escreveu Gutiérrez. Eis uma boa formulação para a teologia da cruz hoje! Essa teologia – bem entendida e posta em prática – contesta todas as formas de absolutismo e violência. Ela nos servirá como alento e encorajamento diante das muitas aporias que parecem por vezes nos derrotar. Ela nos desafia à *parresia*, à ousadia da fé que liberta. Não por acaso Lutero afirmou também que a justiça de Deus se manifestou no evangelho, na cruz, na fraqueza. E a partir dessa cruz, ela brilha em meio aos crucificados de todos os tempos, lugares e situações as mais absurdas. É na proximidade dessas pessoas que melhor compreenderemos quem é Deus e o que significa afirmar que ele é o “nosso defensor” (Jó).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Florianópolis: UFSC; São Paulo: Boitempo, 2013.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. 2. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016.
- BEISE ULRICH, Claudete. A atuação e a participação das mulheres na Reforma protestante do século XVI. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2, p. 71-94, maio/ago. 2016.
- BRUM, Eliane. *Brasil – país construtor de ruínas*. Um olhar sobre o Brasil, de Lula a Bolsonaro. Porto Alegre: Arquipélago, 2019.
- COMIN – Conselho de Missão entre e com Povos Indígenas. A máscara índia de Deus. *Cadernos do Comin*, São Leopoldo, n. 1, 1982.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Uma reflexão sobre o livro de Jó. Trad. Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HALÍK, Tomás. *Não sem esperança*. O retorno da religião em tempos pós-otimistas. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2018.

- HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1.
- _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2017. v. 13.
- PINTO, Lúcio Flávio. *Amazônia: o anteato da destruição*. Belém: Grafisa. 1977.
- _____. *Amazônia: no rastro do saque*. São Paulo: Hucitec. 1980.
- RIEGER, Joerg. *Cristo e o império*. De Paulo aos tempos pós-coloniais. Trad. Luiz Alexandre S. Rossi. São Paulo: Paulus, 2009.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *O fim do império cognitivo*. A afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais*. Uma *ekklesiologia* feminista de libertação. Trad. Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Ricardo D. Mendes; Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- VALLEJO, Cesar. *Poesia completa*. Trad. Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Philobiblion; Rioarte, 1984.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. O uso e abuso da cruz. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo; Sinodal, EST, 2008.
- _____. *Transfiguring Luther: the planetary promise of Luther's theology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2016.
- WESTHELLE, Vítor; ZWETSCH, Roberto E. (Eds.). *Fides et ratio*. Temas na teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI. São Leopoldo: Sinodal; EST; ASTE, 2017.
- ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Resgatando a radicalidade da Reforma*. São Leopoldo: CEBI, 2019.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4152>

A DIMENSÃO PRÁTICA NO PENSAMENTO DE MELANCHTHON¹

The practical dimension in Melancthon's thought

Eduardo Gross²

Resumo: O presente estudo visa mostrar como a pesquisa recente sobre Melancthon tem ressaltado a dimensão prática em seu pensamento para além da já antes amplamente reconhecida preocupação com a ética, que por isso não será discutida aqui diretamente. Apresentam-se resultados de pesquisas significativas sobre seu viés prático humanista enquanto princípio para a crítica da Escolástica, sobre o caráter existencial de sua perspectiva reformatória luterana e sobre a dimensão pedagógica de sua reflexão, entendida não no sentido de propostas educacionais concretas, mas como princípio interno que guia a reflexão em si. Para clarificação do conceito de prática parte-se da referência à distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis* feita por Vítor Westhelle.

Palavras-chave: Melancthon. Prática. Praxis. Westhelle.

Abstract: This study aims to show how recent research on Melancthon has stressed the practical dimension in his thought, beyond the former already recognized concern about ethics, which therefore will not be discussed here directly. It presents results of significant researches on his humanistic practical bias as critical principle against Scholasticism, on the existential character of his Lutheran reformatory perspective and about the pedagogical dimension of his reflection, understood not in the sense of concrete educational proposals, but as internal principle which guides the reflection itself. For a clarification of the concept of practice it uses Vítor Westhelle's reference to the Aristotelian distinction between *praxis* and *poiesis*.

Keywords: Melancthon. Practice. Praxis. Westhelle.

Teoria, *praxis* e *poiesis*

O acento na dimensão prática tem sido uma reivindicação constante na reflexão latino-americana, particularmente no âmbito teológico influenciado pela teologia da libertação. Mas nem sempre o que se entendia por prática tinha um significado

¹ O artigo foi recebido em 06 de outubro de 2020 e aprovado em 04 de dezembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. UFJF, Juiz de Fora, MG. E-mail: eduardo.gross@ufjf.edu.br

convergente. A aplicação da distinção aristotélica entre teoria, práxis e *poiesis* ao tema por Vitor Westhelle merece ser tomada como ponto de partida para uma apreciação devida do pensamento de Melanchthon a partir do contexto latino-americano. Quem teve a oportunidade de conviver com Westhelle e assistir a suas preleções sabe da importância de suas menções a essa distinção, discutida, por exemplo, no capítulo 8 de seu livro *O Deus escandaloso: O uso e abuso da cruz*, em *Clashes of Confession: The Case of Latin America in a Global Context* e em *Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann*.³ Primeiro, cabe mencionar a necessidade de conceber a inter-relação entre essas três atividades que caracterizam a ação humana, de modo a evitar uma compartimentalização que degrada cada uma delas.⁴ Em segundo lugar, o que aqui precisa de um destaque especial, é preciso distinguir entre dois tipos de prática, expressos pelos termos *práxis* e *poiesis*. O primeiro tipo indica ação performativa, ação que é ela mesma o resultado prático do que se faz – aqui se compreende tanto a prática discursivo-comunicativa quanto a ética. O segundo especifica o tipo de ação que resulta em determinado produto – sendo próprio para designar a esfera técnica ou a arte literária, por exemplo. Particularmente no âmbito da teologia da libertação, entretanto, a própria atividade libertária foi entendido como práxis. Isso é paralelo à diferença terminológica existente entre Habermas e Marx. Habermas reserva o termo práxis para a dimensão comunicativa, política, uso também da teologia política norte-atlântica, o que acarretou certa incompreensão entre esta e a teologia da libertação. Ainda que Westhelle mostre compreensão para razões contextuais, sua intenção com a recuperação da distinção aristotélica é, por um lado, evitar um antagonismo entre essas duas correntes de pensamento e, por outro, valorizar tanto a dimensão da ação discursiva pública, expressa por práxis, quanto a ação criativa que se manifesta na esfera da arte, sempre tão presente na reflexão teológica efetuada por ele, expressa por *poiesis*.⁵

Assim, a apresentação da dimensão prática do pensamento de Melanchthon que segue diz respeito ao que Westhelle chama de práxis: a dimensão prática que, primeiro, integra o próprio processo reflexivo e, segundo, enfatiza o aspecto discursivo e dialógico. Não está em exame, pois, a dimensão prática no sentido poético, significativa na atividade de Melanchthon no âmbito dos estudos humanísticos literários⁶ e enquanto efetivador de projetos de reestruturação educacional.⁷ Uma discussão da aplicação feita

³ WESTHELLE, Vitor. *Clashes of Confession: The Case of Latin America in a Global Context*. *Currents in Theology and Mission*, v. 34, n. 4, p. 293-300, Aug. 2008a; WESTHELLE, Vitor. Uma “teoria” da cruz. As artes humanas: *poiesis, praxis e theoria*. In: _____. *O Deus escandaloso: O uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2008b. capítulo 8; WESTHELLE, Vitor. *Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann*. *Estudos Teológicos*, v. 21, n. 1, p. 7-31, 1981.

⁴ WESTHELLE, 2008b, p. 135-136.

⁵ WESTHELLE, 2008b, p. 136-140; WESTHELLE, 1981, p. 9-11.

⁶ Cf. GROSS, Eduardo. A apreciação de literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo: USP, v. 23, n. 41, p. 95-124, 2020.

⁷ Cf. BEISE ULRICH, Claudete; KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá: UEM, v. 8, n. 24, p. 149-170, jan./abr. 2016.

por Westhelle, objetivando uma tipologia religiosa, da tríade teoria, práxis, *poiesis* em conexão com as dimensões de fé enquanto *notitia*, *assensus* e *fiducia*, que Melanchthon desenvolveu em seus *Loci*, também precisa ser deixada para outra oportunidade.⁸

O influxo do contexto humanista na dimensão prática da filosofia em Melanchthon

O historiador Wilhelm Maurer, no contexto da exposição da relação intelectual do jovem Melanchthon com Erasmo, ressalta a importância dada já então à orientação prática do pensamento. Para ele, essa seria a razão para a preocupação dele com o aprofundamento da relação entre dialética e retórica. Caso a dialética seja desligada do âmbito prático, suas reflexões levam a quimeras e obscurecimento, daí a importância de sua relação com a retórica. Correspondentemente, a retórica degenera em mero falatório, caso ela deixe de considerar junto com a sua função prática o rigor reflexivo da dialética. De acordo com ele, a partir dessa perspectiva é que Melanchthon lê Aristóteles, ressaltando nesse processo a implicação ética da retórica.⁹

A apresentação sistematizada que Siegfried Wiedenhofer faz do jovem Melanchthon segue a mesma direção.¹⁰ Para ele, a avaliação de Melanchthon sobre a tradição anterior mostra a importância da perspectiva humanista e sua crítica à especulação rumo à valorização do aspecto prático. Nesse sentido, mostram-se como pontos importantes os exemplos da preocupação com a ética e com o âmbito jurídico. Mas, além de uma perspectiva filosófica, também a tomada de Cristo como modelo, em concordância com o humanismo do período, serve de base para tal direcionamento prático da reflexão. Na sua percepção, essa valorização da dimensão prática assumida do ideário humanista nunca foi deixada de lado.¹¹ Por outro lado, a preocupação prática não implica diminuir a valorização do rigor cognitivo. E nesse sentido Wiedenhofer vê uma distinção em relação à perspectiva adotada por Erasmo, à medida que Melanchthon valoriza mais do que aquele a certeza no processo de conhecimento. Isso fica demonstrado com o fato de em seu caso a dialética vir a ser mais intimamente correlacionada com a retórica e receber assim uma apreciação mais positiva do que em Erasmo. Desse modo o processo pedagógico, em que para Melanchthon a retórica está implicada, pode superar o meramente provável em direção à certeza. Simultaneamente, com uma aplicação retórica, a dialética pode produzir um conhecimento que revele sentido existencial.¹² Também William Weaver aponta para a relação com o pensamento de Erasmo ao destacar a importância da finalidade prática que

⁸ WESTHELLE, 2008a.

⁹ MAURER, Wilhelm. *Der junge Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967-1969. 2 v. v. 1, p. 194-196.

¹⁰ WIEDENHOFER, Siegfried. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. Bern: Herbert Lang; Frankfurt a. M.; München: Peter Lang, 1976. Teil 1: Text, p. 141-145.

¹¹ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 313.

¹² WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 404-405.

Melanchthon dá à reflexão.¹³ Nesse contexto, ele alerta que as diferenças de compreensão teológica devem ser claramente distinguidas da admiração que ele dedicava à retórica de Erasmo.¹⁴ Esse tipo de observação é importante também para mostrar como uma abordagem exclusivamente confessionalista ou polêmica, que muitas vezes procura acentuar o contraponto entre Melanchthon e Erasmo, obscurece nuances fundamentais.

Timothy Wengert destaca que já os *Loci* de 1535, em função dos desenvolvimentos históricos dos anos anteriores, demonstram uma preocupação explícita com a desvalorização da ética em função de uma compreensão antinomista da graça e da liberdade cristã. Por isso Melanchthon insiste na importância de se compreender a obediência da lei como uma consequência da graça. É essa que possibilita uma vida agradável a Deus, ainda que a lei não chegue nunca a ser cumprida integralmente. Mas essa impossibilidade não pode dar ocasião ao desprezo puro e simples da lei. Nesse contexto, a questão da obediência civil recebe destaque.¹⁵ Numa direção semelhante pode ser entendida a afirmação de Wiedenhofer, quando assevera haver até mesmo uma acentuação da preocupação ética no período do engajamento de Melanchthon na Reforma, ainda que ele já tivesse destacado a importância da dimensão prática de um modo geral anteriormente.¹⁶

Os estudos mais recentes de Günter Frank sobre a compreensão metodológica de *loci* e sobre a retórica em Melanchthon apontam de modo destacado para a importância da dimensão prática que ele apresenta, principalmente nos escritos filosóficos. Entretanto, já em seu primeiro livro sobre a filosofia de Melanchthon, a prática é apresentada como objetivo da sua reflexão. Ali se encontra o seu ideal de verdade para a filosofia.¹⁷ No *Discurso sobre a Filosofia*, de 1536, ele aponta a utilidade dessa disciplina para uma compreensão coerente do mundo e, a partir daí, para a construção de um discurso sistemático. Com isso se vai bem além do entendimento expresso nos *Loci* de 1521, ainda que com o resguardo de não dar espaço para a filosofia se colocar como instrumento fontal para o desenvolvimento teológico.¹⁸ O mesmo também pode ser entendido quando Melanchthon critica o uso da linguagem pela escolástica. Para Frank, nesse caso não está em mira somente uma crítica ao uso de uma forma vulgar de latim, em lugar do clássico, mas principalmente uma finalidade ético-política do processo retórico-reflexivo. Do contrário, a filosofia se torna apenas um tipo de exercício lúdico.¹⁹

Particularmente quando trata da importância da dialética em conjunção com a retórica, Frank aponta para a correlação entre reflexão e prática. Fundamental, nesse

¹³ WEAVER, William P. Rhetorik. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 539.

¹⁴ Cf. também ainda FRANK, Günter. Topische Dogmatik im Zeitalter der Konfessionalisierung: Philipp Melanchthon, Wolfgang Musculus, Melchor Cano. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin (Hrsg.). *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 259.

¹⁵ WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 144.

¹⁶ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 493-494.

¹⁷ FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipps Melanchthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno, 1995. p. 58.

¹⁸ FRANK, 1995, p. 67-69.

¹⁹ FRANK, 1995, p. 76.

sentido, é sua exposição do desenvolvimento que ocorre no pensamento de Melanchthon sobre a relação entre essas artes. De uma forma geral, Melanchthon sempre manteve tal integração. Entretanto, o acento na retórica, que aparece em alguns textos, vai se modificando, de modo que se possa dizer que com o tempo, em sua exposição da retórica, vai havendo uma ênfase crescente na dimensão lógica, como Frank destaca em relação aos *Erotemata dialectices* de 1547. Ou seja, é importante perceber que a preocupação prática com a reflexão não se reduz simplesmente a uma retoricização da filosofia, uma vez que a dialética continua fundamental para manter o caráter rigoroso da argumentação. Sempre devem continuar valendo as regras do silogismo, de maneira que se possa invalidar discursos sofisticos.²⁰ Fundamental, nesse contexto, por outro lado, é a mudança de paradigma filosófico em relação ao que se desenvolvia na Escolástica. Em lugar de uma filosofia do ser como a desenvolvida então, em consonância com o ambiente humanista em geral, Melanchthon privilegia uma filosofia prática em que a abordagem principal se dá em torno da linguagem e da história. Essa é a base a partir da qual a ética ganhará relevância. A fundamentação dessa perspectiva, por sua vez, Frank encontra na valorização da dimensão da subjetividade que a sua adoção da noção de ideias inatas lhe possibilitou.²¹

A apresentação que Hans-Peter Neumann faz do desenvolvimento da compreensão que Melanchthon tem de dialética vai numa direção semelhante. Para Neumann, Melanchthon parte de uma noção de dialética em que definição e estruturação da exposição têm relevo para uma posterior ênfase cada vez mais linguístico-discursiva, destacando uma dimensão pedagógica da dialética para por fim afirmá-la como *ars artium*, ou seja, como o instrumento cujo domínio permite conhecer – e, nesse sentido, como a disciplina que ensina a aprender e a ensinar. Conforme a ilustração terminológica do autor, Melanchthon passaria de uma ênfase em *dicere e disserere* para *docere*, sendo que o último momento, o dos *Erotemata dialectices* de 1547, é aquele em que o resgate do âmbito próprio da dialética chega a se manifestar mais fortemente –, embora nunca perca a sua vinculação com o *docere*. Por outro lado, é importante observar que essa dimensão pedagógica da dialética é sempre compreendida também de modo reflexivo. A reflexão dialética é sempre simultaneamente voltada para os outros e para si mesmo. Nessa visão pragmática, a dialética é pensada como uma capacidade intrínseca do ser humano, uma lógica dotada por Deus que permite o conhecimento, com a lembrança de que se trata de um instrumento pedagógico, não de um fim em si.²² O desenvolvimento interno dessa concepção em Melanchthon ocorre a partir da reflexão anterior a que ele se conecta, no caso, a interpretação de Aristóteles via Cícero e Quintiliano, a crítica humanista à redução da dialética à lógica e a proposta do humanista Rodolfo Agricola, que tanto encantou o jovem Melanchthon.²³ Além disso, Neumann descreve como características do contexto humanista compartilhadas por

²⁰ FRANK, 1995, p. 164-165.

²¹ FRANK, 1995, p. 179-180.

²² NEUMANN, Hans-Peter. Dialektik. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 529-533.

²³ NEUMANN, 2017, p. 522.

Melanchthon a valorização do momento da *inventio*, a relação com a retórica, a perspectiva existencial prática e a relação com as ciências da linguagem.²⁴ Por fim, cabe mencionar aqui o lembrete de Neumann quanto à importância de recepção posterior de Melanchthon, que atinge até Christian Wolff e Leibniz, e cujos detalhes, segundo ele, ainda permanecem abertos à pesquisa.²⁵

Orientação existencial

Bo Kristian Holm, tomando em auxílio um estudo de Risto Saarinen, remete a origem do conceito de *beneficia*, que se encontra nos *Loci* de 1521, à concepção de Sêneca, quando esse afirma a benevolência como o *beneficium* por excelência. A aplicação dessa noção a Deus permite superar uma concepção religiosa baseada no temor e pensar uma relação de proximidade. Como quer que seja – é preciso lembrar que a dimensão da lei e do temor a Deus está muito presente nos textos de Melanchthon –, o importante é que a função desse conceito nos *Loci* pretende reorientar a tarefa reflexiva de uma dimensão de conhecimento especulativo para a de um conhecimento que pode ser chamado de existencial, porque voltado para a relação vivencial dos fiéis com Deus e suas consequências práticas. A questão dos conteúdos da reflexão teológica se subordina à apropriação dessa dimensão experiencial. Tal orientação existencial se enquadra no âmbito da reflexão com ênfase prática que, como já se tem visto até aqui, caracteriza o humanismo. Aqui com um acento na percepção da experiência religiosa.²⁶

Wolfgang Matz faz uma leitura da obra de Melanchthon que privilegia a dimensão teológica no seu pensamento. A partir de sua perspectiva, ele chega a afirmar que o conceito de *beneficia* seria o centro sistematizador dos *Loci*, e nisso se manifestaria a proximidade de Melanchthon em relação a Lutero.²⁷ Em conexão com essa sua visão está a sua busca por mostrar como não se trata em Melanchthon de uma concepção ontológica da graça, como a que caracterizaria Tomás de Aquino, mas de uma concepção que ele denomina de “teológico-relacional”²⁸. Ao sintetizar essa posição, reconhece que Melanchthon interligou a psicologia humanista com a teologia reformatória, mas interpreta que com o passar do tempo ele foi se tornando cada vez mais teológico.²⁹ Parece um pouco difícil aceitar o conjunto dessa interpretação, uma vez que a dimensão filosófico-psicológica continuou presente em toda a trajetória de Melanchthon. Mesmo assim, a ênfase na relacionalidade enquanto dimensão fundamental da perspectiva teológica de Melanchthon mostra-se como um elemento a mais que demonstra o caráter prático existencial como central em seu pensamento. Entretanto, parece mais simples reconhecer que o aspecto que Matz denomina de relacional

²⁴ NEUMANN, 2017, p. 526.

²⁵ NEUMANN, 2017, p. 519.

²⁶ HOLM, Bo Kristian. Theologische Anthropologie. In: FRANK (Ed.), 2017, p. 398.

²⁷ MATZ, Wolfgang. *Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. p. 92-93.

²⁸ MATZ, 2001, p. 189.

²⁹ MATZ, 2001, p. 191.

seja compreendido como a expressão teológica da orientação prática que marca o humanismo em geral, e que se expressa então de forma existencial religiosa com a expressão luterana. Que esse aspecto esteja no escopo dos *Loci* o próprio Melanchthon o afirma, e que ele expresse um elemento central da teologia luterana também é claro. Entretanto, deixar de reconhecer a sua relação com o contexto humanista leva a uma compreensão menos profunda do conjunto da obra de Melanchthon.

Wilhelm Maurer aponta um elemento importante que representa uma contribuição específica de Melanchthon à compreensão dos *beneficia Christi*. A partir da preocupação histórica que caracteriza sua perspectiva, Melanchthon teria relacionado a experiência religiosa da justificação com a história da salvação. Deste modo, o fiel pode se inserir no processo do evento que se realiza em Cristo.³⁰ No caso de Melanchthon, na prática a compreensão desse processo não se dá a partir de uma aflição pessoal íntima em relação à incapacidade de justificação diante de um Deus entendido como juiz inclemente – como tantas vezes se retrata o caso de Lutero. No seu caso, em função de uma base vivencial diversa, ele insere o evento de Cristo numa filosofia da história, que no seu caso se caracteriza pela dinâmica relacional entre lei e evangelho.³¹ Inserindo a doutrina da justificação no processo da história da salvação ele lhe conferiu, dessa forma, uma configuração própria em relação ao modo de exposição feito por Lutero.³²

Também Wiedenhofer, ao sistematizar o pensamento inicial de Melanchthon, enfatiza sua correspondência com o aspecto existencial do humanismo em geral. Por um lado, destaca que a valorização da Escritura se ligava tanto à busca filológica do texto original quanto à apropriação interior, pessoal, da mensagem textual. Além disso, a teologia era entendida como voltada à dimensão prática tanto no que se refere à esfera ética quanto à reorganização dos afetos interiores.³³ Que o ambiente do humanismo tenha sido central para esse desenvolvimento, ele expressa a partir das seguintes características que moldam tal ambiente: “[...] com sua ideia da formação humana, sua relação específica com a linguagem e a história assim como a sua compreensão da Filosofia como uma sabedoria prática que visa o [sic] domínio da práxis vivencial individual e social”³⁴. A referência para tal é a valorização da cultura retórica, que, por sua vez, se caracteriza pela promoção do ecletismo. Em todo caso, toda a atividade teológica é vista por Melanchthon como prático-existencial. Tal dimensão não é entendida no sentido de uma aplicação do conhecimento que ocorre só num momento posterior – como, por exemplo, na pregação –, mas ela engloba a atividade reflexiva em seu todo.³⁵

³⁰ MAURER, 1969, v. 2, p. 348.

³¹ MAURER, 1969, v. 2, p. 352.

³² MAURER, 1969, v. 2, p. 358.

³³ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 154-156; cf. também MÜLLER, Ralf. *Die Ordnung der Affekte: Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 2017. capítulo 5.

³⁴ “[...] mit seiner Bildungsidee, seinem eigentümlichen Sprach- und Geschichtsverhältnis, sowie seinem Verständnis der Philosophie als einer auf die Bewältigung individueller und gesellschaftlicher Lebenspraxis abzielender praktischer Weisheit.” WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 157.

³⁵ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 406.

Diante disso é relevante compreender essa dimensão religiosa existencial dentro do quadro que Günter Frank traça do desenvolvimento da crítica à especulação escolástica relacionado com a metodologia da tópica. Essa metodologia possibilitou uma crítica à ênfase na lógica, o que, por sua vez, reorientou a dialética rumo a uma perspectiva pragmática.³⁶ Frank chama atenção para os significativos eventos históricos representados pelos entusiastas iconoclastas, pelo movimento anabatista e pela revolta dos camponeses. Esses fizeram com que a preocupação existencial interior do jovem Melanchthon também passasse a se expressar numa reflexão voltada para o exterior, para o âmbito comunitário, social e político, de modo que a ética ganhasse destaque.³⁷ Importante, em todo caso, é que nesse processo ele procurou manter, com bastante rigor – a seu modo – a separação temática entre a filosofia e a teologia. Os temas teológicos não se tornam objeto de análise por parte da filosofia e a ética se restringe ao âmbito (teologicamente delimitado) da lei, da exterioridade, que pode ser compreendida e julgada, ao menos em parte, a partir dos já referidos conhecimentos inatos, sendo que a compreensão profunda da existência humana fica reservada à teologia.

Orientação pedagógica

O direcionamento da atividade de Melanchthon para o âmbito pedagógico é amplamente reconhecido.³⁸ Mesmo quem não vá tão longe quanto Maurer, que conclui de forma radical que Melanchthon não teve uma significação maior enquanto teólogo, mas sim enquanto reformador educacional³⁹, sabe da importância que o aporte da tradição humanista representado por ele significou em termos pedagógicos, particularmente no âmbito sob influência da Reforma. No mínimo, seu papel enquanto questionador de grupos radicais contrários ao desenvolvimento da erudição é reconhecido, mesmo por quem não favoreça muito o aspecto humanista em sua teologia.⁴⁰ Não que se possa chegar a dizer que Wengert desvalorize a dimensão humanista em Melanchthon. Mas ele procura enfatizar que essa não se deve a uma proximidade com o ideal erasmiano. Na sua interpretação, foi a distinção entre os âmbitos civil e religioso antecipada pela distinção entre lei e evangelho que, na verdade, favoreceu a dimensão humanista do pensamento de Melanchthon.

Em todo caso, a importância de Melanchthon para o desenvolvimento pedagógico é bem sintetizada por Walter Sparm ao expor sua influência no Sacro Império:

A concepção universal de Filosofia de Melanchthon [FRANK, 2012, p. 1-10] se tornou efetiva através das diretrizes acadêmicas elaboradas a partir do modelo de Wittenberg

³⁶ FRANK, Günter. *Topische Dogmatik im Zeitalter der Konfessionalisierung: Philipp Melanchthon, Wolfgang Musculus, Melchor Cano*. In: DINGEL; KOHNLE (Hrsg.), 2011, p. 257.

³⁷ FRANK, Günter. *Praktische Philosophie*. In: FRANK (Ed.), 2017, p. 459.

³⁸ Cf. BEISE ULRICH; KLUG, 2016.

³⁹ MAURER, 1969, v. 2, p. 511.

⁴⁰ WENBERT, 1988, p. 94-95, 108, 146; cf. também WRIEDT, Markus. *Bildung, Schule und Universität*. In: FRANK (Ed.), 2017, p. 153.

e de Marburg também na Filosofia prática, que era subdividida em Ética, Política (incluído o Direito Natural) e Economia (frequentemente, alemã). Ela também fortaleceu a Filosofia Natural, que se compunha de Física, Matemática avançada e Astronomia; ela era explicada a partir das fontes (Aristóteles, Galeno, Ptolomeu, Cícero) e complementada com autores contemporâneos. Este cânone de disciplinas permaneceu como regra no século 16⁴¹.

Markus Wriedt esclarece a diferenciação necessária entre o conceito de formação de Melanchthon e a concepção moderna. Seu conceito, afim ao de Erasmo, era o de que a formação visava tornar a pessoa aquilo que ela deveria ser enquanto imagem divina. Nesse sentido, cercear essa formação significa atentar contra a dignidade da pessoa. Isso já aponta para a interligação entre conhecimento e piedade que perpassa esse modelo, que engloba três dimensões: *eruditio*, *scientia* e *sapientia*.⁴² Como peculiaridades que mostram a centralidade da preocupação com a dimensão pedagógica cabe referir a criação, na sua versão de ensino da retórica, de um novo gênero retórico, o didático⁴³ e as suas imagens, tantas vezes repetidas, representando a igreja e a beatitude eterna como uma escola ou universidade.⁴⁴

A ligação entre formação e piedade referida por Wriedt representa a preocupação central do recente estudo de Ralf Müller dedicado à dimensão pedagógica na reflexão de Melanchthon. Esse mostra como o aspecto da piedade é central para a concepção pedagógica humanista, uma vez que ela é considerada o meio de possibilitar o (re-)ordenamento dos afetos. Nesse sentido, para ele, não é possível pensar o desenvolvimento da pedagogia humanista à parte dos elementos cristãos que a constituíram.⁴⁵ Em um período de grandes transformações tanto na sociedade quanto nas ideias, uma das principais preocupações era com a ordem. Nesse sentido, ganha importância a reflexão sobre o ordenamento interior dos afetos e sobre o ordenamento exterior da vida social. Isso se faz a partir de uma concepção de piedade que inclui tanto a experiência religiosa quanto a moralidade. Parte importante dessa reflexão na época diz respeito à origem divina desse reordenamento, através do modo como atua a graça no âmbito humano.⁴⁶ Significativo na abordagem de Müller é o fato de que, mesmo que apresente em detalhe as especificidades que diferenciam a função pedagógica da piedade em Erasmo e Melanchthon, seu ponto de partida é que, no início do movimento da Reforma (ou seja, no período de atividade de Melanchthon), o modelo

⁴¹ “Die universale Philosophiekonzeption Melanchthons (Frank: Frank/Mundt 2012, 1-10) wurde durch die Studienordnungen nach Wittenberger und Marburger Vorbild auch in der praktischen Philosophie wirksam, die in Ethik, Politik (darin das Naturrecht) und (oft deutsche) Ökonomik gegliedert wurde. Sie verstärkte auch die Naturphilosophie, die als Physik, höhere Mathematik und Astronomie ausgelegt war; sie wurde aus den Quellen (Aristoteles, Galen, Ptolemaios, Cicero) erklärt und um zeitgenössische Autoren ergänzt. Dieser Fächerkanon blieb im 16. Jahrhundert die Regel [...]” SPARM, Walter. Altes Reich. In: FRANK (Ed.), 2017, p. 613.

⁴² WRIEDT, 2017, p. 141-147.

⁴³ WRIEDT, 2017, p. 146.

⁴⁴ WRIEDT, 2017, p. 149-152; WIEDERHOFER, 1976, v. 1, p. 286-292.

⁴⁵ MÜLLER, 2017, p. 16, 18, 20.

⁴⁶ MÜLLER, 2017, p. 26-27.

de educação proposto é basicamente humanista. Uma diferenciação confessionalista, conforme ele, teria ocorrido só num segundo momento.⁴⁷ A convergência básica entre Erasmo e Melanchthon no que diz respeito aos ideais pedagógicos, para ele, é atestada na correspondência trocada entre eles. Em suas cartas, os aspectos teológicos que os separam não são tema abordado diretamente. Seguindo o padrão dos eruditos humanistas, eles acentuam de modo cortês a convergência de suas ideias no que diz respeito à importância da educação e da cultura letrada, assim como da sua ligação com a formação ética.⁴⁸ Eles têm em comum a concepção de que só através dos estudos humanistas a pessoa pode se aproximar do ideal humano.⁴⁹ Também Maurer observa a convergência pedagógica entre Melanchthon e Erasmo. Ele, entretanto, o faz a partir da função prática que se mostra no modelo humanista da metodologia dos *loci*.⁵⁰

As peculiaridades da concepção pedagógica de Melanchthon se desenvolvem a partir da diferenciação entre lei e evangelho. De acordo com essa distinção, ele considera que há dois tipos de piedade: a divina e a humana. A piedade divina é resultado da ação da graça, enquanto que a humana se funda na lei natural, que, segundo Melanchthon, teria sido impressa nas mentes por ocasião da criação.⁵¹ Mas no desenvolvimento do seu pensamento ocorrem modificações também com relação à abordagem pedagógica. O determinismo que se encontra nos *Locí* de 1521 prejudica a elaboração de uma pedagogia dos afetos – afinal, é só a ordenação divina desses, por meio do Espírito Santo, que vai ser verdadeiramente significativa.⁵² Mais tarde, tendo como pano de fundo os distúrbios dos iconoclastas, essa posição se modifica, justamente para possibilitar a ação educativa que visa à preservação da cultura e da ordem social.⁵³ Ou seja, percebe-se aqui como a finalidade prático-pedagógica do seu ideário encaminha a modificação do pensamento de Melanchthon, favorecendo inclusive a resolução da contradição entre a postulação de uma lei natural e a incapacidade prática de o ser humano lidar satisfatoriamente com seus afetos. Müller, no entanto, apesar de também reconhecer isso, em sua interpretação de Melanchthon curiosamente mantém a prioridade da antropologia desenvolvida nos *Locí* de 1521 para a compreensão da pedagogia que se originou a partir do reformador.⁵⁴ A consequência disso em seu livro é a acentuação de um aspecto mais autoritário da pedagogia que emergiria de Melanchthon. A ênfase na ordem social e a função aterradora da lei (em seu aspecto

⁴⁷ MÜLLER, 2017, p. 20, 28-30.

⁴⁸ MÜLLER, 2017, p. 63-73.

⁴⁹ MÜLLER, 2017, p. 24, 31-34.

⁵⁰ MAURER, 1967, v. 1, p. 205-206.

⁵¹ MÜLLER, 2017, p. 123-126.

⁵² MÜLLER, 2017, p. 133-134.

⁵³ MÜLLER, 2017, p. 134-137; cf. FRANK, Günter. *Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles*. In: FRANK, Günter; LALLA, Sebastian (Hrsg.). *Fragmenta Melanchthoniana*. Band 1. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Heidelberg; Ubstadt-Weiher: Regionalkultur, 2003. p. 252s; FRANK, Günter. *Einleitung*. In: MELANCHTHON, Philipp. *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*. Günter Frank (Hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008. p. XXXIX.

⁵⁴ MÜLLER, 2017, p. 181-185.

teológico), em sua opinião, poderiam levar a práticas pedagógicas que deixam pouco espaço para estilos pessoais menos adaptados à ordem convencional. Por outro lado, ele também reconhece que a base na teologia da graça tem a vantagem de possibilitar o desenvolvimento de uma pedagogia em que a pressão sobre a responsabilidade da pessoa quanto ao seu próprio melhoramento não seja exagerada.⁵⁵ Esse tema seria muito interessante para uma investigação mais pormenorizada. Por um lado, Müller aponta para um problema importante que pode surgir a partir do modelo pedagógico melanchthoniano. Por outro lado, não deixa de causar estranheza o fato de, mesmo sabendo haver um desenvolvimento na concepção antropológica de Melanchthon, ele assumir de modo peremptório que é a configuração antropológica anterior que molda a pedagogia que resulta de suas concepções. Isso causa a desconfiança de que sua apresentação simplifica esquematicamente a contraposição que ele faz entre o modelo pedagógico de Melanchthon e o de Erasmo.

A centralidade do aspecto da linguagem na pedagogia de Melanchthon é amplamente reconhecida. Ela demonstra a interconexão do modelo pedagógico com a perspectiva retórica. A linguagem é o espaço de abertura da compreensão, sendo assim condição para a formação.⁵⁶ Nesse sentido, ela é fundamental para a constituição da sociedade humana e para a compreensão do mundo. Sem o estudo e o aperfeiçoamento da linguagem, o conhecimento sofre uma decadência. A era medieval é apontada como um exemplo disso e essa decadência, por seu turno, repercute no âmbito da religião. A recuperação das artes da linguagem é, nesse sentido, apontada por ele como condição para o aprimoramento do conhecimento e do cultivo prático do cristianismo original.⁵⁷ Com isso se percebe tanto a convergência do humanismo transalpino com pressupostos do Renascimento em geral quanto a sua peculiaridade quanto à ênfase no aspecto religioso da recuperação da cultura passada.

Wiedenhöfer oferece uma síntese muito bem elaborada do desenvolvimento da visão de Melanchthon sobre ciência. Basicamente, trata-se de uma visão eclética, em que uma perspectiva platônica fundamental é desenvolvida com uma abordagem que valoriza a linguagem e a retórica, sendo acrescida de elementos aristotélicos. Não é dado espaço para a especulação metafísica, sendo Aristóteles interpretado primordialmente em função de objetivos práticos. É nesse sentido que Melanchthon elaborou uma superposição entre humanismo e elementos de aristotelismo.⁵⁸ A valorização do estudo da História aparece como uma das contribuições de Melanchthon. Por mais que suas elaborações históricas fossem profundamente teológicas e, para os parâmetros modernos, bastante fantásticas, Wiedenhöfer enfatiza o fato de que Melanchthon forneceu um impulso inicial muito importante com a sua reivindicação de que a História se tornasse objeto de estudo acadêmico. Ainda que a sua abordagem fosse teológica e

⁵⁵ MÜLLER, 2017, p. 172, 179-180.

⁵⁶ MUNDHENK, Christine. Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons. In: BEUTEL, Albrecht (Ed.). *Lutherjahrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. v. 78, p. 263; cf. também MÜLLER, 2017, p. 165-166.

⁵⁷ MUNDHENK, 2011, p. 275.

⁵⁸ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 347-376.

o acento do seu interesse fosse a exemplaridade moral fornecida pela História – e pelo estudo da Literatura antiga, que ele nela incluía –, a partir desse momento se abriu espaço para o desenvolvimento que o estudo da História pode vir a ter.⁵⁹

Considerações finais

A pesquisa recente sobre Melanchthon mostra a importância da perspectiva prática para a compreensão de sua obra. O influxo do contexto humanista e o aspecto existencial presente na teologia luterana contribuíram para ele elaborar seu pensamento de forma que apresentasse uma finalidade pedagógica. A importância dada à retórica e sua relação íntima com a dialética são um elemento importante nessa estruturação. Linguagem, História e Literatura são temas que visam promover uma formação humanista. A distinção entre *praxis* e *poiesis* é extremamente útil para a clarificação do sentido prático que as pesquisas revelam em Melanchthon com vistas à apropriação contextual de seu pensamento.

Destacam-se como possibilidades para tal reapropriação:

– A atenção aos textos filosóficos de Melanchthon, principalmente sobre retórica, quanto à importância da linguagem para a prática compreensiva, pedagógica e política, conforme o seu contexto humanista.

– A superação da visão de Melanchthon como mero “pai da ortodoxia”, entendendo a reformulação dos *Loci* durante toda a sua vida e até mesmo as modificações na *Confessio augustana* a partir de uma perspectiva aberta à revitalização constante do pensamento.

– O reconhecimento de que além de ser auxiliar importante de Lutero, Melanchthon mostra uma reflexão própria que valoriza a dimensão racional, a prática argumentativa e a preservação e transmissão do patrimônio cultural, sem o que nenhuma concepção emancipatória é possível.

Referências

- BEISE ULRICH, Claudete; KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá: UEM, v. 8, n. 24, p. 149-170, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30706/16063>>. Acesso em: 22 set. 2020.
- FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno, 1995. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 67).
- _____. *Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles*. In: FRANK, Günter; LALLA, Sebastian (Hrsg.). *Fragmenta Melanchthoniana*. Band 1. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Heidelberg; Ubstadt-Weiher: Regionalkultur, 2003. p. 243-54.

⁵⁹ WIEDENHOFER, 1976, v. 1, p. 472-490; SCHNEIDER, Martin. *Geschichte*. In: FRANK (Ed.), 2017, p. 588.

- FRANK, Günter. Einleitung. In: MELANCHTHON, Philipp. *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*. Günter Frank (Hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008. p. XIX-XLII.
- _____. Topische Dogmatik im Zeitalter der Konfessionalisierung: Philipp Melanchthon, Wolfgang Musculus, Melchor Cano. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin (Hrsg.). *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 251-270.
- _____. Einleitung. In: FRANK, Günter; MUNDT, Felix (Ed.). *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, 2012. p. 1-10.
- _____. Praktische Philosophie. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 457-467.
- GROSS, Eduardo. A apreciação de literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo: USP, v. 23, n. 41, 2020, p. 95-124. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/172407/162009>.
- HOLM, Bo Kristian, Theologische Anthropologie. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 395-407.
- MATZ, Wolfgang. *Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- MAURER, Wilhelm. *Der junge Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967-1969. 2 Bd.
- MÜLLER, Ralf. *Die Ordnung der Affekte: Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 2017. (Tese apresentada na Faculdade de Psicologia e Pedagogia da Ludwig-Maximilians-Universität, Munique, 2015).
- MUNDHENK, Christine. Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons. In: BEUTEL, Albrecht (Ed.). *Lutherjahrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. v. 78, p. 251-275.
- NEUMANN, Hans-Peter. Dialektik. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 515-534.
- SCHNEIDER, Martin. Geschichte. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 577-590.
- SPARM, Walter. Altes Reich. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 611-646.
- WEAVER, William P. Rhetorik. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 535-546.
- WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WESTHELLE, Vítor. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann. *Estudos Teológicos*, v. 21, n. 1, p. 7-31, 1981.
- _____. Clashes of Confession: The Case of Latin America in a Global Context. *Currents in Theology and Mission*, v. 34, n. 4, p. 293-300, Aug. 2008a.
- _____. Uma "teoria" da cruz. As artes humanas: poiesis, praxis e theoria. In: _____. *O Deus escandaloso: O uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2008b. capítulo 8.
- WIEDENHOFER, Siegfried. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. Bern: Herbert Lang; Frankfurt a. M.; München: Peter Lang, 1976. Teil 1: Text. Teil 2: Anmerkungen und Literaturverzeichnis. (Regensburger Studien zur Theologie).
- WRIEDT, Markus. Bildung, Schule und Universität. In: FRANK, Günter (Ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen*. Ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 141-154.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4155>

TEOLOGIA E ESPACIALIDADE EM VÍTOR WESTHELLE: A RECUPERAÇÃO DA “DIMENSÃO PERDIDA NA TEOLOGIA”¹

*Theology and spatiality in Vítor Westhelle:
The recovery of the “lost dimension in theology”*

Samuel Reduss Fuhrmann²

Resumo: Este artigo visa contribuir para o entendimento da teologia de Vítor Westhelle e apresentar uma abordagem complementar à teologia do brasileiro quanto à sua reflexão sobre espacialidade. Para isso, primeiramente, o artigo analisa as principais obras de Westhelle à luz da perda e da recuperação da dimensão espacial na teologia. Após analisar seu trabalho, o estudo traçará a trajetória de uma escola de “teologia do lugar” e mostrará como o argumento dessa escola poderia servir como uma abordagem complementar para recuperar a dimensão perdida na teologia.

Palavras-chave: Vítor Westhelle. Dimensão espacial. Presença. Teologia do lugar.

Abstract: This article aims to contribute to the understanding of Vítor Westhelle’s theology and to present a complementary approach to the Brazilian’s theology regarding his reflection on spatiality. To this end, the article firstly analyzes the major works of Westhelle in light of the loss and of the recovery of the spatial dimension in theology. After analyzing his work, the study will trace the trajectory of a school of “theology of place” and show how the argument of this school might serve as a complementary approach to recover the lost dimension in theology.

Keywords: Vítor Westhelle. Spacial dimension. Presence. Theology of place.

Introdução

Falar de teologia e espaço pode soar estranho para alguns, mas não aos leitores e às leitoras de Vítor Westhelle. Na maioria de suas obras, o teólogo brasileiro

¹ O artigo foi recebido em 31 de agosto de 2020 e aprovado em 02 de dezembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Pastor da Igreja Evangélica Luterana do Brasil na cidade de São Paulo e auxilia na educação teológica de sua igreja na orientação de estudo independente do mestrado livre do Seminário Concórdia de São Leopoldo. E-mail: samuelfuhrmann@yahoo.com.br

revela e critica o fato de que a teologia cristã ocidental perdeu a dimensão espacial, resultando em uma carência de conceitos e categorias para refletir sobre a realidade concreta vivida por muitos brasileiros. Um exemplo disso, a título de introdução apenas, pode ser visto nas palavras de Westhelle ao descrever sua experiência na década de 1980 como pastor de agricultores sem-terra. Em suas próprias palavras: “Com a exceção de estudos em arquitetura de igreja, a teologia falhava em me prover orientação bíblico-teológica para enquadrar experiências espaciais”³. Um aspecto importante da teologia de Westhelle, portanto, pode ser descrito como uma busca por recuperar o que ele chama de “dimensão perdida na teologia”, a dimensão espacial, e o presente artigo visa somar esforços nesse empenho.

Antes disso é preciso falar da delimitação deste estudo. Tendo em vista o viés pós-colonial de Westhelle, a crítica que ele faz é bem mais abrangente. Ela é fortemente direcionada ao pensamento moderno com suas classificações binárias típicas da racionalidade ocidental⁴, mas este artigo não poderá ter a mesma abrangência. Aqui, o enfoque será o problema teológico com respeito à perda da dimensão espacial primeiramente. Assim, este estudo busca contribuir para o entendimento da teologia de Westhelle. Para isso, primeiramente, serão analisadas as principais obras do teólogo à luz da perda da dimensão espacial e da recuperação dela na teologia do autor. Num segundo momento, será traçada uma trajetória de pensamento teológico voltado à espacialidade (complementar ao de Westhelle) cuja origem é o *spatial turn*, mencionado pelo teólogo brasileiro em sua obra sobre escatologia. Essa trajetória passa pela origem do que é chamado de “teologias do lugar” e resulta em uma escola em específico, mostrando como ela endereça experiências espaciais em grandes cidades.

A dimensão perdida na teologia e a implicação dessa perda segundo Westhelle

Na sua obra intitulada *Eschatology and Space* (2012), Westhelle fala de maneira explícita sobre a dimensão espacial como algo que fora perdido na teologia cristã. Esse problema não surgiu recentemente, o teólogo explica, mas é associado a Agostinho de Hipona, teólogo e filósofo da igreja no século IV e começo do V. Na maioria de seus escritos, Westhelle aponta para o fato de que Agostinho deu início a uma tradição teológica caracterizada por um certo menosprezo ao mundo e à vida no presente, uma tradição escapista. Especificamente com respeito à perda do espaço, Westhelle explica que, no livro *De Civitate Dei*, Agostinho fala da vida na cidade dos homens como um vaguear sem rumo dentro do espaço (mundo criado), enquanto aqueles que pertencem ao céu têm a vida direcionada ao tempo futuro, como numa peregrinação rumo à cidade de Deus. Essa articulação, conseqüentemente, levou a uma diferenciação entre

³ WESTHELLE, Vitor. *Eschatology and Space: The Lost Dimension in Theology Past and Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. Introduction.

⁴ O autor oferece uma explicação dessa lógica ocidental em WESTHELLE, Vitor. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene: Cascade, 2010. Introduction.

espaço e tempo, sendo o primeiro entendido como o objeto da preocupação de pagãos apenas, enquanto o tempo e a história ganham predileção ou até um status elevado nessa tradição.⁵ Dessa forma, Westhelle ajuda a entender que a perda da dimensão espacial na teologia começa já no século IV. Mas segundo o teólogo, esse problema também marca teologias mais recentes.

A perda da dimensão espacial é fortemente percebida no século XX. Para Westhelle, Paul Tillich exemplifica essa perda. Westhelle lembra que no artigo *The Struggle Between Time and Space* (1959), Tillich trata as duas categorias como se fossem uma oposição binária e, seguindo a tradição agostiniana nesse aspecto, conecta o cristianismo exclusivamente ao tempo, enquanto o paganismo ele associa ao espaço. O teólogo alemão não é o único a expressar essa binarização tempo/espaço no século passado. Na verdade, segundo Westhelle, Tillich estava reverberando o modelo de interpretação do Antigo Testamento mais dominante na primeira metade do século XX, representado por Gerhard von Rad. Segundo von Rad, Deus teria mostrado nas Escrituras que se relaciona com Israel e o mundo somente em termos de “uma atividade contínua na história”⁶. Essa ênfase do século XX resultou não apenas em um menosprezo da dimensão espacial, mas em uma total rejeição dela na teologia.⁷

A principal implicação dessa rejeição aparece quando Westhelle justifica a necessidade de uma abordagem teológica que compreendesse a dimensão espacial. Após mencionar sua experiência pastoral entre agricultores sem-terra dizendo que faltava uma reflexão bíblico-teológica que compreendesse a dimensão espacial, Westhelle acrescenta: “Não havia um arranjo teórico que me capacitasse a endereçar sua experiência espacial [dos agricultores sem-terra] de marginalidade, deslugarização [“displacement”] e liminalidade em categorias teológicas”⁸. Ou seja, uma das implicações da perda da dimensão espacial é a carência de reflexão teológica que capacite a teologia cristã a falar sobre a situação que muitos brasileiros vivem, debaixo de lonas pretas à beira de rodovias, como o próprio Westhelle descreve. O problema que Westhelle aponta poderia ser colocado em forma de pergunta: se não há lugar para espacialidade na teologia, como então falar teologicamente de situações como aquela dos agricultores sem-terra? Na verdade, devido a tal carência, uma certa indiferença teológica a esse tipo de experiência é o que ocorre.

Essa indiferença teológica acontece então porque, como Westhelle denuncia em vários momentos, se pensa teologicamente sobre tempo e espaço como uma oposição binária, e há uma predileção pela primeira categoria e um preconceito teológico em direção à segunda, resultando numa visão de menosprezo em direção ao mundo. Esses pontos explicam o problema da perda da dimensão espacial.

⁵ WESTHELLE, Vitor. *The Church Event: Call, and Challenge of a Church Protestant*. Minneapolis: Fortress, 2010. *E-book*. loc. 1428. [Edição em português: *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. Trad. Hans A. Trein. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017.]

⁶ RAD, Gerhard von. *Old Testament Theology*. Trad. D. M. G. Stalker. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962. v. 1, p. 106.

⁷ WESTHELLE, 2012, p. 14.

⁸ WESTHELLE, 2012, Introduction.

Como então superar esse problema? Westhelle ajuda a responder a essa pergunta ao fazer a seguinte avaliação: “Toda a questão com respeito a uma sensibilidade espacial da parte da teologia cristã depende do fato se o conflito tillichiano entre tempo e espaço é realmente uma distinção ontológica fundamental pela qual a fé cristã permanece de pé ou cai”⁹. Ou seja, se a oposição binária tempo/espaço tem a ver com a essência da fé cristã, então a teologia de fato nada tem a dizer sobre espaço ou experiências espaciais. Mas conforme Westhelle demonstra, essa dicotomização resulta muito mais do contexto histórico onde articulações teológicas sobre tempo e espaço surgiram.

Westhelle mostra que tanto Agostinho como Tillich desenvolveram suas teologias em resposta a problemas contextuais que enfrentavam. Agostinho via a cidade de Roma sendo invadida e saqueada, além de perceber que a culpa pela queda da cidade estava sendo colocada sobre o cristianismo – pois esse rejeitara o politeísmo e o culto a deuses associados ao espaço. Em resposta a isso, então, Agostinho desenvolveu uma teologia com ênfase no tempo e no fato de que a pessoa cristã caminha rumo à cidade de Deus, situada temporalmente no futuro, resultando numa indiferença à vida concreta do presente.¹⁰ Já com respeito à teologia de Tillich, Westhelle afirma que o teólogo alemão tentava distanciar a fé cristã da ideologia de *Blut und Boden* (“sangue e solo”), que combinava nacionalismo, a afirmação de superioridade da raça ariana e uma teologia naturalista que elevava a importância do espaço e lugar como fontes de sua identidade alemã. A fim de se opor teologicamente a essa ideologia, Tillich então excluiu a espacialidade da teologia cristã e exaltou a temporalidade.¹¹ Esses exemplos mostram que, para Westhelle, o “conflito” entre tempo e espaço não resulta de uma separação ontológica fundamentalmente cristã, mas sim das reações de Agostinho e Tillich aos seus contextos e circunstâncias históricas.

Como então Westhelle ajuda a recuperar a dimensão espacial para a teologia? Ele oferece respostas ligadas aos diferentes tópicos de seus livros que incluem cristologia, eclesiologia e escatologia. Seria inviável tratar de todos esses assuntos de maneira satisfatória neste breve artigo. Por isso apenas o argumento cristológico usado por Westhelle receberá atenção, pois sua ênfase na encarnação o leva a afirmar a presença de Deus na criação.

A recuperação da dimensão espacial em Westhelle: a presença encarnacional de Deus na criação

Um elemento da teologia de Westhelle que demonstra uma tentativa clara de recuperar a dimensão espacial é sua cristologia, que pode ser resumida como uma for-

⁹ WESTHELLE, 2012, p.10.

¹⁰ WESTHELLE, 2010, loc. 1425.

¹¹ WESTHELLE, Vítor. *The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 2006. *E-book*. loc. 1849 [Edição em português: *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.]

te afirmação da presença de Deus no mundo. A afirmação dessa presença é fundamentada no entendimento de Westhelle da encarnação. Mencionando as teologias de Pais da Igreja tais como Atanásio e Gregório de Nazianzo, Westhelle enfatiza quão profunda e abrangente é a encarnação, de modo que Deus se “uniu” e se “identificou” com aquilo que precisava de salvação ou libertação.¹² Esse ponto permite o teólogo afirmar que Cristo é unido e identificado não apenas com a criatura humana, mas com toda a criação. Desse modo, até aqui, já é possível perceber que tudo o que compreende a dimensão espacial, tal como rios, florestas, o mundo criado como um todo, não deve ser visto como algo sem importância para a teologia, pois o próprio Deus, na pessoa do Filho, se uniu e se identificou com aquilo que resgatou. Mas Westhelle vai adiante e fortalece seu argumento.

Ao avançar na reflexão, Westhelle se fundamenta na teologia luterana do Livro de Concórdia (1580) ao falar dos três modos de presença do corpo físico de Cristo contemplados pela Fórmula de Concórdia, artigo VII. Além dos modos de presença “corpóreo” e “espiritual”, há o modo “celestial” de Cristo estar presente, lembra Westhelle. Esse modo envolve, nas palavras dos confessores luteranos, uma afirmação da presença de Cristo tão longe de todas as criaturas “quanto Deus as transcende, e por outro lado tão profunda e proximamente dentro de todas as criaturas, como Deus nelas está”¹³. Esse argumento sobre presença que afirma tanto a transcendência como uma radical imanência por ocasião da “união encarnacional” permite Westhelle afirmar a presença de Cristo em todas as coisas criadas, mesmo onde parece que Deus não pode estar.¹⁴ Westhelle, portanto, tenta recuperar a dimensão espacial para a teologia através de seu entendimento da presença encarnacional de Deus na criação.

Além dessa afirmação da presença de Deus em toda a criação, de maneira mais implícita Westhelle oferece um argumento teológico alternativo à ideia de que o Deus das Escrituras é o Deus da “atividade contínua na história” apenas, o ponto da exegese de von Rad. Seus leitores mais atentos às discussões teológicas sobre espacialidade hoje podem perceber que Westhelle ajuda a teologia ocidental a perceber que o Deus das Escrituras e da teologia cristã não é apenas o Deus dos *eventos* históricos, mas também o Deus de *presença* na (boa) criação, apesar da realidade do pecado.

Essa é a teologia que perpassa as principais obras de Westhelle e o permite ajudar a recuperar a dimensão perdida na teologia (e resgatar a própria teologia da catividade ocidental que ela sofre, mas isso seria assunto para outra ocasião). É a partir dessa teologia que ele rejeita a separação entre o sagrado e o profano (quando o primeiro é entendido como que contendo status ontológico elevado) em *The Church Event*. Agora, então, Westhelle começa a estabelecer maneiras de colocar as experiências espaciais à beira de rodovias (debaixo de lona preta) dentro do terreno da

¹² WESTHELLE, 2006, loc. 390.

¹³ Fórmula de Concórdia, Declaração Sólida, art. VII. In: *Livro de Concórdia*. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo Sinodal. 1997. p. 627, 628. Cf. WESTHELLE, 2006, loc. 406.

¹⁴ Westhelle não dá muitos detalhes sobre como exatamente se dá essa presença, pois respeita o que o próprio documento doutrinário alerta com as palavras de Lutero: “Mas quem dirá ou conceberá como tal ocorre?” O reformador depois conclui: “Apenas Deus o sabe”. *Livro de Concórdia*, 1997, p. 628.

teologia, pois soma esforços a outros teólogos ao oferecer um argumento que busca tornar a dimensão espacial relevante à fé cristã (de novo).

Apesar de estar claro o fato de que a afirmação da presença de Deus na criação leve a teologia a valorizar o espaço, alguém ainda poderia contra-argumentar que embora Deus se faça presente no mundo, a pessoa cristã continua sendo orientada somente à esperança no céu, o que resulta na indiferença aos sofrimentos e experiências de outros no presente. Como então avançar na reflexão, tendo em vista o problema de menosprezo ao mundo que resulta do argumento de Agostinho? Uma maneira de fazer isso é afirmando uma teologia complementar ao argumento de Westhelle a fim de superar a indiferença cristã à vida presente e aos lugares cotidianos, o que uma teologia do lugar faz, com o enfoque nas experiências espaciais em grandes cidades.

A teologia do lugar e o problema da indiferença cristã à vida cotidiana do presente

O menosprezo da vida nos lugares cotidianos que resulta da tradição agostiniana questionada por Westhelle é endereçada por uma teologia do lugar. Antes de identificar a resposta dessa teologia a esse problema quanto à vida cristã, é importante compreendê-la dentro de sua trajetória de pensamento a fim de demonstrar como ela fala às experiências espaciais do mundo urbano.

O ponto de partida do pensamento teológico voltado ao espaço que receberá atenção agora é o *spatial turn*, referido por Westhelle. O começo dessa atenção ao espaço é situado na década de 1960, quando teóricos sociais franceses¹⁵ notaram que metanarrativas modernas¹⁶ que pressupunham uma visão linear evolutiva do tempo davam forma à construção e à demolição de espaços públicos e lugares de habitação de comunidades mais carentes em grandes cidades. Ideais de modernização da sociedade ou de progresso urbano exemplificam tais metanarrativas. Quando esses ideais eram concretizados, as pessoas menos favorecidas economicamente ficavam sem um lugar de moradia e vida em comunidade, o que passou a ser chamado de deslugarização¹⁷.

Uma abordagem teológica que surge como resultado do *spatial turn* pode ser vista na obra de Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith* (1977). O teólogo escreve com o propósito de superar a oposição binária tempo/espaço no modelo exegético de von Rad. Brueggemann também mostra

¹⁵ Esses são alguns dos pensadores seguidos de suas obras que representam o *spatial turn*: FOUCAULT, Michel. “Des Espace Autre (1967)”. *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, p. 47-49, Oct. 1984. CARTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. Tome 1: Arts de faire (1980). Paris: Gallimard, 1990.

¹⁶ O termo “metanarrativa” é usado nesse contexto como uma descrição da realidade que reivindica ter validade universal por virtude de sua epistemologia baseada na razão e sua (suposta) capacidade de descrever a realidade tal como ela é (ontologia), e como ela deveria ser (ética). Essa é basicamente a maneira como um outro filósofo francês, Jean-Francois Lyotard, usa o termo metanarrativa naquela mesma década, em *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Bryan Massumi. Minneapolis: University of Minnesota, 1984.

¹⁷ WARF, Barney; ARIAS, Santa (Eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 2009. p. 2.

preocupação com as experiências espaciais vividas pelos mais pobres em grandes cidades mundo afora, uma preocupação que resulta tanto da atenção ao mundo urbano próprio do *spatial turn* como de sua abordagem exegetica.

Assim como Westhelle, Brueggemann critica o modelo de interpretação bíblica predominante no século XX representado por von Rad, no qual ele identifica a rejeição de categorias relacionadas ao espaço por causa da binarização explicada acima. De forma semelhante às teologias de Agostinho e Tillich, em von Rad os lugares naturais, criados, são associados a deuses pagãos e mitos, enquanto tempo e história são vistos como os meios pelos quais Deus agia e revelava sua vontade a Israel. O ponto em questão é resumido por Brueggemann nas seguintes palavras: “a identificação de categorias temporais como particularmente hebraicas fez intérpretes insensíveis à preocupação da Bíblia com lugarização [*placement*]”¹⁸. A partir dessa insensibilidade, então, a indiferença teológica referida acima se intensifica.

Como então Brueggemann ajuda a superar esse problema conceitual na teologia bíblica? Ele faz uma distinção precisa entre “espaço” e “lugar” da seguinte maneira: buscando superar a oposição binária tempo/espaço, Brueggemann primeiro enfatiza a importância que a narrativa bíblica dá à “terra”. Em seguida, ele se refere à terra não como mero “espaço”, mas como “lugar”, e então define este último termo de maneira a combinar as categorias supostamente opostas (tempo/espaço). Em suas próprias palavras: “Lugar é um espaço que tem significado histórico, onde algumas coisas aconteceram que são agora lembradas e que provê continuidade e identidade por gerações”¹⁹. Assim, a solução de Brueggemann é uma afirmação da dimensão espacial da vida que não causa detrimento à dimensão temporal. Ele une tempo e espaço sob a categoria lugar e, assim, num certo sentido, desfaz a oposição binária em questão.

Brueggemann dá então início a uma trajetória de pensamento que resultou nas chamadas “teologias do lugar”²⁰. Mais tarde, já no século XXI, surgiu uma abordagem cujo objetivo é superar a visão escapista de vida cristã que resulta da tradição agostiniana. Seu foco é fortemente voltado às experiências espaciais do mundo urbano.²¹ Essa é a escola da “teologia do ambiente construído”, cujo diálogo acadêmico teve início com a obra *The Theology of the Everyday Built Environment*, do teólogo angli-

¹⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. 2. ed. Minneapolis: Fortress, 2002. *E-book*. p. 3.

¹⁹ BRUEGGEMANN, 2002, Preface to the 2nd edition.

²⁰ Engajados com uma variedade de disciplinas, esses teólogos afirmam a significância e papel de lugares específicos na vida humana e espiritualidade e buscam afirmar teologicamente a necessidade de recuperar a fisicalidade e relacionalidade da fé cristã. E para isso, a ênfase da escola é colocada sobre a presença e ação da igreja no mundo. Essas abordagens vão desde estudos teológicos sobre o meio ambiente, com enfoque em lugares criados, a estudos de espaços religiosos, chamados lugares sagrados.

²¹ É importante observar que Brueggemann fala primeiramente ao chamado “debate da crise ecológica” que resultou da crítica de Lynn White em 1965. Mesmo assim, Brueggemann afirma que seu argumento com respeito à preocupação bíblica com lugarização deveria levar pessoas a repensar a ideia de “progresso urbano”, por exemplo, que “reivindica o direito de realocar e transferir pessoas, de movê-las de lugar com história [“storied place”] para espaço sem história [“history-less space”]”. Desta maneira, Brueggemann combina sua teologia bíblica à preocupação com as experiências espaciais levantadas inicialmente por teóricos que representam o *spatial turn*. BRUEGGEMANN, 2002, loc. 3205.

cano Tim Gorringe²². Também representam essa escola o anglicano Philip Sheldrake²³ e o teólogo presbiteriano Eric Jacobsen²⁴.

No livro que deu início ao diálogo acadêmico dessa escola, Gorringe afirma que a teologia de Agostinho nos termos descritos acima “relativiza a significância do que nós fazemos aqui”²⁵ e, por isso, o autor chama o pensamento que resulta da obra de Agostinho de “relativização do presente”²⁶. Esse termo se refere à visão de que a vida no presente e nos lugares cotidianos deixam de ter valor após a conversão, de modo que o ideal de vida cristã passa a ser o não engajamento, a não presença ou o isolamento das relações e dos problemas concretos vividos no mundo no dia a dia.

É nesse ponto que é possível notar como, de certa forma, essa escola de teologia do lugar traz uma abordagem complementar à recuperação da dimensão espacial oferecida por Westhelle, permitindo um avanço teológico na reflexão aqui. Westhelle buscava uma abordagem teológica que compreendesse as experiências espaciais de muitos brasileiros. Em suas obras, conforme mostrado acima, Westhelle mostra como a teologia cristã perdera a dimensão espacial e, em resposta, fala sobre a presença de Deus na criação. De modo complementar à abordagem de Westhelle, este artigo tenta mostrar que a teologia do lugar em questão reflete especificamente sobre como a ênfase na temporalidade e a desvalorização da espacialidade levou a uma visão distorcida de vida cristã, resultando em uma atitude de negligência ou indiferença às experiências espaciais de marginalidade e deslugarização dos mais pobres.

Essas implicações podem ser vistas em diferentes tradições cristãs, segundo os representantes dessa escola. Alguns exemplos ilustram esse ponto: a ênfase luterana na relação do indivíduo com Deus em termos de justificação pela fé e a preocupação exclusiva em manter a fé salvadora é vista por Sheldrake como um exemplo da visão que negligencia a vida cotidiana no presente²⁷. A escola reconhece que Lutero tinha uma forte teologia de criação e presença no mundo articulada em termos de doutrina das vocações²⁸, por exemplo, mas a tendência escapista herdada de Agostinho teria levado a uma visão dessa doutrina como uma mera afirmação de que a pessoa cristã precisa se ocupar enquanto espera o céu chegar. Assim, pessoas cristãs nada poderiam fazer para melhorar a vida em sociedade por causa da realidade do pecado, e por isso

²² GORRINGE, Tim J. *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, and Redemption*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

²³ Cf. SHELDRAKE, Philipp. *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014.

²⁴ Cf. JACOBSEN, Eric. *Sidewalks in the Kingdom: New Urbanism and the Christian Faith*. Grand Rapids: Brazos, 2003. Cf. JACOBSEN, Eric. *The Space Between: A Christian Engagement with the Built Environment*. Grand Rapids: Baker, 2012.

²⁵ GORRINGE, 2002, p. 9.

²⁶ GORRINGE, 2002, p. 10.

²⁷ SHELDRAKE, 2014, p. 164.

²⁸ Cf. GORRINGE, 2002, p. 13.

a ação cristã na cidade para o bem comum nem valeria a pena.²⁹ Conseqüentemente, a vida cristã toma forma com uma certa indiferença à realidade concreta no presente.

Um segundo exemplo apontado pela escola seria uma tendência evangélica norte-americana de enfatizar a conversão e o relacionamento pessoal com Jesus. Esse é o grupo que Jacobsen chama de “cristãos privados”³⁰. Segundo o autor, esse grupo “ou desconfia da cidade por causa de seu mundanismo e seu poder cultural ou falha em ver a relevância dela para além do mandato para evangelismo”³¹. O que Jacobsen está descrevendo é uma atitude altamente desconfiada do tipo de vida que a cidade proporciona em termos de diversidade cultural e opções de atividades não ligadas diretamente à fé. Conseqüentemente, adeptos dessa tradição só se engajariam publicamente quando certa atividade instrumentaliza a conversão de pessoas. Engajamento na vida da cidade simplesmente para o bem comum, a fim de atender necessidades de habitantes urbanos, por exemplo, seria visto com indiferença.³²

Esses exemplos apontam para problemas que também estão ligados ao tipo de escatologia que Westhelle rejeita em suas obras, mas aqui eles são importantes especificamente para apontar para as implicações da “relativização do presente” para a vida cristã. Quando se enfatiza tão somente a preservação da “fé salvadora” e a vida no céu, o foco se volta para a interioridade da fé, e as coisas externas, o mundo e os problemas da vida no dia a dia nas cidades, por exemplo, recebem pouca ou nenhuma atenção. Se o engajamento de pessoas cristãs em atividades para o bem comum tem o propósito único de *ganhar almas para Jesus*, então a fome ou a dor físicas das pessoas não importam tanto para a pessoa cristã. Resumindo esses pontos para o presente propósito, isso tudo quer dizer que as experiências espaciais de marginalidade e deslugarização são vistas como que tendo nada a ver com a ação cristã no mundo.

Esse ponto mostra a importância de expandir a reflexão de forma a complementar o argumento oferecido por Westhelle. Uma implicação da perda do espaço na teologia, algo não tão evidente, mas ainda presente nas obras de Westhelle, é o fato de que pessoas cristãs deixam de perceber como certos discursos na sociedade podem causar e legitimar a deslugarização do pobre. Essa inferência pode ser feita a partir da crítica mais abrangente de Westhelle, quando ele endereça a racionalidade do pensamento ocidental moderno e o conceito de progresso.³³ Na escola de teologia do lugar apresentada aqui, essa preocupação e resposta ao problema são explícitas.

²⁹ É claro que esse problema não representa todos os grupos luteranos hoje. Teólogos luteranos do *Concordia Seminary, Saint Louis*, têm trabalhado em direção ao que poderia ser chamado de uma recuperação da teologia luterana de criação, o que já foi devidamente documentado. Cf. ARAND, Charles. *Is Justification Really Enough?* *Concordia Journal*, Saint Louis, v. 39, n. 3, p. 201-207, 2013.

³⁰ JACOBSEN, 2003, p. 49.

³¹ JACOBSEN, 2003, p. 50, 55.

³² Novamente é importante observar que esse problema não representa todos os grupos evangélicos. Há estudos que mostram que gerações mais novas de evangélicos têm agido de maneira diferente do modelo escapista de vida nas cidades. Cf. WEBBER, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002.

³³ Um exemplo dessa crítica aparece em sua explicação sobre o que ele chama de “Trauma of History”, endereçando o historicismo moderno. Veja em WESTHELLE, 2010, p. 71.

Seus teólogos explicam a experiência espacial de deslugarização e marginalidade como o resultado da tentativa de modernizar as cidades. Um exemplo que explica esse ponto é o seguinte: a ideia de “progresso urbano” tem como referente um discurso ou metanarrativa que leva muitos a aceitarem a destruição do espaço – natural (criado) ou construído (cocriado) – a fim de que se alcance certas características de uma cidade ideal. No processo para realizar esse ideal, o espaço é destruído ou adaptado às adequações que o progresso exige, e muitas vezes as experiências pelas quais indivíduos e famílias inteiras passam nesse processo são totalmente desconsideradas. Isso acontece porque a destruição do meio ambiente e a deslugarização ou marginalização dos mais pobres acabariam sendo vistos como meras consequências do curso natural da história.³⁴

É preciso observar que parte do objeto de análise e crítica da teologia do ambiente construído é feita dentro de discussões sobre urbanidade, mas o que a teologia do lugar oferece não deveria ser reduzido a tais discussões. Essa teologia analisa as lentes ou pressupostos que subjazem às intervenções urbanas que levam ao problema da desurbanidade nas cidades, ao apontar para a subordinação da espacialidade à temporalidade e denunciar o problema teológico que leva à indiferença quanto à marginalidade e à deslugarização.³⁵

O problema que essa teologia de lugar revela e enfatiza é que a indiferença cristã quanto à vida e lugares cotidianos resulta de uma visão da pessoa cristã como ser humano em peregrinação rumo ao futuro no céu, cuja vida no presente nada tem a ver com presença e engajamento no mundo. Essa visão, então, leva pessoas cristãs a aceitarem de maneira não crítica os discursos que causam as experiências espaciais listadas acima vividas pelos mais pobres. É por isso que a resposta teológica dessa escola é uma afirmação da presença e ação da pessoa cristã no mundo a partir de um entendimento bíblico do que significa ser uma criatura humana (também após a conversão).

A presença da pessoa cristã no mundo a partir da teologia do lugar

Enquanto Westhelle oferece uma teologia sobre Deus com enfoque na pessoa do Filho, essa escola nos traz um entendimento teológico sobre o ser humano. Para exemplificar esse ponto, esta seção final se limita a apresentar a proposta de Gorringe.

Para oferecer um entendimento sobre quem é o ser humano, Gorringe segue o exemplo de Brueggemann ao voltar à narrativa bíblica. Mas enquanto Brueggemann começa com Gênesis 12, quando uma promessa de lugar é feita a Abraão, Gorringe começa com Gênesis 1, quando a criação do ser humano é narrada. De acordo com essa narrativa, o ser humano é criado do pó da terra, é “*Admah*” e, portanto, é um ser

³⁴ Essa explicação sumariza a teoria desenvolvida no *spatial turn* e aplicada pela teologia do lugar como lentes de análise para entender as cidades e as experiências espaciais de seus habitantes. Cf. SOJA, Edward W. Talking About Space Personally. In: WARF; ARIAS, 2009, p. 11-35. Cf. SHELDRAKE, 2014, p. 13.

³⁵ Jacobsen é o representante dessa escola que mais se engaja explicitamente com discussões de urbanidade. Cf. JACOBSEN, 2012, p. 43-54.

“enraizado no solo”³⁶, afirma Gorringer. Para o autor, esse detalhe sobre o ser humano deveria levar “à solidariedade humana,” o que implica tanto o cuidado para com a criação como também a preocupação de que ninguém tenha que viver sem um lugar.³⁷

Uma vez estabelecido esse ponto, Gorringer vai adiante e fala da atividade humana de construir. Devido à natureza corpórea da existência humana, o ser humano precisa de abrigo e, por isso, uma de suas atividades mais básicas para viver é a construção de um lugar de habitação.³⁸ Dessa forma, o autor está afirmando que a experiência espacial de deslugarização, em que pessoas são deixadas sem lugar, num certo sentido, desumaniza pessoas, pois essas são deixadas sem esse elemento básico que abriga o corpo físico que Deus nos deu. Mas o argumento não termina aqui, pois Gorringer conecta esses pontos à construção de cidades.

Ao falar sobre a construção de cidades, Gorringer fala do ser humano como um ser criado para viver em comunidade, e não apenas como um indivíduo diante de Deus. Conectando então esse ponto aos anteriores, Gorringer argumenta que cidades precisam ser construídas de maneira a respeitar o meio ambiente e a promover o crescimento da vida em comunidade.³⁹ Assim, o teólogo apresenta um entendimento teológico sobre o ser humano para mostrar que não deve haver indiferença às experiências espaciais vividas pelos mais pobres.

Desse modo, o que Gorringer defende – acompanhado dos demais representantes da teologia do ambiente construído – é que a pessoa cristã não transcende os limites de sua criaturidade. Isso quer dizer que sua esperança de um dia habitar a cidade “da qual Deus é o arquiteto e construtor” jamais deve levar à rejeição ou indiferença à vida no presente e, principalmente, às experiências espaciais que envolvem o sofrimento do próximo em necessidade.

Isso mostra que, enquanto Westhelle ajuda a recuperar a dimensão perdida na teologia ao afirmar a presença de Deus no mundo por meio do Filho, essa teologia do lugar trabalha na mesma direção afirmando a presença e ação dos filhos e filhas de Deus no presente, nos lugares cotidianos onde o Pai os colocou para servir, sem perder de vista a esperança futura.

Considerações finais

A teologia de Vitor Westhelle é profunda, complexa e, ao mesmo tempo, com implicações bem concretas. Uma das razões disso é a sua preocupação com a dimensão perdida da teologia, o espaço físico. Sua teologia é concreta porque o teólogo não só aponta o problema, mas também oferece uma solução ao somar esforços a outros estudiosos que buscam resgatar a espacialidade para a teologia.

Westhelle afirma teologicamente a importância do espaço por meio de sua cristologia, permitindo que seus leitores e suas leitoras possam falar de uma presença en-

³⁶ GORRINGE, 2002, p. 58.

³⁷ GORRINGE, 2002, p. 58.

³⁸ GORRINGE, 2002, p. 79.

³⁹ GORRINGE, 2002, p. 109.

carnacional de Deus na criação. Com essa afirmação, Westhelle situa a espacialidade de volta no terreno da teologia e enriquece a reflexão teológica sobre espacialidade.

A fim de expandir a reflexão, somando esforços a Westhelle, este artigo apresentou a trajetória e principais argumentos de uma escola de teologia do lugar, a teologia do ambiente construído. Essa teologia pode ser vista como que oferecendo um argumento complementar ao argumento de Westhelle, pois ela endereça o problema da visão escapista de vida cristã que também resulta de uma leitura de Agostinho em que o foco é a vida futura no céu apenas. Essa escola então afirma a presença e ação da pessoa cristã a partir de um entendimento sobre o ser humano como sendo enraizado e engajado na atividade de construir abrigo e construir cidades de modo a nutrir vida em comunidade.

Por fim, é possível notar que a teologia do lugar apresentada aqui potencialmente endereça muitos dos problemas de grandes cidades brasileiras. Verificar e confirmar essa hipótese necessitaria um outro artigo, talvez com o esforço de mais teólogos brasileiros, somando esforços ao que Vítor Westhelle realizou com seu trabalho de resgate da dimensão perdida na teologia.

Referências

- ARAND, Charles. Is Justification Really Enough? *Concordia Journal*, Saint Louis, v. 39, n. 3, p. 201-207, 2013.
- CARTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. Tome 1: Arts de faire (1980). Paris: Gallimard, 1990.
- FOUCAULT, Michel. "Des Espace Autre (1967)". *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, p. 47-49, Oct. 1984.
- GORRINGE, Tim J. *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, and Redemption*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- JACOBSEN, Eric. *Sidewalks in the Kingdom: New Urbanism and the Christian Faith*. Grand Rapids: Brazos, 2003.
- _____. *The Space Between: A Christian Engagement with the Built Environment*. Grand Rapids: Baker, 2012.
- LIVRO DE CONCÓRDIA. Trad. Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- SHELDRAKE, Philipp. *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014.
- SOJA, Edward W. Talking About Space Personally. In: *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 2009. p. 11-35.
- WARF, Barney; ARIAS, Santa (eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 2009.
- WEBBER, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- WESTHELLE, Vítor. *Eschatology and Space: the lost dimension in theology past and present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- _____. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene: Cascade, 2010. Introduction.
- WESTHELLE, Vítor. *The Church Event: Call, and Challenge of a Church Protestant*. Minneapolis: Fortress, 2010.
- _____. *The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 2006.

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4069>

MARTIM LUTERO EM ESTUDOS TEOLÓGICOS: RESGATANDO TRINTA ANOS DE TEOLOGIA LUTERANA (1961-1990)¹

*Martin Luther in Estudos Teológicos:
Researching thirty years of Lutheran theology (1961-1990)*

Wilhelm Wachholz²
Jonatan Alexandre Goltz³

Resumo: No contexto dos sessenta anos de Estudos Teológicos, este artigo busca resgatar estudos sobre a teologia de Lutero e teologia luterana apresentados no período de 1961 e 1990. Selecionamos e analisamos os artigos utilizando como critério principal a referência a Martin Lutero e sua teologia, na perspectiva da interpretação da Reforma enquanto evento, alusão ao reformador no contexto do seu quingentésimo aniversário de nascimento (1983) e estudos que apresentam releituras de Lutero na perspectiva do ecumenismo, da América Latina e, em particular, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB.

Palavras-chave: Estudos Teológicos. Lutero. Ecumenismo. América Latina. Luteranismo.

Abstract: In the context of sixty years of Theological Studies, this article seeks to rescue studies on Luther's theology and Lutheran theology presented in the period of 1961 and 1990. We selected and analyzed the articles, using as reference the name of Martin Luther and his theology in the perspective of the interpretation of the Reformation as an event, an allusion to the reformer in the context of his 500th birthday (1983) and studies that present Luther reinterpretations from the perspective of ecumenism, from Latin America and, in particular, from the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil – IECLB.

Keywords: Estudos Teológicos. Luther. Ecumenism. Latin America. Lutheranism.

¹ O artigo foi recebido em 24 de junho de 2020 e aprovado em 21 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdades EST. E-mail: wachholz@est.edu.br

³ Bolsista de iniciação científica do CNPq. Faculdades EST. E-mail: jonatangoltzmec@gmail.com

Introdução

A revista *Estudos Teológicos* surgiu no contexto da então denominada Escola/Faculdade de Teologia, hoje Faculdades EST. Em conexão com a fundação da então Escola de Teologia (1946), foi publicado um livro intitulado “Luther vive”⁴, considerado uma espécie de “certidão de nascimento” da escola. A revista *Estudos Teológicos*, que surgiu 15 anos mais tarde com a missão de testemunhar a pesquisa da Escola/Faculdade de Teologia/Escola Superior de Teologia/Faculdades EST, evidencia que Lutero viveu e foi reavivado na revista por meio de releituras de sua teologia em diálogo com o continente latino-americano. O objetivo deste artigo é resgatar estudos sobre a teologia de Lutero e a teologia luterana apresentados no período de 1961 e 1990 na revista *Estudos Teológicos*, no contexto de seus sessenta anos de existência. Seleccionamos e analisamos os artigos utilizando como critério principal a referência feita a Martim Lutero e sua teologia, (1) na perspectiva da interpretação da Reforma, (2) alusão ao reformador no contexto do seu quingentésimo aniversário de nascimento (1983) e (3) estudos que apresentam releituras da teologia de Lutero em diálogo com o ecumenismo, (4) a realidade da América Latina e, (5) em particular, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. A análise dos artigos sob os critérios arrolados evidencia como a teologia de Lutero é recepcionada e relida para o contexto brasileiro e, mais amplamente, latino-americano.

Lutero e a interpretação da Reforma

Um primeiro e muito significativo artigo sobre o “evento fundante” da Reforma, a saber, a publicação das 95 teses de Martim Lutero, é apresentado em *Estudos Teológicos* no ano de 1967. Trata-se do artigo de Franz Lau sobre *A afixação das teses de Lutero: Lenda ou Fato?*. Lau discute sobre a afixação das 95 teses por Lutero na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg no dia 31 de outubro de 1517. Contextualizando, o autor recorda ter presenciado,

por ocasião da 3ª Assembleia Geral da Federação Mundial Luterana [verão de 1957], como um carro alegórico era conduzido através das ruas da cidade de Minneapolis em Minnesota U.S.A. sobre [sic!] o qual estava montado um cenário representando a porta da Igreja do Castelo de Wittenberg e um professor de Escola Dominical vestido e penteado como um monge afixava nela com marteladas impetuosas uma cópia das 95 teses de Lutero contra a indulgência⁵.

Lau, então, ressalta que nenhuma das testemunhas daquela “encenação ‘tipicamente americana’” imaginária que, menos de dez anos depois, a discussão acadêmica se tornasse tão “acalorada”, questionando a historicidade da afixação das teses. O

⁴ DOHMS, Hermann Gottlieb. *Luther vive*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1946.

⁵ LAU, Franz. *A afixação das teses de Lutero: Lenda ou Fato?* Trad. M. Siegle e M. Dreher. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 7, n. 4, p. 170-185, 1967. p. 170.

autor lembra que, ainda por ocasião do jubileu em 31 de outubro de 1957, surgira um artigo, de Hans Volz, publicado no *Deutsches Pfarrerblatt*, segundo o qual as teses não teriam sido publicadas no dia 31 de outubro de 1517, mas no dia seguinte, isto é, 1º de novembro de 1517. Segundo Lau, o artigo de Volz provocou muito mais alvoroço no âmbito das comunidades evangélicas do que no meio acadêmico ou da historiografia. Segundo Volz, Lutero sempre teria relacionado a publicação das teses ao Dia de Todos os Santos. Contudo, passou-se a discutir se a noite anterior, isto é, 31 de outubro, faria ou não parte da mencionada festa. Desde o início, constata Lau, Kurt Aland e Heinrich Bornkmann se apresentaram contra a tese de Volz, opinando que, caso as teses realmente tenham sido afixadas, isso teria ocorrido em 31 de outubro. Ambos ainda eram de parecer que não valeria a pena discutir sobre o problema da data. Lau, então, apresenta o seguinte “estado da arte”, na sua concepção:

O resultado atual da discussão me parece ser o seguinte: as teses foram provavelmente [sic] afixadas e a visão tradicional dos fatos deverá estar mais ou menos correta. Também me parece certo o fato de que a afixação tenha ocorrido com maior probabilidade no dia 31 de outubro do que no dia 1.º de novembro. Controvérsias científicas, em muitos casos, não levam a um resultado absolutamente claro e exato. Anteriormente, já disse existir a possibilidade de que a controvérsia, em torno [sic] da afixação das teses, se resolva de uma hora para outra. Somente seria necessário que aparecesse uma impressão original das teses e que esta fosse [sic] comprovada. Os arquivos existentes também ainda não estão esgotados, no que diz respeito ao material da história eclesial territorial [o autor pensa na situação da Alemanha]. Por que não seria possível achar uma prova bem clara, a favor ou contra a afixação das teses? É provável que ainda haja surpresas como também decepções em torno [sic] deste [sic] assunto. Por ora resta-nos esperar o decorrer do ano de 1967. Todo aquele [sic] que já tem feito alguma descoberta, com certeza, haverá de trazê-la à tona durante o ano jubilar⁶.

Percebe-se que Lau discute a historicidade da afixação das teses e não a existência das mesmas. Mais de vinte anos depois, em 1988, é publicado um outro artigo, que classificamos como sendo de interpretação da Reforma. Trata-se do artigo de Joachim Fischer, intitulado *Marcas Teológicas da Reforma Protestante*. No artigo, o autor apresenta as características teológicas emergentes da Reforma, em particular de Martim Lutero, relacionando-as com a doutrina da justificação somente pela fé, liberdade, fé, desprendimento, renovação, hermenêutica bíblica, encarnação e espiritualidade. Fischer conclui que o movimento da Reforma deu um “novo testemunho da mensagem bíblica a respeito da justiça gratuita e libertadora de Deus”, “apontou para a prioridade da palavra de Deus na vida”, conclamou as pessoas à fé, que deve ser concebida como “confiança absoluta” em Deus, concebeu “a graça como relação pessoal de Deus com o ser humano”, fundamentou a esperança na e para a vida a partir do e tão “somente [no] perdão de Deus”, chamou a igreja cristã para “permanente renovação pela palavra de Deus”, compreendeu a unidade da Igreja na “diversidade

⁶ LAU, 1967, p. 184-185. Acentuação original preservada.

de teologias e costumes” e, finalmente, que somente na oração e meditação é possível compreender “o verdadeiro Deus em profundidade”⁷.

No ano seguinte, em comemoração aos 500 anos do nascimento de Tomás Müntzer (1989), Joachim Fischer apresenta um estudo sobre *Lutero e Müntzer*, o qual, igualmente, classificamos como de interpretação da Reforma. Fischer apresenta Müntzer como engajado na causa da população oprimida na Guerra dos Camponeses, ocorrida nos anos de 1524 e 1525. Müntzer compreendeu que a Reforma deveria se concretizar por meio de uma revolução, o que o levou a lutar ao lado dos camponeses. Ele acabou morto, no contexto da derrota imposta aos camponeses. Isso leva Fischer a questionar: “Se a revolução camponesa tivesse logrado êxito, o caráter marginal com que foi tratado Müntzer dentro do luteranismo teria sido o mesmo?”. Fischer busca responder à pergunta, constatando que as interpretações no passado distorciam a figura de Müntzer, como a do próprio Lutero. Entre os teólogos, o tema Lutero e Müntzer era concebido a partir da ótica do verdadeiro e falso profeta. Marxistas concebiam Müntzer como líder revolucionário engajado na libertação das massas exploradas e Lutero como traidor de “todos os elementos democrático-revolucionários”. Segundo Fischer, a pesquisa “recente” concebe Lutero e Müntzer como personagens históricos complementares. Ambos buscaram responder aos problemas do século XVI, perpassados por dilemas. Por essa razão, conclui o autor, faz-se necessário considerar o contexto dos problemas e dos personagens do século da Reforma para uma interpretação adequada de ambos os reformadores.⁸

Lutero e as comemorações de seu quingentésimo aniversário de nascimento

Em 1983, ano de comemorações do quingentésimo aniversário de Martim Lutero, *Estudos Teológicos* publicou vários artigos sobre a atualidade da teologia luterana. Karl Gottschald apresenta um artigo sobre *O 500º Aniversário de Lutero*. Segundo Gottschald, o quingentésimo aniversário de Lutero evidenciou como tais festividades estão condicionadas pela “constelação histórica de cada época e das convicções ou dos interesses dos seus intérpretes ou avaliadores”⁹. Resgatando as festividades em torno do quadringentésimo aniversário de Lutero (1883), o autor destaca que, à época, as igrejas evangélico-luteranas ainda estavam fortemente impactadas pela promulgação do dogma da infalibilidade papal (1870) e pela publicação de um livro católico-romano¹⁰ com pesadas ofensas contra Martim Lutero (1881). Nesse contexto, o espírito das comemorações do aniversário de Lutero teve caráter confessional e

⁷ FISCHER, Joachim. Marcas Teológicas da Reforma Protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 2, p. 121-135, 1988. p. 134-135.

⁸ FISCHER, Joachim. Lutero e Müntzer. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 7-15, 1989. p. 14-15.

⁹ GOTTSCHALD, Karl. O 500º Aniversário de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 1, p. 5-10, 1983. p. 5.

¹⁰ Trata-se do livro de Johannes Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* (“História do Povo Alemão desde o Fim da Idade Média”) (1881).

antirromano. Para Gottschald, a figura de Lutero, por ser “um gênio dotado de extraordinários e múltiplos talentos”, fomentou as mais diversas recepções e interpretações, sejam de veneração, idealização, crítica ou condenação. O reformador foi concebido como excelente teólogo, pastor e pregador, corajoso e defensor da causa evangélica na esfera pública, revolucionário, humanista, tradutor da Bíblia, criador do hino evangélico, poeta, precursor do racionalismo, herói nacional, libertador dos preconceitos medievais e clericais, símbolo do progresso, divisor da cristandade, inimigo dos judeus, capacho dos príncipes etc. Finalizando seu artigo, o autor destaca os eventos que estariam sendo preparados nas “duas Alemanhas”, nos Estados Unidos da América e também no Brasil sob o tema geral “Temer e amar a Deus e confiar nEle sobre todas as cousas”. Entre os eventos, o autor destaca alguns de caráter ecumênico, na Alemanha, envolvendo teólogos católico-romanos, luteranos, reformados, menonitas, anglicanos, metodistas e ortodoxos. Esses eventos, comparados às festividades do quadringentésimo aniversário do reformador, evidenciam, segundo o autor, que “o tempo realmente parece estar maduro para que todos juntos, sem preconceitos, nos esforcemos para conseguir uma interpretação comum dos aspectos essenciais da teologia de Lutero, correspondendo assim à sua intenção original e, sobretudo, à vontade de Deus”¹¹.

No mesmo número de *Estudos Teológicos* de 1983, Silvio Meincke, em artigo intitulado *Justificação por Graça e Fé: Um novo espaço para a vida*, analisa a doutrina da justificação de Lutero, afirmando que ela não é uma das doutrinas da dogmática, mas é central para a promoção da vida, afrontando realidades que ameaçam e estrangulam a vida. A justificação por graça mediante a fé mantém sua atualidade como articuladora da vida. Pela justificação por graça mediante a fé, o ser humano é liberto para colocar recursos e meios a serviço da promoção da vida, conclui Meincke.¹²

Também Lindolfo Weingärtner apresenta um artigo nesse número de *Estudos Teológicos*, intitulado *Identidade Luterana*. Para Weingärtner, a teologia luterana, diferentemente dos movimentos de “cura divina” e religiosos entusiastas “que acobertam a podridão do velho homem”, se apresenta com “sobriedade” e “lucidez”. Essa sobriedade, para o autor, não somente é identidade a ser testemunhada no âmbito espiritual, mas também no âmbito político, “profano”. Concluindo seu artigo, o autor afirma:

O que vale no campo religioso valerá também no campo profano. O cristão Luterano enfrentará com sobriedade e com a lucidez que é fruto do próprio evangelho – tanto uma ideologia “de direita” que faz o homem agarrar-se a posses materiais e a posições de poder, como uma ideologia “de esquerda”, que pretende criar um paraíso na terra, sonhando com um mundo justo, sem apontar a podridão básica do homem e da sociedade, e sem falar de juízo e salvação transcendentais, “baralhando” as coisas do reino de Deus com as do mundo. Rejeitará qualquer tipo de polarização entre cristãos “piedosos” e cristãos “socialmente engajados”, pois não ignora que os frutos da vivência

¹¹ GOTTSCHALD, 1983, p. 10.

¹² MEINCKE, Silvio. Justificação por Graça e Fé: Um novo espaço para a vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 3, p. 205-230, 1983. p. 229-230. Sobre a doutrina da justificação em Lutero, veja também artigo de BRAKEMEIER, Gottfried. A Justificação por Graça e Fé em Paulo e sua relevância hoje. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 16, n. 1, p. 3-17, 1976.

cristã não devem ser cortados de suas raízes e que a ação social responsável faz parte da nova obediência do cristão¹³.

Lutero e ecumenismo

A teologia de Lutero, em particular, sua eclesiologia, precisa ser interpretada em perspectiva ecumênica. Em 1966, Joachim Fischer analisa *O Conceito “Igreja” de Lutero segundo seus Escritos “Dos Concílios e da Igreja” e “Contra Hans Wurst”*. Segundo Fischer, a eclesiologia a partir de Lutero necessita responder à seguinte pergunta do reformador: “O que, quem, e onde a igreja esteja”¹⁴. Essa pergunta indica o caráter da igreja, seus membros e o lugar da igreja. As três dimensões, por sua vez, estão implicadas mutuamente: ao se falar do caráter da igreja, também se precisa falar de seus membros e seu lugar. E assim por diante. Para Lutero, em primeiro lugar, a palavra “igreja” não expressa o sentido pleno. As palavras grega “ekklesia” e alemã “Kirche” expressam “um povo reunido”, mas não que essa igreja é “um povo especialmente indicado”, que se distingue dos outros “povos”. Segundo Lutero, outros conceitos expressam melhor “o que é a igreja”, a saber, “a santa cristandade”, “toda a cristandade”, “um povo santo e cristão”, “povo de Deus”, a “ordem geral de Cristo”, “a multidão de cristãos crentes” ou ainda “a comunidade e número ou reunião de todos os cristãos em todo o mundo, a única noiva de Cristo e seu corpo espiritual, do qual Êle [sic] é a única cabeça”. Somente esses conceitos correspondem “à confissão da fé à igreja santa, católica e cristã”. Para Lutero, possivelmente contra o sentido original, a fórmula latina do Credo Apostólico “sanctorum communio” deve ser traduzida como “comunhão” ou “comunidade dos santos”. O caráter da igreja, portanto, é de comunhão de pessoas, pois implica caráter pessoal da igreja. Em segundo lugar, para Lutero a pergunta da eclesiologia precisa encontrar resposta sobre onde está a igreja, o povo santo e cristão de Deus. A resposta precisa indicar o seu lugar no mundo e na história, testemunhando a santidade recebida pelo Espírito Santo. “Somente uma coisa faz a igreja santa: a palavra externa e oral de Deus, pela qual o Espírito Santo faz a sua obra”¹⁵.

Em artigo de 1963, Tappenbeck anunciava, no artigo intitulado *A Sagrada Escritura e a Igreja sob o ponto de vista protestante*, seu retorno à Alemanha, encerrando sua atividade docente na Faculdade de Teologia de São Leopoldo. Engajado na causa do ecumenismo, ele afirma que levaria para sua terra natal as lembranças e experiências dos diálogos que vivenciou entre a Faculdade de Teologia e o Seminá-

¹³ WEINGÄRTNER, Lindolfo. Identidade Luterana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 3, p. 265-273, 1983. p. 273.

¹⁴ LUTERO, Martim apud FISCHER, Joachim. O Conceito “Igreja” de Lutero segundo seus Escritos “Dos Concílios e da Igreja” e “Contra Hans Wurst”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 6, n. 4, p. 161-175, 1966. p. 161.

¹⁵ FISCHER, 1966, p. 175.

rio Maior de Viamão, que ocorria desde 1957.¹⁶ Oferecendo seu estudo sob o título supracitado, Tappenbeck resgata a afirmação de Lutero diante da Dieta de Worms, no ano de 1521,¹⁷ e, relacionando-a com o princípio do “sola scriptura”, questiona, com palavras de Otto Dibelius, se “hoje em dia não mais vale[ria] a pena manter disputas com católicos ou anglicanos quanto à relação entre Escritura e Tradição”¹⁸. Tappenbeck, em princípio, concorda com Dibelius, mas faz a ressalva de que o diálogo vale a pena. E o diálogo deve se dar, conforme o propõe Albert Lang, em torno da seguinte questão comum a luteranos e católicos: “É a Bíblia e pode ela ser ainda hoje um livro com o qual se vive?”.

Em *Lutero na Opinião da Igreja Católica Apostólica Romana* (1961), Harding Meyer, citando [John A.] O’Brien, resgata a teologia do reformador de Wittenberg como uma “ponte ligando as nossas divergências”, uma “fôrça [sic] que leva a uma união de mentes na fé”¹⁹. Meyer parte da constatação de que a historiografia, em especial a respeito de determinados eventos, precisa ser reexaminada, pois, no decorrer dos séculos, foram fixadas “verdades” que, repetidas vezes, se tornaram preconceitos e obstaculizaram o ecumenismo. Por isso Meyer resgata autores católico-romanos que, embora reconheçam divergências teológico-confessionais até como legítimas, percebem possibilidades de pontes, a partir da teologia de Lutero, para o ecumenismo. Destaque Meyer dá ao pensamento de Carlos Adam, citando-o:

Encontramos, ao meu ver, a formulação mais memorável numa obra do teólogo católico Carlos ADAM. Diz êle [sic]: “Partindo de Lutero, temos que lançar a ponte sobre [sic] o abismo entre as confissões. Podemos até ousar o paradoxo: unicamente o regresso resolutivo de nossos irmãos separados para Lutero possibilitará um regresso para a Igreja mãe [sic]”.

Bem, sabemos todos que apenas uma aproximação no juízo sôbre [sic] a pessoa de Lutero ainda não anula as diferenças teológicas entre as confissões. As divergências doutrinárias ainda permanecem²⁰.

O contexto da escrita do artigo de Meyer, ressalte-se, é o do pré-Concílio Vaticano II, quando já se percebe uma abertura da Igreja Católica Romana ao ecumenismo. Essa abertura é constatada por Meyer, afirmando que se vive “[...] uma nova época, na qual é possível manter um diálogo num espírito pacífico e objetivo, não alte-

¹⁶ TAPPENBECK, Heinrich. A Sagrada Escritura e a Igreja sob o ponto de vista protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 119-128, 1963. p. 119.

¹⁷ “A menos que seja vencido por testemunho das Escrituras ou por razão evidente – pois não creio somente no Papa nem nos concílios, pois é um fato que eles já têm errado e várias vezes contradito a si mesmos – não posso nem quero revogar nada, vencido pelas palavras da Escritura que citei e tendo minha consciência captada nas palavras de Deus; porque agir contra a consciência não é nem destituído de perigos nem sincero. Aqui estou; de outra maneira não posso. Que Deus me ajude. Amém.” Apud TAPPENBECK, 1963, p. 119. Acentuação conforme no original.

¹⁸ DIBELIUS, Otto apud TAPPENBECK, 1963, p. 127.

¹⁹ MEYER, Harding. Lutero na Opinião da Igreja Católica Apostólica Romana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 1, n. 1, p. 13-26, 1961. [Número Especial]. p. 27.

²⁰ MEYER, 1961, p. 27.

rado pelo ódio e pelo fanatismo”²¹. Segundo Meyer, Lutero estaria se tornando, nesse contexto, fator de união, o que merece reconhecimento por parte do protestantismo.

Também Ricardo Pietrantonio, em *A Liberdade Cristã e os Processos Históricos de Libertação* (1990), estuda o diálogo ecumênico no contexto latino-americano. Segundo o autor, em diversas partes do Terceiro Mundo têm ocorrido lutas por transformações radicais do sistema sócio-político-econômico. Essas lutas trazem perguntas sobre o envolvimento da pessoa e da igreja cristãs nos processos históricos de libertação. Nesse contexto, o autor resgata o conceito de liberdade cristã de Lutero, ressaltando a necessidade de concebê-lo para além da dimensão individualista.²² Em sua conclusão, Pietrantonio questiona a razão pela qual, nos últimos séculos, a doutrina protestante da justificação pela fé acarretou em nível de vida melhor para os povos impactados pela Reforma, enquanto povos ensinados que Deus julgará por méritos não obtiveram êxito em aumentar o nível de vida de sua população. A isso o autor ensaia uma resposta, segundo a qual os primeiros teriam atuado muito mais para “dentro” do que para “fora” em termos de solidariedade. Faz-se necessário, segundo o autor, incorporar às dimensões econômica, social e política o critério da solidariedade, como Lutero a concebeu na segunda parte de seu escrito *Da Liberdade Cristã*, a saber, como critério derivado da gratuidade da salvação. Nesse caso, seria concebida uma “espiritualidade da sociedade” (não reduzida ao indivíduo), tornando-se mensagem evangélica ecumênica e abrangente para o mundo como um todo. Sem essa concepção ecumênica, conclui Pietrantonio, o mundo não tem nenhuma chance e a existência humana fica fadada ao destino trágico. Enquanto verdadeiramente ecumênica, a liberdade cristã é, portanto, a alternativa possível para a existência humana.²³

Lutero e a América Latina

Em diversos momentos, autores de *Estudos Teológicos* recorrem a Lutero, buscando reler sua teologia ou resgatar sua atualidade. Hermann Brandt, em *As tensões como uma oportunidade: a importância dos conflitos na teologia e na Igreja* (1971)²⁴, constata que a igreja cristã sempre viveu em realidades tensionadas e conflitivas. A imagem de uma igreja isenta de controvérsias internas seria uma construção posterior idealizada. As confissões de fé têm seu lugar de nascimento nas realidades conflitivas. Para Brandt, as tensões não caracterizam somente as relações entre “diferentes blocos confessionais”, mas também desafiam “a unidade e a harmonia dentro das próprias Igrejas individuais”. A história registra excomunhão como resultado de realidades conflitivas, mas também não menos tensionada podem ser realidades internas de igrejas individuais.

²¹ MEYER, 1961, p. 27.

²² PIETRANTONIO, Ricardo. *A Liberdade Cristã e os Processos Históricos de Libertação*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 41-63, 1990. [Número Especial]. p. 41.

²³ PIETRANTONIO, 1990, p. 58-59.

²⁴ O artigo é resultado da “Preleção inaugural proferida na Faculdade de Teologia a 10 de novembro de 1971”.

Dentro das Igrejas evangélicas, por exemplo, há grupos progressistas que se sentem mais próximos aos grupos progressistas católicos do que aos elementos conservadores de suas próprias fileiras. As tensões existem em todo e qualquer lugar. Elas são uma realidade concreta dada. O conflito não só é um fato internacional, mas também um fato ecumênico.²⁵

Para Brandt, os conflitos e as tensões evidenciam a própria incapacidade humana de solucioná-los. Não por último, conflitos e tensões evidenciam a separação entre ser humano e Deus, resultado do pecado. Diante disso, Jesus Cristo é a revelação do projeto original de unidade entre Deus e ser humano. O reconhecimento e a confissão de fé dessa revelação permitem ter paz em meio às realidades conflitivas e tensionadas. Jesus Cristo é a “exceção” que nos permite experimentar a própria “graça como sendo exceção”²⁶. Considerando essa paradoxalidade de conflito e paz, Brandt evoca Lutero, segundo o qual:

A vida cristã não consiste em ser, mas em tomar-se, não na vitória, mas na luta, não na justiça, mas na justificação. Nós ainda não o somos, mas nós o seremos. Ainda não está feito e consumado, mas está a caminho. Não é o fim, mas é o meio. Nem tudo já reluz e brilha, mas tudo está melhorando²⁷.

Um outro artigo que classificamos como releitura da teologia de Lutero para a América Latina é de autoria de Martin N. Dreher, intitulado *A Igreja no Brasil diante do Problema Social do Pequeno Agricultor e do Operário: Uma Perspectiva Histórica*. Nesse artigo, Dreher analisa a relação entre trabalho e descanso. O fato de trabalho implicar “canseira, preocupações e decepções” tem a ver, por um lado, com a realidade de pecado humano – “no suor do teu rosto” (Gn 3.19). Mas, por outro lado, o trabalho também está sob a benção de Deus – “Podes comer do trabalho de tuas mãos; és feliz. Tudo te irá bem” (Sl 128.2). Contudo, Dreher também ressalta que, assim como o trabalho encontra fundamento no mandamento e na vontade de Deus, encontra também aí sua delimitação pelo descanso (*Sabbath*). O autor, então, resgata uma carta a Filipe Melancthon, datada de 12 de maio de 1530, onde Lutero escreve que “também se serve a Deus com descanso; e, com nada mais do que descanso”²⁸. Colocando-se o descanso acima do trabalho, segundo Dreher, o ser humano deixa Deus ser Deus, pois, no descanso, o ser humano evidencia sua confiança posta em Deus, na certeza de que ele continua agindo enquanto a pessoa descansa. “Com esta valorização do descanso chegamos a uma demitização do trabalho com o qual se pensa tudo conseguir e com o qual se luta, desesperadamente, para algo conseguir.”²⁹ A

²⁵ BRANDT, Hermann. As tensões como uma oportunidade: A importância dos conflitos na teologia e na Igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 1, p. 10-26, 1971. p. 10-11.

²⁶ BRANDT, 1971, p. 26.

²⁷ Apud BRANDT, 1971, p. 26.

²⁸ Apud DREHER, Martin N. A Igreja no Brasil diante do Problema Social do Pequeno Agricultor e do Operário: Uma Perspectiva Histórica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 21, n. 2, p. 119-135, 1981. p. 135.

²⁹ DREHER, 1981, p. 135.

pregação do descanso, contudo, não visa àquelas pessoas em situações de vulnerabilidade, em particular, ao pequeno agricultor e ao operário, mas àqueles que exploram com baixos salários e provocam a expulsão da terra. Por isso

Ele é o Deus do descanso, do lazer; ele quer que meu lazer seja também o lazer do próximo. Para este lazer é necessário que eu deixe que chegue ao próximo a terra que Ele deu a todos nós e que os bens desta terra possam por todos nós ser trabalhados para seu louvor³⁰.

Em 1978, Vítor Westhelle, em *Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano: panfleto para debate*, aborda o desafio das “igrejas de transplante”, em particular a IECLB, em afirmar sua identidade em regiões onde não se encontra grande concentração de descendentes de imigrantes europeus. Analisando a teologia dos dois regimentos (espiritual e secular) de Lutero, Westhelle afirma:

A manutenção da distinção metodológica de competências, para Lutero, foi tão importante como a situação criativa de encontro de ambas as dimensões. Nesse contexto, a igreja define a sua função mediadora com especificidade, embora não fosse a única instância mediadora (há ainda o indivíduo e a escatologia). Não sendo idêntica ao regimento espiritual, a igreja é a representação ou a dimensão de serviço desse regimento. Por isso, ela não constitui poder ou autoridade, segundo Lutero³¹.

Considerando a igreja na perspectiva de “serviço”, “por onde flui a essência espiritual”, Westhelle afirma que “a encarnação da Palavra no povo define a configuração da igreja. Isto é o que chamamos pastoral popular”³². Como “serviço”, a igreja se concretiza em forma institucional. A confusão dos regimentos, por sua vez, resulta em a forma passe a se sobrepor, isto é, que a forma passe a ideologizar a substância, ao contrário da verdadeira igreja de Cristo que formata forma a partir da essência.³³ Westhelle constata que, no caso do “etno-luteranismo”, “[...] até hoje não conseguiu impor um caráter de catolicidade, mas permanece com o um arquipélago de ilhas isoladas: as comunidades”³⁴. Desta forma, “[...] o luteranismo conseguiu um transplante com fortes sintomas de rejeição e evitou a encarnação, resultando numa confusão de regimentos”³⁵. Westhelle, então, defende que “a pastoral precisa ser retomada na igreja como a dimensão de serviço-culto do regimento espiritual”³⁶.

Também ensaiando releitura de Lutero, Marlon R. Fluck analisa a *Hermenêutica em Lutero. Um estudo fundamentado em “À nobreza cristã de nação alemã, acerca*

³⁰ DREHER, 1981, p. 135.

³¹ WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o Etno-luteranismo Latino-americano: panfleto para debate. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 77-94, 1978. p. 89.

³² WESTHELLE, 1978, p. 93.

³³ WESTHELLE, 1978, p. 90-91.

³⁴ WESTHELLE, 1978, p. 91.

³⁵ WESTHELLE, 1978, p. 92.

³⁶ WESTHELLE, 1978, p. 93.

do *melhoramento do estado cristão*” (1986). O autor parte do pressuposto hermenêutico de “que todo escrito ou visão hermenêutica estão vinculados à experiência de vida do autor dos mesmos”³⁷. Após contextualizar e analisar o escrito de Lutero, o autor oferece três teses para uma hermenêutica latino-americana a partir da pergunta: “O que um homem do século XVI pode ainda contribuir para nosso fazer teologia no século XX?”³⁸. Na primeira tese, o autor defende que não se deve simplesmente repetir Lutero, pois sua cultura, formação teológica e social o prendem ao século XVI. Por serem os problemas de Lutero diferentes dos “nossos”, “isto nos liberta para a busca por novos caminhos”. Isso não significa – segunda tese – que se pode abrir mão do ponto de referência. A Sagrada Escritura é essa referência, que, em perspectiva luterana, nos permite multiplicar “sinais de esperança do Reino, historicamente situados”. Finalmente – terceira tese –, uma hermenêutica que se pretende denominar contextualizada pressupõe integridade intelectual que cumpra a responsabilidade de proclamar as verdades cristãs no tempo e na situação, em particular, do povo brasileiro. Concluindo, o autor afirma:

Ele [Lutero] nos incentiva a empreendermos tentativas que visem a uma tradução mais fiel do evangelho do reino de Deus para dentro de nossa cultura. A convicção de Lutero de que é graças à ação do Espírito Santo que o evangelho se contextualiza persistente como convicção fundamental, visto que contextualizar não é apenas estar de ouvidos atentos para ouvir o que a cultura do povo ricamente nos ensina, mas também é ouvir Deus, que quer que a vida do povo se conforme à sua vontade. Contextualização testemunha, portanto, do Deus que está em missão entre o seu povo; é encarnação. Hermenêutica que não leva, portanto, a igreja ao engajamento missionário não pode ser chamada de contextual. Neste ponto, Lutero novamente nos desafia, pois não poderia ser descrito como hermeneuta da escrivadinha. Ele é, isto sim, hermeneuta do caminho. Todos nós somos chamados a redescobri-lo hoje!³⁹.

Vítor Westhelle, em *Desencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação* (1986), constata existirem conflitos de duas ordens em relação à última. De um lado, existiria uma certa “fascinação emotiva” por ela, de outro, seria percebida “[...] como a fonte de expiação sacrificial para uma consciência teológica sobrecarregada o de culpa e perda nas ambivalências políticas e culturais da fase tardia do capitalismo”. A teologia luterana, em particular, perceberia a teologia da libertação como não levando suficientemente a sério a realidade do pecado humano, reduzindo-o às expressões socioeconômicas.⁴⁰ Para Westhelle, embora possam parecer mutuamente excludentes, ambas as teologias não seriam completamente incompatíveis. Nessa

³⁷ FLUCK, Marlon R. Hermenêutica em Lutero. Um estudo fundamentado em “À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 2, p. 145-168, 1986. p. 145.

³⁸ FLUCK, 1986, p. 167.

³⁹ FLUCK, 1986, p. 168.

⁴⁰ WESTHELLE, Vítor. *Desencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 1, p. 37-58, 1986. p. 37.

perspectiva, a concepção de Lutero sobre o uso público da razão como práxis comunicativa e emancipatória permite a reconstrução da dimensão sociopolítica, de forma que “[...] ao incluir na conversação o marginalizado, cria o fôro [sic] no qual se faz possível ouvir a palavra de novidade que surge como a voz estranha da vítima das próprias convenções legais e morais”⁴¹. Concluindo, o autor afirma que isso

não faz de Lutero um teólogo da libertação. O que faz é abrir a possibilidade de um diálogo que viabilize a reconstrução teológica que cada época exige, a mesma reconstrução que Lutero buscou no seu contexto, desafiado por problemas característicos de sua época⁴².

Ainda em 1986, Gottfried Brakemeier dialoga com pontos levantados por Westhelle no artigo supracitado. Segundo Brakemeier, ambas as teologias (luterana e da libertação) carecem de revisão. Segundo ele, ambas as teologias giram em torno de um tema comum: a doutrina da justificação.⁴³ E sua conclusão, o autor salienta que

se a teologia luterana, em muitos dos seus representantes, subestimou a função e a importância da lei civil, a teologia está no perigo de super-estimá-la [sic]. Pois, o que se pode de fato alcançar mediante leis, estruturas e sistemas? Muito, sem dúvida alguma – mas não a novidade escatológica. Esta provém unicamente da Palavra do Evangelho. Por isto mesmo julgo também que “a origem possível do falar de Deus” não é a “integração na práxis comunicativa daquele que foi calado”, mas sim a ação de Deus em Cristo, da qual o Evangelho dá notícia. No início de nosso falar de Deus está a práxis do ouvir da mensagem do Cristo⁴⁴.

Martin N. Dreher apresenta, em 1988, um ensaio de releitura da teologia luterana em *A theologia crucis de Lutero e o tema da Teologia da Libertação*.⁴⁵ Para o autor, as duas teologias têm identidades comuns, por serem essencialmente práticas e, para serem compreendidas e assimiladas, exigem o imperativo da “com-paixão” com as pessoas sofredoras. Ambas, *theologia crucis* e teologia da libertação, vivem o lugar da morte, assemelhando-se à cruz. Elas apontam para o discipulado sob a cruz, vivenciando a experiência do abandono, da fraqueza, do desespero, mas orientado pela esperança do evento pascal. *Pessah*, do hebraico, aponta para “saída”, saída da morte para a vida. E esse movimento em direção à vida revela a própria vontade de Deus. Como vida, o sofrimento também não é concebido como ascese, mas como caminho que é vida na opressão (*humilitas*), na tentação e em oração constante. Para o autor, no diálogo com a teologia da libertação, a teologia luterana precisa redescobrir suas

⁴¹ WESTHELLE, 1986, p. 57.

⁴² WESTHELLE, 1986, p. 58.

⁴³ BRAKEMEIER, Gottfried. Desencanto entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação? (carta de leitor). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 3, p. 309-313, 1986. p. 310.

⁴⁴ BRAKEMEIER, 1986, p. 312. Sobre a teologia da libertação veja ainda artigo de ALTMANN, Walter. Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 19, n. 1, p. 27-35, 1979.

⁴⁵ DREHER, Martin N. *A theologia crucis* de Lutero e o tema da Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 2, p. 137-152, 1988. p. 138-139.

próprias raízes, “[...] a partir da justificação por graça e fé, que possibilita a superação de egoísmo e de falta de amor”⁴⁶.

Em 1989, em novo artigo, Dreher analisa *A Autoridade Secular: a visão de Lutero*, buscando uma “releitura de Lutero no Brasil”. O autor ressalta que é necessário interpretar o pensamento de Lutero sobre o tema da autoridade de forma distinta após a Dieta de Worms (1521), após a Dieta de Espira (1529) e após a convocação do Concílio pelo papa Paulo III (1536). Igualmente é preciso atentar à recepção de Lutero sobre o tema, razão pela qual o autor apresenta interpretações de Lutero oferecidas por Eivind Beggrav, bispo da Igreja da Noruega durante a ocupação do seu país pelo regime nazista alemão (1940-1945) e à luz da história do Brasil. Dreher conclui que, na Alemanha nazista, acabou-se por fundar um sistema de Estado que controlou luteranos. Esqueceu-se, naquele contexto, do pensamento de Lutero sobre os limites da autoridade. A igreja, os púlpitos, as escolas e cátedras de teologia foram utilizados para produzir súditos fiéis e subalternos. Muitos desses súditos vieram ao Brasil como imigrantes, segundo Dreher, e reproduziram aqui esses pensamentos, a despeito das condições políticas que não lhes era favorável como religião minoritária e, até 1889/1891, somente tolerados no Império do Brasil.⁴⁷

Em 1990, Albérico Baeske apresenta uma *Releitura de Lutero em Contextos de Terceiro Mundo: Reflexões de um pastor que trabalha no centro geodésico da América do Sul sobre o aproveitamento da teologia de Martim Lutero para a militância cristã no Terceiro Mundo*. O autor escreve impactado pela miséria que destrói a solidariedade entre oprimidos e desfaz movimentos populares. A partir desse contexto, Baeske pergunta: “O que Martim Lutero, teólogo alemão na passagem da Idade Média para a Moderna, tem a ver com o Terceiro Mundo?”⁴⁸. O autor lembra que Lutero insistia que uma pessoa cristã deve utilizar poucas palavras e empreender muitas ações, pois ações visam ao bem comum, em especial, ao pão e ao trabalho. Para o reformador, a pessoa cristã deve colocar “corpo, bens e honra” a serviço do próximo. Somente uma pessoa liberta pela fé assume responsabilidade e compromisso com o próximo. Disso, conclui Baeske, a teologia de Lutero tem sua atualidade para o Terceiro Mundo, ao afirmar que a fé produz liberdade cristã, e liberdade para servir. Liberto para servir, a pessoa cristã “[...] vai à luta, aliás, participa na luta por pão e saúde, por teto e terra, por escola, vida partilhada e estruturação popular, transparente e mutável da sociedade”⁴⁹.

⁴⁶ DREHER, 1988, p. 152.

⁴⁷ DREHER, Martin N. *A Autoridade Secular: a visão de Lutero*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 69-86, 1989. p. 85-86.

⁴⁸ BAESKE, Albérico. *Releitura de Lutero em Contextos de Terceiro Mundo: Reflexões de um pastor que trabalha no centro geodésico da América do Sul sobre o aproveitamento da teologia de Martim Lutero para a militância cristã no Terceiro Mundo*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 15-35, 1990. [Número Especial]. p. 15.

⁴⁹ BAESKE, 1990, p. 30.

Lutero e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB

Em *Estudos Teológicos*, também encontramos artigos que dialogam mais diretamente com a realidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. Um desses artigos, de autoria de Walter Altmann, em *Identidade na Comunhão de jornada: reflexões sobre a identidade da IECLB* (1974), analisa a IECLB no contexto do movimento ecumênico mundial. Em sua conclusão, o autor destaca o perigo do aniquilamento na multiplicidade, mas também o imperativo da legitimidade da pluralidade, considerando que a igreja se fez em realidade de diversidade, conforme relatos da vida do próprio Jesus Cristo.⁵⁰

Também Wilhelm Hüffmeier, *Batismo – Meio de salvação ou selo da justificação? Observações sobre a compreensão sacramental e não-sacramental do Batismo na perspectiva do Novo Testamento* (1973), analisa a dimensão da unidade, a partir do tema do batismo. O autor contata que existem “problemas” em torno do batismo no âmbito da IECLB. Hüffmeier constata que, à época, o Concílio do Distrito Eclesiástico Norte do Espírito Santo havia decidido promover uma “conscientização em massa do que é Batismo”. Constatava-se que havia muitas superstições e práticas mágicas em torno do batismo. Segundo Hüffmeier, a crise em torno do batismo é tão antiga quanto o cristianismo. Não se pode conceber que o batismo tivesse sido realizado de forma uniforme ao longo da história da igreja cristã. Inclusive concepções mágicas do batismo podem ser verificadas ao longo da história do cristianismo; “[...] magia é tão antiga quanto a religião”. Evidência disso é o batismo em favor de pessoas falecidas, aludidas pelo apóstolo Paulo em 1 Coríntios 15.29, evidenciando claros elementos mágicos. Cria-se que o batismo em favor de pessoas mortas, realizado de forma viária, proporcionasse participação na ressurreição futura. Para Hüffmeier, “quando Cristo exerce o senhorio, toda magia chega tarde”⁵¹. A partir disso, o autor conclui que é necessário ensinar que Cristo, e não a igreja, é o único sacramento e meio de salvação, sendo a igreja somente “receptora agradecida da salvação”. Essa recepção se dá somente pela fé e é testemunhada como serviço a Cristo no mundo a partir da prática do amor. Esse é, segundo Hüffmeier, o cerne do batismo e assim deveria ser compreendido também na atualidade. De forma nenhuma deveria ocorrer em alguma comunidade da IECLB o que ocorreu no final do século XVI, conforme compartilha o autor ao final de seu artigo:

Em 1586, quando Cristiano I se tornou príncipe-eleitor na Saxônia luterana, ele aboliu, influenciado pelo seu esclarecido chanceler calvinista, Nicolau Krell, o exorcismo na celebração do Batismo. Os luteranos tinham o costume, como era corrente na Idade

⁵⁰ ALTMANN, Walter. Identidade na Comunhão de jornada: reflexões sobre a identidade da IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 14, n. 2, p. 3-17, 1974. p. 3, 16.

⁵¹ HÜFFMEIER, Wilhelm. Batismo – Meio de salvação ou selo da justificação? Observações sobre a compreensão sacramental e não-sacramental do Batismo na perspectiva do Novo Testamento. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 13, n. 2, p. 61-79, 1973. p. 62.

Média, de “expulsar o demônio” durante o Batismo, a fim de que fosse anulada na criança a maldição do pecado original. Em muitas comunidades esse costume era mais importante que a doutrina correta de que acabara a maldição do pecado original. Consequentemente foi enorme a agitação no país, quando Cristiano I proibiu esse costume. Um açougueiro de Dresden veio armado com uma machadinha para o Batismo de seu filho e exigiu que fosse batizado com o “saia” (Fahraus). Antes de zombarmos da crença em diabos que está por detrás do exorcismo, deveríamos lembrar-nos da explicação do Batismo no Catecismo Menor de Lutero: “Que dá ou aproveita o Batismo? Resposta: Opera a remissão dos pecados, livra da morte e do diabo e dá a salvação eterna”. Portanto, por que não o exorcismo? Não sei se aquele açougueiro de Dresden trouxe além da machadinha também o Catecismo Menor de Lutero para o batismo de seu filho. Teria sido consequente. Contudo o Catecismo Menor de Lutero não pode ter a última palavra nessa questão⁵².

Considerações finais

Nosso objetivo foi analisar artigos sobre Lutero e teologia luterana publicados em *Estudos Teológicos* entre os anos de 1961 e 1990. Utilizamos, como critério de escolha, artigos que apresentam ensaio de interpretações sobre a própria Reforma, sua história e controvérsias, e ensaios de diálogo com a realidade latino-americana, ecumenismo e vida da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. As três décadas (1961-1990) de que datam os artigos são historicamente muito complexas na perspectiva política, social, econômica e religiosa. Analisar, portanto, cada um dos artigos referenciados neste estudo demandaria outro estudo, que certamente valeria a pena. Em sentido geral, contudo, conclui-se que, durante as três décadas, *Estudos Teológicos* se apresentou como veículo de destaque de uma instituição de formação teológica para apresentar a teologia de Lutero e luterana e dialogar com a realidade latino-americana. Evidencia-se que os artigos buscam apresentar aspectos da história da Reforma e da teologia de Lutero, em que a teologia luterana precisa ser articulada no espaço acadêmico (Faculdades de Teologia/Escola Superior de Teologia) e eclesial (IECLB) luteranos. Neste sentido, busca-se resgatar temas centrais da teologia luterana, seja para a afirmação identitária luterana, seja para fundamentar o testemunho luterano para além de suas fronteiras ante os desafios sociais, políticos, econômicos, ecumênicos no Brasil e, mais amplamente, na América Latina.

Referências

- ALTMANN, Walter. Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 19, n. 1, p. 27-35, 1979.
- _____. Identidade na Comunhão de jornada: reflexões sobre a identidade da IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 14, n. 2, p. 3-17, 1974.
- BAESKE, Albérico. Releitura de Lutero em Contextos de Terceiro Mundo: Reflexões de um pastor que trabalha no centro geodésico da América do Sul sobre o aproveitamento da teologia

⁵² HÜFFMEIER, 1973, p. 78-79.

- de Martim Lutero para a militância cristã no Terceiro Mundo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 15-35, 1990. [Número Especial].
- BRAKEMEIER, Gottfried. A Justificação por Graça e Fé em Paulo e sua relevância hoje. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 16, n. 1, p. 3-17, 1976.
- _____. Desencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação? (carta de leitor). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 3, p. 309-313, 1986.
- BRANDT, Hermann. As tensões como uma oportunidade: A importância dos conflitos na teologia e na Igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 1, p. 10-26, 1971.
- DOHMS, Hermann Gottlieb. *Luther vive*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1946.
- DREHER, Martin N. A Autoridade Secular: a visão de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 69-86, 1989.
- _____. A Igreja no Brasil diante do Problema Social do Pequeno Agricultor e do Operário: Uma Perspectiva Histórica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 21, n. 2, p. 119-135, 1981.
- _____. A *theologia crucis* de Lutero e o tema da Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 2, p. 137-152, 1988.
- FISCHER, Joachim. Lutero e Müntzer. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 7-15, 1989.
- _____. Marcas Teológicas da Reforma Protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 2, p. 121-135, 1988.
- FISCHER, Joachim. O Conceito “Igreja” de Lutero segundo seus Escritos “Dos Concílios e da Igreja” e “Contra Hans Wurst”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 6, n. 4, p. 161-175, 1966.
- FLUCK, Marlon R. Hermenêutica em Lutero. Um estudo fundamentado em “À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 2, p. 145-168, 1986.
- GOTTSCHALD, Karl. O 500º Aniversário de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 1, p. 5-10, 1983.
- HÜFFMEIER, Wilhelm. Batismo – Meio de salvação ou selo da justificação? Observações sobre a compreensão sacramental e não-sacramental do Batismo na perspectiva do Novo Testamento. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 13, n. 2, p. 61-79, 1973.
- LAU, Franz. A afixação das teses de Lutero: Lenda ou Fato? Trad. M. Siegle e M. Dreher. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 7, n. 4, p. 170-185, 1967.
- MEINCKE, Silvio. Justificação por Graça e Fé: Um novo espaço para a vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 3, p. 205-230, 1983.
- MEYER, Harding. Lutero na Opinião da Igreja Católica Apostólica Romana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 1, n. 1, p. 13-26, 1961. [Número Especial].
- PIETRANTONIO, Ricardo. A Liberdade Cristã e os Processos Históricos de Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 41-63, 1990. [Número Especial].
- TAPPENBECK, Heinrich. A Sagrada Escritura e a Igreja sob o ponto de vista protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 119-128, 1963.
- WEINGÄRTNER, Lindolfo. Identidade Luterana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 3, p. 265-273, 1983.
- WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o Etno-luteranismo Latino-americano: panfleto para debate. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 77-94, 1978.
- _____. Desencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 26, n. 1, p. 37-58, 1986.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4151>

ECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: UM DIÁLOGO ENTRE OS ANOS 1961 A 2020¹

Ecumenism and interreligious dialogue: a dialogue from the years 1961 to 2020

Wellington Casagrande²
Flávio Schmitt³

Resumo: O ecumenismo e o diálogo inter-religioso têm sido temas relevantes para a revista *Estudos Teológicos* desde seu surgimento. O artigo foi realizado por meio da leitura de 46 artigos escritos entre os anos de 1961 e 2020. Verificou-se que as principais contribuições ao diálogo aconteceram no âmbito da dogmática, da liturgia e da ação social. A análise qualitativa foi integrada junto à pesquisa de dissertação escrita em 2017 pelo autor e também a prática e vivência como capelão militar em instituição governamental laica. A pesquisa do autor propõe que o diálogo inter-religioso e ecumênico acontece a partir de uma hermenêutica de hospitalidade, na qual se procura preservar a própria identidade e concomitantemente abrir-se ao outro religioso.

Palavras-chave: Ecumenismo. Diálogo inter-religioso. Identidade. Hospitalidade hermenêutica.

Abstract: Ecumenism and interreligious dialogue have been relevant topics for the magazine *Estudos Teológicos* since its beginning. The article was carried out by reading 46 articles written between the years 1961 and 2020. It was found that the main contributions to the dialogue took place within the scope of dogmatic, liturgy and social action. The qualitative analysis was integrated with the dissertation research written in 2017 by the author and also the practice and experience as a military chaplain in a secular government institution. The author's research proposes that interreligious and ecumenical dialogue takes place based on a hermeneutic of hospitality in which one seeks to preserve one's own identity and at the same time to open up to the other religious.

Keywords: Ecumenism. Interreligious dialogue. Identity. Interreligious openness.

¹ O artigo foi recebido em 11 de agosto de 2020 e aprovado em 23 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre. Faculdades EST. E-mail: wellingtoncasagrande@hotmail.com

³ Doutor. Faculdades EST. E-mail: flavio@est.edu.br

Introdução

Hans Küng, em uma de suas falas sobre o projeto *Ethos Mundial*, declara: “não pode haver convivência humana sem um *Ethos mundial* das nações; não pode haver paz entre as nações sem a paz entre as religiões; não pode haver paz entre as religiões sem o diálogo entre as mesmas”⁴. Vivemos em uma época de muita intolerância à pluriformidade religiosa. Nosso atual governo adotou o lema “Deus acima de todos”, mas de que deus se está falando? E quem são esses todos citados? Ademais, recentemente em um de seus discursos feitos à Organização das Nações Unidas, o atual presidente da República fez um apelo pela liberdade religiosa e combate à “cristofobia”⁵. Sem entrar propriamente no mérito da questão, proponho uma reflexão acerca da possibilidade da convivência e diálogo entre as religiões com base em artigos escritos nos últimos sessenta anos no periódico *Estudos Teológicos*. Assim, como podemos pensar em um diálogo religioso no contexto de um Brasil laico, no qual a violência (verbal ou física) não seja o elemento dialógico e a imposição não seja o método missionário, e sim a liberdade religiosa o fundamento? Esses são apenas alguns elementos importantes na construção do diálogo entre as religiões. Em relação à metodologia empregada, foram lidos 46 artigos publicados entre os anos 1961 e 2020 na revista *Estudos Teológicos*. A escolha dos artigos deu-se pela pesquisa de termos e palavras-chave no site da revista. Os termos pesquisados foram “ecumenismo” e “diálogo inter-religioso”. Foram encontrados 102 resultados, sendo que 26 eram textos que se repetiam em mais de uma busca e outros 30 eram apenas marginalmente relacionados à temática buscada. Já a análise dos artigos ocorreu por meio de leitura detalhada de cada publicação, segmentando-as a partir do conteúdo central de cada artigo.

Primeiramente, investigaremos o conteúdo dos artigos escritos sobre a temática do ecumenismo e diálogo inter-religioso, dividindo-os a partir de suas principais temáticas, depois apresentaremos uma perspectiva do diálogo a partir de uma atitude de hospitalidade hermenêutica⁶ (resultado de minha dissertação de mestrado) e, por fim, exporemos algumas considerações finais a partir de minha experiência ecumênica teórico-prática.

Seria impossível abordar com profundidade o conteúdo e a natureza de todos os artigos pesquisados em algumas páginas, por isso divido a exposição em três segmentos que foram percebidos a partir da leitura dos 46 artigos. Além disso, embora existam diferenças entre os termos diálogo inter-religioso e ecumenismo, os empregaremos de modo intercambiável devido ao teor amplo dessa pesquisa.

⁴ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 505.

⁵ CORREIO BRAZILIENSE. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2020/09/4877033-bolsonaro-faz-apelo-mundial-contra-a-cristofobia-em-discurso-na-onu.html>>. Acesso em: 29 set. 2020.

⁶ Esse tema foi o resultado da minha dissertação de mestrado.

O diálogo inter-religioso/ecumenismo a partir da dogmática

Um primeiro caminho adotado por alguns autores é o da dogmática, que, a partir de um olhar cristão, pode ser vista como um dogma, ensino ou doutrina que tem caráter normativo e prescritivo dentro de determinado segmento confessional.⁷ Em tese, o diálogo inter-religioso a partir de um olhar dogmático nasce das discussões intelectuais sobre o próprio tema, de maneira que esse poderia ser denominado um diálogo que nasce da “reflexão ortodoxa”. Dessa forma, a pergunta por trás desse tipo de busca talvez seja: onde está a verdade? Qual a forma correta de se crer e comportar-se? Com esse intuito, na década de 1960 (em decorrência do Vaticano II), desenvolve-se uma reflexão acerca da interação entre o cristianismo e outras religiões. Como consequência, desde então, várias propostas foram apresentadas, como destaca Gibellini⁸: exclusivista, inclusivista e pluralista, sendo essas consideradas perspectivas da teologia cristã. A primeira atitude entende que a fé cristã é a única verdade e Jesus é o único caminho. Nesse quesito, o diálogo revela-se mais como missão de expor que “a minha” religião é a detentora da verdade. A segunda atitude, expressa por alguns teólogos cristãos católicos, defende que Cristo é a supremacia da revelação, no entanto, é possível encontrá-lo também em outras religiões, ainda que o cristianismo seja o cerne da revelação. A exemplo de Karl Rahner, que chama esses de “cristãos anônimos”, pois creem em Cristo sem necessariamente professarem isso. Por fim, a atitude pluralista pressupõe igualdade e nivelamento entre as religiões. Nessa, Deus é o real inefável buscado por todas as religiões. As religiões, nas tentativas de alcançá-lo, mostram-se válidas e iguais em essência – uma exposição profunda sobre essas perspectivas podem ser encontradas em minha dissertação de mestrado.⁹ Nenhum dos artigos pesquisados defende ferozmente qualquer uma dessas perspectivas literalmente. Muitos, ao contrário, acreditam que tais tentativas, embora válidas, não se mostram adequadas tanto em conceito quanto na prática no diálogo.¹⁰ Hermann Brandt¹¹ crê que todas as religiões são exclusivistas por essência e, por assim dizer, o diálogo deveria pressupor tal atitude, dado que a “identidade religiosa” é inerente à constituição da própria fé. Entretanto, ainda crê que nenhuma dessas posições ampara em si mesma a forma correta de posicionar-se sobre o diálogo inter-religioso e, por isso, a atitude deveria ser situacional, assim, relata ser “como cidadão do estado sou (assim espero) pluralista, e o sou também como cristão sob determinadas condições. Como

⁷ FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. (Eds.). *New dictionary of Theology*. Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1988. p. 203.

⁸ GIBELLINI, 2012, p. 516.

⁹ CASAGRANDE, Wellington. *Hospitalidade hermenêutica: entre a fragilidade e o compromisso, um caminho para o diálogo inter-religioso*. 2017. 108 p. Dissertação (Mestrado Profissional) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/850/1/casagrande_w_tmp537.pdf>.

¹⁰ DREHER, L. H. A identidade evangélico-luterana e o diálogo inter-religioso: idéias para a busca de um método. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 83-91, 2003. p. 85.

¹¹ BRANDT, H. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”: A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 5-22, 2002.

representante de uma posição religiosa posso ser inclusivista. E como cristão sou exclusivista perante Deus¹². Segundo Brandt, a melhor perspectiva seria adotar uma atitude “exclusiva” baseada no conceito de missão que é sustentado, primeiramente, por uma atitude intolerante em relação à fé, mas tolerante quanto às pessoas, também de um não saber religioso e, por fim, de um diálogo que nasce no cotidiano. De modo semelhante, Gottfried Brakemeier¹³ expõe sobre o “exclusivismo aberto”, definido como busca pela verdade que tolera o diferente, valendo-se do diálogo entre iguais, interesse comum, valores absolutos, redefinição do termo salvação e direito à diferença. Em outro artigo, Brakemeier propõe o conceito de apostolicidade para argumentar acerca da unidade em meio à diversidade. Ele diz que, “para a unidade da Igreja, pois, o critério da apostolicidade tem sido decisivo. Credo, ministério e cânon, cada qual a seu modo representam a tradição apostólica que fundamenta a Igreja (cf. Ef 2.20) e a remete à sua origem que é Jesus Cristo”¹⁴. Assim, retrata o papel do cânon na unidade da igreja a partir das seguintes características: construção normativa consciente, eixo gravitacional, valor histórico-dogmático e o espírito como conciliador das diversidades em meio à unidade.¹⁵ Ainda dentro da questão dogmática, uma discussão menos abordada por dois artigos é a função do *propter christum* – por causa de Cristo – na relação da justificação pela fé com referência ao diálogo inter-religioso. Dreher¹⁶ encontra no termo *propter* – causa – apontamentos para a identidade luterana no diálogo inter-religioso. De igual forma, Manfred Zeuch¹⁷, partindo da fé luterana, propõe teses utilizando o termo *propter Christum* com relação ao cenário das religiões, do ecumenismo e da relação com o pentecostalismo.

O diálogo inter-religioso/ecumenismo a partir da liturgia

Outra atitude/abordagem retrata o ecumenismo a partir da liturgia, que pode ser vista sinteticamente como o ritual oficial de uma igreja, incluindo seus atos de adoração, comunhão, batismo e outros atos sacramentais.¹⁸ Em seu artigo, Elias Wolff¹⁹ procura um caminho de diálogo a partir da compreensão da diversidade litúrgica. O autor reconhece que as diferentes hermenêuticas litúrgicas, por vezes, afastam a celebração das comunidades cristãs e relata que “no interior desse pluralismo as dife-

¹² BRANDT, 2002, p. 17.

¹³ BRAKEMEIER, G. Fé e pluralidade religiosa: Onde está a verdade? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 23-47, 2002b.

¹⁴ BRAKEMEIER, G. O cânon do Novo Testamento: paradigma de unidade da igreja? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 205-222, 1997.

¹⁵ BRAKEMEIER, 1997.

¹⁶ DREHER, 2003.

¹⁷ ZEUCH, M. O que significa hoje o *propter Christum* (CA IV) diante do diálogo religioso, ecumênico e pentecostal? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 64-82, 2003.

¹⁸ GRENZ, S. J.; GURETZKI, D.; NORDLING, C. F. (Eds.). *Pocket Theological Terms*. Accordance electronic ed. Downers Grove: InterVarsity, 1999. p. 73.

¹⁹ WOLFF, E. O desafio ecumênico da liturgia cristã. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 230-248, jun. 2020.

renças litúrgicas podem ser também expressão de divergências na fé cristã e, consequentemente, no culto que a celebra²⁰. O questionamento de Wolff gira em torno do que é essencial na liturgia cristã e quais elementos são comuns no rito. Além disso, preocupa-se em estabelecer um arcabouço teológico ecumênico. Segundo ele, a liturgia relaciona-se ao exercício da *diakonia*, da *koinonia* e da *martyria*.²¹ Já em relação às similaridades do rito litúrgico, ele cita: “a acolhida, ato penitencial, glória, leitura da Palavra e pregação, profissão de fé, ritual do pão e do vinho, oração do Pai-Nosso, despedida e envio”²².

No âmbito da reflexão do rito, dentro da perspectiva do diálogo inter-religioso, vários artigos discutiram o chamado Documento de Lima (1982), produzido pelo trabalho de quase cinquenta anos do movimento *Faith and Order*²³ – a contribuição desse movimento é articulado no artigo “Fé e Ordem: um instrumento a caminho da unidade”, de Harald Malschitzky²⁴. O documento, também conhecido como BEM (Batismo, Eucaristia e Ministério), expõe três dos principais temas em torno da liturgia cristã: o batismo, a eucaristia e o ministério. O propósito do documento é a identificação de convergências sobre temas e não necessariamente um consenso entre confissões. De acordo com Malschitzky:

O BEM (conhecido também como Documento de Lima) foi remetido a todas as igrejas-membro com o pedido de recepção e posicionamento. Fizeram-se traduções, mais do que de qualquer outro documento anterior. Foram distribuídas mais de 450.000 cópias do BEM, traduzidas para 31 línguas. Mais de 180 igrejas responderam, e estas respostas estão publicadas em seis respeitáveis volumes²⁵.

Ademais, entre a abordagem dogmática e litúrgica encontram-se os textos que se propõem a discorrer sobre a relação cristã (protestante) com o catolicismo^{26/27} ou com outras religiões, tais como o judaísmo²⁸, budismo²⁹, islamismo³⁰ e espiritismo³¹, mes-

²⁰ WOLFF, 2020, p. 231.

²¹ WOLFF, 2020, p. 233.

²² WOLFF, 2020, p. 235.

²³ TIEL, G. A caminho da unidade da Igreja: anotações a respeito do documento de Lima sobre batismo, eucaristia e ministério. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 27, n. 1, p. 45-62, 1987.

²⁴ MALSCHITZKY, H. Fé e Ordem: um instrumento a caminho da unidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 20-28, 1991.

²⁵ MALSCHITZKY, 1991.

²⁶ KWASNIEWSKI, G. Diálogo judeu-católico e judeu-cristão. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 73-77, 2002.

²⁷ HORTAL, J. 25 anos de diálogo católico-luterano no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 22, n. 3, p. 265-271, 1982.

²⁸ PORATH, R. O diálogo entre a comunidade evangélico-luterana e a comunidade judaica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 68-72, 2002.

²⁹ BRAKEMEIER, G. Budismo e cristianismo em diálogo – Um ensaio. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 78-84, 2002a.

³⁰ SCHULZ, A. O encontro do cristianismo com o islã na casa da coexistência – apesar do exclusivismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 48-67, 2002.

³¹ GRIJP, K. van der. Evangelho e espiritismo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 16, n. 3, 1997.

clando uma discussão de pontos divergentes e convergentes nas diferentes fés e formas de celebrações litúrgicas comuns entre elas. No entanto, a maior parte desses artigos foi escrita a partir de uma teologia luterana, de forma que uma possível crítica a ser tecida concerne à falta de reflexões que partem de segmentos com relevância numérica no Brasil como: igrejas históricas, pentecostais, neopentecostais, entre outras comunidades.

O diálogo inter-religioso/ecumenismo a partir da ação social

Uma última via de acesso ao diálogo ecumênico, segundo os artigos, associa-se ao chão da vida, definida como a perspectiva nascida da realidade e situações reais. Esse tipo de ecumenismo não resulta das reflexões intelectuais ou das celebrações da casa comum (*oikoumene*), e sim do compromisso com valores inerentes à fé. Para Brake-meier³², esse tipo de discussão ecumênica ocorre em vista da crescente miséria, fome e violência no Brasil, expressando o compromisso da luta por justiça e libertação.

Três tipos de textos encontram-se nessa divisão: os que elaboram o histórico do movimento ecumênico no Brasil³³ a partir de pessoas, organizações e igrejas; os que retratam o ecumenismo na comunidade de base e aqueles que abordam o ecumenismo a partir do horizonte da cidadania, da sociedade e da política. Ainda há de se ressaltar que os esforços ecumênicos, majoritariamente, nascem de pessoas religiosas vinculadas a organizações paraeclesiásticas ou ecumênicas, sem ligação à instituição eclesiástica necessariamente. No primeiro âmbito, Gassman³⁴ elabora um artigo com base em quarenta anos de participação ativa em movimentos ecumênicos e Rudolf von Sinner também escreve acerca dos mais de trinta anos de contribuições teológicas e sociais da Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE).³⁵ No segundo âmbito, a partir de um olhar social, abordaremos o ecumenismo na comunidade de base. Gerhard Tiel escreve um artigo dedicado ao ecumenismo de base na América Latina³⁶, propondo que tal ecumenismo surge “daquelas pessoas que trabalham num sentido abrangente em favor da libertação estrutural”³⁷. A ação nasce tanto de igrejas, como de organismos ecumênicos anônimos e outros organismos paralelos. Além disso, Silvio Meincke discorre sobre a temática no movimento popular a partir da narrativa do trabalho, no ecumenismo de base, pela luta de libertação dos oprimidos.³⁸ O ecumenismo de base projeta a pessoa e sua dignidade como sujeito principal do diálogo. Por fim,

³² BRAKEMEIER, 1991.

³³ DIAS, A. de C. O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo: 1980-2000. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 140-152, jun. 2014.

³⁴ GASSMANN, G. O futuro do movimento ecumênico com vistas ao ano 2000: tarefas e oportunidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 2, p. 140-149, 1996.

³⁵ SINNER, R. von. Compromisso com o ecumenismo de justiça – 30 anos da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 126-136, 2003.

³⁶ TIEL, G. Ecumenismo de Base na América Latina: resultados preliminares de um projeto de pesquisa de Gerhard Tiel. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 47-64, 1991.

³⁷ TIEL, 1991, p. 51.

³⁸ MEINCKE, S. O ecumenismo no movimento popular. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 65-70, 1991.

a atenção se volta para o terceiro tipo de artigo encontrado em nossas pesquisas: os artigos que tratam do ecumenismo a partir do horizonte da cidadania, da sociedade e da política. Tal tipo de teologia constrói-se magistralmente nos artigos do professor Rudolf von Sinner.³⁹ Ele elabora, a partir da doutrina da Trindade, uma teologia da cidadania e da convivência fundamentada em quatro atitudes: 1. a alteridade; 2. a participação; 3. a confiança; 4. a coerência. Ainda no âmbito da cidadania, também aparecem outros quatro artigos⁴⁰ que relatam sobre a *diaconia* como elemento essencial da missão e do diálogo cristão. Nesses textos, o serviço aparece como chão da unidade ecumênica.

Dessa forma, verificou-se a interligação entre as publicações realizadas entre os anos de 1961 e 2020, sendo que se apresentam, em geral, a partir da ótica dogmática, litúrgica e social. Adiante, compartilharemos uma ótica diferenciada sobre o diálogo inter-religioso. A ideia é trazer uma visão alternativa a respeito do diálogo inter-religioso, por isso tal exposição se baseará na seguinte questão: como conversar com o outro religioso mantendo a própria identidade e, concomitantemente, abrir-se de forma dialogal? Tal reflexão iniciará, primeiramente, da reflexão teórica em minha dissertação de mestrado sobre o assunto e, posteriormente, da minha prática como capelão militar na Força Aérea Brasileira.

Hospitalidade hermenêutica: entre a fragilidade e o compromisso

Neste tópico, exploraremos a ótica do encontro com o outro religioso defendida em minha dissertação. Para tal, utilizaremos como referencial Marianna Moyaert, autora holandesa que – baseada no filósofo Paul Ricoeur – compreende o diálogo inter-religioso a partir da visão particularista modificada adotando o elemento da tradução como método para o diálogo, a identidade narrativa como construção da identidade voltada para o outro religioso e uma atitude de hospitalidade como hermenêutica de abertura.⁴¹

O paradigma da tradução como elemento para o diálogo

O diálogo inter-religioso, para Moyaert, é visto por meio do paradigma da tradução. Se a hermenêutica é definida como a arte de interpretação, a tradução aparece como mediadora entre linguagens distintas. No ato da tradução, o intérprete coloca-se na posição entre dois mundos – a língua materna e a língua alvo.

A exemplo da Bíblia Sagrada que, nos dias de hoje, se fundamenta em dois textos primordiais para a tradução do Novo Testamento – Edição de Nestle-Aland-28

³⁹ SINNER, R. von. A santíssima Trindade é a melhor comunidade – Trindade, igreja e comunidade civil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 48, n. 2, p. 51-73, 2008.

⁴⁰ NORDSTOKKE, K. Diaconia, uma perspectiva ecumênica e global. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 5-20, 2005. NORDSTOKKE, K. O estudo da diaconia como disciplina acadêmica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 55, n. 2, p. 204-220, dez. 2015. SINNER, 2003. SINNER, 2008.

⁴¹ MOYAERT, M. *Fragile Identities: Towards a Theology of interreligious hospitality*. Amsterdam: Rodopi, 2011.

e a *United Bible Society* em sua quinta edição –, sendo que ambas servem como texto crítico para a maior parte das traduções realizadas. Deve-se arguir a razão de tanta multiplicidade de traduções se todas se baseiam no mesmo texto crítico. Tal advento justifica-se pelo fato de, primeiro, a língua ser um elemento vivo e dinâmico que se modifica ao longo do tempo. Por isso é necessário atualizar termos que já perderam/modificaram seu sentido. Também se deve atentar ao fato de que em uma tradução existem dois mundos: o original e a tradução. Nesse quesito, o tradutor deve se manter fiel ao original sem perder o sentido da língua traduzida. Em razão disso existem traduções que se preocupam mais com o texto original, já outras com os receptores e ainda há aquelas que tentam fazer essa mediação com o menor prejuízo possível para ambas as línguas.

O desafio do tradutor é ser “suficientemente fiel à língua materna e à tradução, ao autor e ao leitor de um texto”⁴². Porém isso só será possível se o tradutor estiver compromissado com ambas as línguas. Outra característica do processo de tradução são as perdas e ganhos de sentido. Tais aspectos são inerentes da riqueza cultural e linguística. Segundo Moyaert, a tradução ocorre em oito etapas distintas:

(1) Há um encontro com o estranho, (2) há uma questão concernente ao entendimento e à transferência de significado, (3) ao desejo (pulsão) de conhecer o outro(a) em sua outridade, (4) à confiança que isso possível, (5) ao reconhecimento da dissimetria entre o familiar e o estranho, (6) à violência hermenêutica de fazer jus ao transferência de significado, (7) ao reconhecimento que um completo e perfeito entendimento sem que algo fique para trás é impossível, (8) ao reconhecimento que é impossível estar, totalmente, em casa na linguagem religiosa de outrem, o que nos possibilita aquilo que chamamos de hospitalidade hermenêutica ou abertura⁴³.

Nesse sentido, o encontro com o outro religioso, primeiro, produz ressignificações da minha própria linguagem (religião) e percepções de elementos conjuntivos da linguagem alheia. O tradutor reconhece a existência de uma “fragilidade” intrínseca à tradução, como ressaltado por Moyaert: “todo intérprete se acha num campo de tensão entre fidelidade e traição. É frágil, pois o intérprete tem que achar equilíbrio entre a continuidade e a descontinuidade, entre o comum e as diferenças, entre as conexões e as fissuras”⁴⁴. Desse modo, deve haver um compromisso ético por parte do tradu-

⁴² CASAGRANDE, 2017, p. 81.

⁴³ MOYAERT, 2011, p. 232-233: “(1) an exposure to strangeness, (2) a question concerning understanding and the transfer of meaning, (3) the desire (pulsion) to understand the other in his or her otherness, (4) the trust that this is possible, (5) the recognition of the asymmetry between the familiar and the foreign, (6) the violence of hermeneutics making way for the necessary transfer of meaning, (7) the recognition that complete and perfect understanding without something remaining behind is impossible, and (8) the recognition that it is impossible to be ever fully at home in the religious language of the other, which makes way for what we could call hermeneutical hospitality or openness.” (tradução nossa).

⁴⁴ MOYAERT, 2011. “It is fragile because the interpreter has to find a difficult balance between continuity and discontinuity, between commonalities and differences, between interconnectedness and fissure”. (tradução nossa).

tor. Tal compromisso, denominado por Paul Ricoeur de hospitalidade linguística⁴⁵, traduz-se pela ação de receber em nosso próprio mundo o mundo do outro religioso.

Inobstante, o processo de tradução demonstra tanto a fragilidade quanto a tensão existente no diálogo inter-religioso, manifestadas pela manutenção da própria identidade e abertura religiosa ao outrem. Em suma, observa-se que o diálogo inter-religioso é mais naturalmente realizado no campo da vida, ainda que tal forma de tradução careça do “profissionalismo” religioso – que ordinariamente trazem mais dissensos do que consensos. Naturalmente, nesse caso, refere-se ao processo de tradução. A exemplo disso, na prática não é preciso ser um “profissional” para falar uma língua estrangeira. Pessoas aprendem outras línguas e se comunicam. O mesmo ocorre no diálogo inter-religioso e no ecumenismo. Dessa forma, faz-se necessário entendermos como se dão o processo de construção identitária e a atitude dialogal adequada no encontro com o outro.

A identidade como elemento em construção e dialogal

Com vistas à compreensão do processo da construção identitária no encontro com o outro religioso, nos apoiaremos na definição estabelecida pelo filósofo francês Paul Ricoeur. Ele qualifica o processo de identificação, ou seja, a construção contínua da identidade durante a vida, com base em três elementos: o si, o mesmo, e outro. Tal noção nomeia seu livro “O si mesmo como o outro”, por meio do qual Paul Ricoeur leva-nos ao entendimento da dialética entre a construção da identidade, sua permanência no tempo e a implicação ética derivada da mesma.

O questionamento pelo sujeito é sempre a pergunta pelo “quem” de uma ação. Quando se indaga a respeito do conhecimento de alguém, questiona-se “quem é fulano ou ciclano?”. A busca pela identidade do sujeito diferencia-se da caracterização de objetos marcada pela pergunta “o que é?”. Ao passo que, quando nos referimos a pessoas, não se questiona “o que é fulano?”. Nesse sentido, o ser humano, para Ricoeur, constrói-se na ligação entre o *idem* e o *ipse*.

O *idem* – também denominado como *mesmidade* – seria a identidade fixa que atribuímos a objetos. Esse tipo identitário é caracterizado por três elementos: 1. identidade numérica; 2. identidade qualitativa; 3. continuidade ininterrupta. A identidade numérica é a classificação de um sujeito por meio de características que se repetem ao longo da vida; a identidade qualitativa define-se pela capacidade de assimilação da identidade por semelhança a outrem e a continuidade ininterrupta constitui-se pela alternância de uma característica no decorrer do crescimento e envelhecimento humano. Dessa forma, a identidade enquanto elemento *idem* refere-se à identificação estática de algo ou alguém. Um exemplo seria responder à pergunta concernente à identidade de uma pessoa com uma lista de características, tais quais: alto, moreno e inteligente etc.⁴⁶

⁴⁵ MOYAERT, 2011, p. 231.

⁴⁶ CASAGRANDE, 2017, p. 86-87.

A segunda forma de identidade, *ipse* (ou *ipseidade*), caracteriza-se pela identidade que responde à pergunta “quem é fulano” a partir de uma narrativa. O modelo proposto por Ricoeur divide a identidade *ipse* em dois elementos: a descrição com base no caráter e a palavra cumprida.

O caráter aparece como “o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”⁴⁷. Tais marcas começam a fazer parte, primeiro, por meio do hábito. Esse passa a identificar o ser humano a partir de ações tomadas contínua e repetidamente na história de um sujeito de modo a incorporar esses hábitos em seu próprio caráter. Outra forma de incorporação de características no próprio caráter está na identificação adquirida por meio de modelos (sejam eles personagens, heróis, valores ou normas). Tal via de caracterização ainda baseia-se em elementos estáticos da identidade – mesmo que esses sejam construídos a partir da repetição ou idealização de um comportamento.⁴⁸

Outra forma de construção da *ipseidade* é pelo cumprimento da palavra dita. A identidade não aparece como algo fixo, mas construído historicamente. Dessa forma se responde à pergunta sobre a identidade com a própria história de vida do sujeito. A primeira dimensão da identidade narrativa constitui-se por meio do enredo que permite tensão entre continuidade e descontinuidade à narração. Ademais, o enredo possibilita definir tanto o personagem quanto sua ação, entrelaçados na identidade do sujeito. A ação de um indivíduo é classificada por Ricoeur em três modos; 1. a ação enquanto prática; 2. a ação enquanto plano de vida; 3. a ação enquanto unidade narrativa da vida.⁴⁹

Enquanto prática, a mesma é partícipe do conjunto holístico de ações. A exemplo da prática do xadrez, que inclui uma série de ações de movimentação das peças. Já enquanto plano de vida, a ação aparece como intermediária entre as práticas e as unidades narrativas. Assim o projeto da existência está atrelado aos ideais de vida “e ponderação das vantagens e desvantagens da escolha de tal plano de vida no nível das práticas”⁵⁰. Logo, a ação enquanto unidade narrativa vincula-se à imposição ética. Como diz Walter Benjamin, “a arte de narrar é arte de trocar experiências”⁵¹. No campo da construção identitária, a dimensão ética encontra-se entre “manter unidas as duas pontas da cadeia: a permanência do caráter no tempo e a permanência da manutenção de si”⁵² desenvolvida por Ricoeur como interlocução entre a ética deontológica e teleológica.

No diálogo inter-religioso, pode-se pensar na relação entre a identidade *idem* e *ipse* da seguinte forma:

A identidade *ipse*, referente à identidade religiosa, trata-se justamente daquilo que é capaz de identificá-la. Pode-se identificar a religião via suas regras, normas, dogmas,

⁴⁷ RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 218.

⁴⁸ CASAGRANDE, 2017, p. 88-89.

⁴⁹ RICOEUR, 2014, p. 160-168.

⁵⁰ RICOEUR, 2014, p. 167.

⁵¹ RICOEUR, 2014, p. 174.

⁵² RICOEUR, 2014, p. 178.

ritos, doutrinas, práticas e textos lidos. O *idem* constitui-se nas próprias características descritivas da religião. O cristianismo pode ser reconhecido dentro de suas diversas formas pela crença trinitária e assim por diante. Do outro lado, a religião pressupõe um compromisso e lealdade à fé crida. Esse relacionamento de lealdade pode ser entendido pelo componente *ipse* da identidade. A dimensão narrativa da fé permite equilibrar o polo entre sedimentação (*idem*) e inovação (*ipse*)⁵³.

Diante disso, cabe perguntarmos a respeito do encontro com o outro religioso, quais atitudes são esperadas como forma de abertura ao outro sem ocasionar a perda da minha própria identidade. Para isso, concentraremos nossos esforços na hospitalidade hermenêutica como atitude de abertura no diálogo inter-religioso.

A hospitalidade hermenêutica como atitude inter-religiosa

A hospitalidade surge como elemento fundamental na atitude do diálogo inter-religioso. É possível elencar diferentes tipos de hospitalidade como sugerido por Fitzgerald.⁵⁴ Na Bíblia, a temática da hospitalidade constituía parte do exercício da fé israelita, pois o povo hebreu havia sido estrangeiro no meio de um outro povo, além do fato do Deus bíblico também mostrar-se em meio aos estrangeiros.⁵⁵

Outrossim, a atitude da hospitalidade conclama ao acolhimento do estrangeiro dentro de nossa própria casa (*oikoumene*) com solicitude, pois o hospedeiro tem a obrigação de prover aos hóspedes um ambiente de abertura, diálogo e amor, ainda que aquele não concorde com todos os valores e práticas destes. Como afirma Moyaert, “a luz do diálogo inter-religioso, é bem possível que o outro religioso seja compreendido, porém não significa que o outro religioso será teologicamente aceitável”⁵⁶. A exemplo dos vários encontros de Jesus com estrangeiros, que mostram tal acolhimento e receptividade durante todo o diálogo, mas, ao fim, propunha ao indivíduo reflexão e transformação.

Por fim, a hospitalidade hermenêutica a partir do paradigma da tradução permite:

1. haver uma atitude positiva em relação à identidade religiosa do outro;
2. reconhecer que o outro, em sua linguagem religiosa, traz ensinamentos à minha própria linguagem religiosa;
3. uma via de reciprocidade entre as religiões;
4. comparar tanto similaridades quanto divergências de cada linguagem religiosa;
- e 5. a solidificação e reconstrução da própria identidade religiosa no encontro com o outro. Na prática, esse tipo de atitude hermenêutica pode ser vivenciado tanto no âmbito dogmático, litúrgico ou social.

⁵³ CASAGRANDE, 2017, p. 93.

⁵⁴ Hospitality. In: FITZGERALD, J. T. Dictionary of New Testament Background. InterVarsity, 2000. p. 522. Disponível em: <accord://read/IVP-NT_Background#6703>.

⁵⁵ MOYAERT, 2011, p. 262.

⁵⁶ MOYAERT, 2011, p. 274: “In the light of interreligious dialogue, this means that it is very possible that the religious other is understood, but it does not yet mean that the possibility of the religious other will also be theologically acceptable.” (tradução nossa).

Capelania como espaço ecumênico

Enquanto capelão militar, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso são características essenciais da função exercida. Tal ofício atua tanto no âmbito da confessionalidade e do ecumenismo quanto na promoção de valores e virtudes essenciais ao militar.

No âmbito da confessionalidade, apesar de situado em uma denominação específica, necessita-se que o atendimento seja universal, em todos os âmbitos do protestantismo: igrejas reformadas, históricas, pentecostais e neopentecostais, com diferentes teologias, desde as mais fundamentalistas até as mais progressistas. Não obstante, o trabalho confessional ocorre semelhantemente a uma comunidade eclesial, com uma pequena ressalva, “não é permitido qualquer tipo de proselitismo no âmbito das Organizações Militares⁵⁷”. Como decorrência, toda forma de evangelismo deveria ocorrer de forma expositiva e não impositiva. Assim, naturalmente, o trabalho confessional adquire um caráter ecumênico, por precisar alteridade e empatia para celebrar conjuntamente um grupo de pessoas de distintas fés cristãs.

Ademais, a ecumenicidade da capelania militar pressupõe uma visão de alteridade no atendimento do militar dentro de sua própria confessionalidade. O capelão militar precisa atuar, também, no diálogo ecumênico dentro do mundo evangélico e católico, assim como o diálogo com outras religiosidades. Em suma, tal trabalho ocorre conjuntamente, por meio de celebrações ecumênicas com miscigenação de elementos litúrgicos; nesse sentido, católicos, protestantes e espíritas sentam-se à mesa e participam do mesmo rito – claro que a linguagem litúrgica é assimilada de forma distinta entre os participantes e isso é natural a partir do paradigma da tradução. Sobre os valores ecumênicos intrínsecos à capelania militar, assim como consta na Norma do Sistema de Assistência Religiosa da Aeronáutica (NSCA 165-1) de 2018, “as atividades religiosas deverão estar permeadas de autêntico ecumenismo e diálogo inter-religioso, fortalecendo a harmonia e a coesão da vida militar⁵⁸”. Desse modo, um espírito de fraternidade, hospitalidade e tolerância torna-se essencial no cumprimento da missão. Tal ecumenismo é geralmente realizado nos âmbitos da liturgia, da poimênica e da formação de valores. No âmbito litúrgico, ocorrem os cultos ecumênicos e inter-religiosos por vários motivos: ação de graças, datas comemorativas, culto a valores, entre outros. No âmbito da poimênica, a ecumenicidade se dá pelo cuidado do ser humano em situações de fragilidade como: enfrentamento de lutos, combate ao suicídio, crises provenientes das mais diversas causas, entre outras. O capelão, desse modo, apresenta-se aberto a todos que necessitarem de seu apoio.

Por fim, o capelão militar atende a todos os militares e familiares indistintamente, sem fazer acepção de confessionalidade. Com relação às questões valorativas, a ecumenicidade é viabilizada por meio da formação humana. Por isso o capelão atende o indivíduo sem restrição de crença. O diálogo baseia-se no caráter humanitário e de valo-

⁵⁷ BRASIL, Comando da Aeronáutica. Comando-Geral. Portaria COMGEP n°1.267 de 4 de Dez. de 2018. Norma do Sistema de Assistência Religiosa da Aeronáutica. NSCA 165-1, Rio de Janeiro. p. 12.

⁵⁸ BRASIL, 2018, p. 12.

res, por isso é imperativo que haja abertura dialogal a fim de hospedar o outro religioso, compreendê-lo e aceitá-lo em seus dilemas, sempre oferecendo uma boa conversa.

Considerações finais

Nosso artigo propôs-se a investigar a trajetória do tema “ecumenismo” e “diálogo inter-religioso” na revista *Estudos Teológicos*. Foram analisadas 46 publicações de diferentes autores ao longo de 59 anos. Em sequência, expôs-se, como via complementar, a tese defendida por Marianne Moyaert a respeito da “hospitalidade hermenêutica”. A partir dessa, procurou-se entender uma perspectiva peculiar sobre o assunto supracitado. Ademais, o autor conciliou o tema exposto com sua vivência enquanto capelão militar na Força Aérea Brasileira.

Em suma, observou-se convergência entre as publicações analisadas. De modo geral, é possível verificar três divisões principais: o diálogo a partir de um olhar dogmático, litúrgico e ético-social. Tal divisão baseia-se meramente no conteúdo dos artigos, não analisando os contextos, tempos e situações em que foram escritos. No campo da dogmática, as publicações concentraram-se no tema da teologia das religiões, da identidade religiosa e da discussão teológica sobre o assunto. Nessa perspectiva, grande parte dos teóricos partiu de um olhar luterano em diálogo com a teologia católica, com exceção de algumas outras tentativas de diálogo incluindo pentecostais, igrejas históricas e outras religiões. O diálogo a partir da liturgia foi discutido com base nos ritos do culto e dos sacramentos da igreja cristã (batismo, eucaristia e ministério). Um documento importante no desenvolvimento do ecumenismo foi produzido em Lima em 1982 pelo movimento *Faith and Order* com vistas a identificar convergências sobre questões relacionadas ao Batismo, à Eucaristia e à Ceia. Por fim, o ecumenismo, principalmente no Brasil, ocorre a partir de iniciativas sociais e observou-se a presença de textos que descrevem iniciativas pessoais, organizacionais e paraeclesiais a partir de uma ação ecumênica no desenvolvimento de uma prática social de libertação de necessitados.

Ademais, procurou-se, a partir da teologia da “hospitalidade hermenêutica” de Marianne Moyaert, responder a seguinte questão: como manter-se suficientemente aberto ao outro religioso sem perder a própria identidade de fé? Em resposta sugeriram-se três perspectivas complementares. Primeiro, o sujeito do diálogo é visto como “tradutor” que se encontra entre dois mundos linguísticos e precisa manter-se fiel a ambos. Segundo, a identidade do sujeito é formada na tensão entre a permanência e a descontinuidade, estando o indivíduo sempre em contínua formação. Não obstante, verificou-se também que a formação identitária pressupunha uma relação ética com o outro religioso. Por fim, adotou-se o conceito de hospitalidade hermenêutica como atitude adequada ao encontro inter-religioso, na qual o sujeito nutre o respeito e a tolerância sem perder a própria identidade.

Nesse intuito, o autor utilizou da própria experiência na capelania militar para mostrar a multiplicidade de formas em que o ecumenismo se apresenta em contexto de nação brasileira. É necessário aprimorar a discussão concernente ao ecumenismo pela necessidade prática de aprender a (con)viver, respeitar e tolerar o diferente. O

diálogo inter-religioso ainda não é um tema em seu fim, ao contrário, há muito a ser refletido e executado enquanto nação. Nosso país não é marcado pela cristofobia, mas sim por uma fobia de todas as outras religiões que não a minha. É preciso aprender com tudo que já caminhamos em termos dogmáticos, litúrgicos e de ação social, porém ainda há muito progresso a ser realizado. Logo, é perceptível que os autores do diálogo são sempre os mesmos, faltando iniciativa de muitos segmentos, ainda avessos à aproximação religiosa, que temem a perda da própria identidade. Conclui-se que o diálogo não é local de perda identitária, e sim, como argumentado, de encontro, aprendizagem, abertura e solidificação da própria identidade religiosa.

Referências

- BRAKEMEIER, G. Reflexões teológicas sobre o ecumenismo brasileiro. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 9-19, 1991.
- _____. O cânon do Novo Testamento: paradigma de unidade da igreja? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 205-222, 1997.
- _____. Budismo e cristianismo em diálogo – Um ensaio. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 78-84, 2002a.
- _____. Fé e pluralidade religiosa: Onde está a verdade? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 23-47, 2002b.
- BRANDT, H. “Eu sou o Caminho, a verdade e a vida”: A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 5-22, 2002.
- BRASIL, Comando da Aeronáutica. Comando-Geral. Portaria COMGEP nº1.267 de 04 de Dez. de 2018. Norma do Sistema de Assistência Religiosa da Aeronáutica. NSCA 165-1, Rio de Janeiro. p. 12.
- CASAGRANDE, Wellington. *Hospitalidade hermenêutica: entre a fragilidade e o compromisso, um caminho para o diálogo inter-religioso*. 2017. 108 p. Dissertação (Mestrado Profissional) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/850/1/casagrande_w_tmp537.pdf>.
- CORREIO BRAZILIENSE. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2020/09/4877033-bolsonaro-faz-apelo-mundial-contra-a-cristofobia-em-discurso-na-onu.html>>. Acesso em: 29 set. 2020.
- DIAS, A. de C. O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo: 1980-2000. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 140-152, jun. 2014.
- DIAS, Z. M. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 49-60, 2005.
- DREHER, L. H. A identidade evangélico-luterana e o diálogo inter-religioso: idéias para a busca de um método. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 83-91, 2003.
- GASSMANN, G. O futuro do movimento ecumênico com vistas ao ano 2000: tarefas e oportunidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 2, p. 140-149, 1996.
- GERHARD, Tiel. Algumas pinceladas em torno da ecumenicidade da Federação Luterana Mundial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 3, p. 237-254, 1989.
- GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2012.
- GONÇALVES, A. Diálogo Inter-religioso e Direitos Humanos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 30-40, jun. 2000.

- GRENZ, S. J.; GURETZKI, D.; NORDLING, C. F. (Eds.). *Pocket Theological Terms*. Accordance electronic ed. Downers Grove: InterVarsity, 1999.
- GRIJP, K. van der. Evangelho e espiritismo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 16, n. 3, 1997.
- HORTAL, J. 25 anos de diálogo católico-luterano no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 22, n. 3, p. 265-271, 1982.
- FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. (Eds.). *New dictionary of Theology*. Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1988.
- KAISER, K. O Conselho Mundial de Igrejas e os novos desafios para o movimento ecumênico. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 34, n. 3, p. 276-281, 1994.
- KOLLER, F. S.; MOREIRA, S. R.; ZEFFERINO, J. A relação entre dignidade humana e não violência no magistério pontifício. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, p. 175-187, 2020.
- KWASNIEWSKI, G. Diálogo judeu-católico e judeu-cristão. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 73-77, 2002.
- LIENEMANN-PERRIN, C. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 61-80, 2005.
- LIEVEN, G.; SAUER, S. Globalização, fragmentação e ecumenismo: desafios de um mundo plural. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 38, n. 3, p. 282-302, 1998.
- LIMA, A. S. A teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 436-451, dez. 2018.
- MAÇANEIRO, M.; ZEFFERINO, J.; LOURENÇO, V. H. O testemunho da graça no contexto da reforma: perspectivas práticas do diálogo católico-luterano. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 407-422, dez. 2018.
- MALSCHITZKY, H. Fé e Ordem: um instrumento a caminho da unidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 20-28, 1991.
- MEINCKE, S. O ecumenismo no movimento popular. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 65-70, 1991.
- MEYER, H. O ecumenismo sob o ponto de vista da teologia Luterana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 25-38, 1961.
- _____. O evangelho e nossa unidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 24-34, 1971.
- MOYAERT, M. *Fragile Identities: Towards a Theology of interreligious hospitality*. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- NORDSTOKKE, K. Diaconia, uma perspectiva ecumênica e global. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 5-20, 2005.
- _____. O estudo da diaconia como disciplina acadêmica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 55, n. 2, p. 204-220, dez. 2015.
- OSSEWAARDE, S.; TIEL, G. Algumas teses sobre missão, ecumenismo e a relação com outras religiões. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 32, n. 3, p. 253-263, 1992.
- PORATH, R. O diálogo entre a comunidade evangélico-luterana e a comunidade judaica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 68-72, 2002.
- RIBEIRO, C. de O. Teologia e espiritualidade ecumênica: implicações para o método teológico a partir do diálogo inter-religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 57-73, jun. 2013.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- SASS, W. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 73-81, 2004.
- SCHULZ, A. O encontro do cristianismo com o islã na casa da coexistência – apesar do exclusivismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 48-67, 2002.

- SINNER, R. von. Compromisso com o ecumenismo de justiça – 30 anos da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 126-136, 2003.
- _____. Confiança e convivência: aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 127-143, 2004.
- _____. A santíssima Trindade é a melhor comunidade – Trindade, igreja e comunidade civil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 48, n. 2, p. 51-73, 2008.
- _____. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio da teologia sistemática. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 38-62, jun. 2012.
- TIEL, G. A caminho da unidade da Igreja: anotações a respeito do documento de Lima sobre batismo, eucaristia e ministério. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 27, n. 1, p. 45-62, 1987.
- _____. Réplica a Harding Meyer. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, n. 2, p. 169-172, 1990.
- _____. Ecumenismo de Base na América Latina: resultados preliminares de um projeto de pesquisa de Gerhard Tiel. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 47-64, 1991.
- VELIQ, F. Moltmann e o diálogo inter-religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 490-501, 2019.
- WEBER, B. O diálogo católico luterano internacional. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 22, n. 3, 1982.
- WESTHELLE, V. Una Sancta: a unidade da Igreja na divisão social. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 29-46, 1991.
- WOLFF, E. Igrejas e ecumenismo: uma relação identitária. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 18-30, 2005.
- _____. A reforma do século XVI e suas implicações para a atualidade: da prática da excomunhão ao gesto de reconciliação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 79-95, jul. 2017.
- _____. O desafio ecumênico da liturgia cristã. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 230-248, jun. 2020.
- _____. Sacramentos e ecumenismo – questões sobre o significado, a instituição e o número dos sacramentos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 392-406, 2018.
- ZEUCH, M. O que significa hoje o propter Christum (CA IV) diante do diálogo religioso, ecumênico e pentecostal? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 64-82, 2003.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.3593>

O QUERIGMA DO CRISTO RESSIGNIFICADO: O MOTIVO DA EXPULSÃO DOS GRUPOS JOANINOS DA SINAGOGA¹

*The Kerygma of the re-signified Christ:
The reason for the expulsion of Johannine groups of synagogue*

Danilo Dourado Guerra²

Resumo: O presente artigo busca assinalar que o marco histórico da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga fixa-se como um paradigma efetual oriundo do querigma messiânico joanino. Sob esse viés, nossa tese é que os grupos joaninos foram expulsos da sinagoga por proclamarem Jesus como um Messias davídico popular re-significado. Nessa paisagem, o querigma do herói joanino como o Messias que não se origina neste mundo, advindo do fragmento de João 18.36 como memória, faz-se reflexo de um processo de re-significação messianológica joanina e, por conseguinte, torna-se elemento catalisador dessa expulsão.

Palavras-chave: Cristologia joanina. Messianismo popular. Herói. Heterotopia.

Abstract: The present article seeks to point out that the historical landmark of the expulsion of the Johannine groups from the synagogue is fixed as an effective paradigm originating from the messianic kerygma Johannine. In this aspect, our thesis is that the Johannine groups were expelled from the synagogue for proclaiming Jesus as a re-signified popular Davidic Messiah. In this landscape, the kerygma of the Johannine hero as the Messiah who does not originate in this world, coming from the fragment John 18,36 as memory, is a reflection of a process of Johannine messianic re-signification and, therefore, becomes a catalyst element of this expulsion.

Keywords: Johannine Christology. Popular Messianism. Hero. Heterotopia.

¹ O artigo foi recebido em 20 de fevereiro de 2019 e aprovado em 02 de agosto de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdade Araguaia. E-mail: daniloatlanta@gmail.com

Introdução

Há muito tempo o marco histórico-efeitual³ da expulsão dos grupos joaninos do espaço sinagoga, apesar da sua não consensualidade⁴, tem sido tema de debates dentro dos estudos do Quarto Evangelho.⁵ Nesse aspecto, a arena conflituosa estabelecida entre o judaísmo rabínico em (re)formulação e os grupos joaninos em um panorama sinagoga pós-70 d.C. não se faz novidade em se tratando dos estudos acerca do evangelho joanino. À luz desse contexto de efeitos e conflitos, a tese da expulsão da comunidade joanina da sinagoga tornou-se um metaponto histórico-exegético para os estudos joaninos. Sob esse prisma, diversas investigações e hipóteses foram construídas com a finalidade de evidenciar tanto a veracidade histórica quanto o(s) motivo(s) dessa expulsão. Essas pesquisas, em sua maioria, têm corretamente afirmado que o fenômeno da exclusão dos grupos joaninos ocorreu devido à proclamação da figura de Jesus como o Messias esperado dentro do judaísmo. Entretanto, a despeito das diversas investigações acerca do tema, poucos estudos têm avançado no sentido de propor

³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. Em sua assertiva construção teórica acerca do fenômeno hermenêutico que envolve a história das interpretações, Gadamer (1997) apresenta-nos o que denomina de história efeitual. De acordo com sua definição, “o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação)” (GADAMER, 1997, p. 449). Em outros termos, “quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos-nos sempre sob os efeitos dessa história efeitual” (GADAMER, 1997, p. 449). Esse conceito de história efeitual norteará a presente investigação.

⁴ Estamos cientes da existência de pesquisas que questionam a reconstrução histórica da expulsão sinagoga dos grupos joaninos, contudo, optamos pela vertente exegética que a visibiliza. Para um aprofundamento crítico em relação à expulsão sinagoga, cf. BERNIER, Jonathan. *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*. Leiden: Brill, 2014.

⁵ Entre os estudos acerca da expulsão sinagoga estão as obras de: LINDARS, B. John. In: *The Johannine literature*. Sheffield: Sheffield Academic, 2000. p. 30-109. MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a. _____. *The gospel of John in Christian history: essays for interpreters*. New York: Paulist, 1979b. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004. TEPELINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese (Doutorado em Teologia) – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 1993. VIDAL, Senén. *Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos*. Bilbao: Mensajero, 2013. WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. Em termos exegéticos, o pioneirismo da hipótese da expulsão sinagoga pode ser visto nas pesquisas de Louis Martyn (1979a; 1979b), sobretudo, em sua análise da narrativa de João 9. Martyn (1979a) começa com João 9 por duas razões. Essa narrativa repousa na tradição cristã. E que a mesma convida à distinção entre os elementos da tradição e os que provêm do próprio evangelista do Quarto Evangelho. Para MARTYN (1979a), essa primeira situação traumática para a comunidade joanina pode ser observada através do termo grego chave *aposynagogos*. De acordo com VIDAL (2013), a expulsão da sinagoga de que fala João 9.22 é evidentemente a exclusão definitiva da cena do judaísmo e não um simples castigo temporal, e não uma simples expulsão do ambiente de julgamento. Segundo ele, o tema da expulsão sinagoga também aparece em João 9.34; 12.42 e 16.2.

uma digital messianológica⁶ específica como fator dessa expulsão.⁷ Em outros termos, postula-se que a expulsão teria sido ocasionada pelo querigma do Cristo joanino. Mas que Cristo seria esse? No conteúdo dessa resposta encontra-se o paradigma da expulsão. Esse espectro cristológico nos revela a face do herói⁸ joanino.

Kierkegaard (s.d.), ao tratar da figura do herói, remete ao personagem mítico que paradoxalmente desafia sua época e escandaliza o seu mundo. Tal arquétipo faz-se candente no panorama joanino, especialmente na atualização do fragmento de João 18.36 por meio da anamnese da comunidade. Nesse inédito e enigmático fragmento textual, a memória joanina transporta-nos para um palco homérico, onde o herói joanino diante de Pôncio Pilatos profere a escandalosa prédica:

Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου·
εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ
ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις·
νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

“Minha *basileia* não se origina neste mundo.

Se se originasse, os meus servos lutariam para impedir
que os judeus me prendessem.

Mas agora a minha *basileia* não é daqui” (Jo 18.36 tradução própria).

No âmbito da vida dos grupos joaninos⁹, concebemos que o discurso de Jesus perante Pilatos fora recordado e acionado pela memória joanina, em tons de ineditis-

⁶ Neste texto, o neologismo “messianológico” se estabelece na medida em que concebemos a existência de estruturas racionais e lógicas acerca dos parâmetros interpretativos dos messianismos em Israel, isto é, pressupomos a existência cognitiva de uma “messianologia”, ou “messianologias” no sentido de uma ideia, lógica ou interpretação acerca do Messias, em suas diversas vertentes e variáveis históricas.

⁷ A hipótese trabalhada neste artigo é uma apresentação sintética do que foi desenvolvido em nossa tese doutoral. Para maiores detalhes, cf. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

⁸ Cf. BRO LARSEN, Kasper. Narrative Docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs.). *The Gospel of John and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 346-355. Diante de todas as faces do herói da antiguidade, a partir de um prisma narratológico dos evangelhos, Jesus pode ser concebido como o herói dos apóstolos. Sob essa perspectiva, um herói é definido por seu extraordinário conhecimento e/ou habilidade em comparação com os outros atores do mundo da narrativa (BRO LARSEN, 2008, p. 347-352).

⁹ Antes de tudo, consideramos o Quarto Evangelho (QE) sob o prisma hermenêutico de um duplo horizonte (MARTYN, 1979a). Por isso: “Temos que manter sempre em mente que o texto apresenta seu testemunho em dois níveis. (1) é o testemunho de um evento original durante a vida terrena de Jesus [...] (2) o texto também é o testemunho da presença poderosa de Jesus em eventos reais experimentados pela igreja Joanina” (MARTYN, 1979a, p. 30. [Tradução própria].). Sob a perspectiva do duplo horizonte, diante de Pilatos os olhos de Jesus e da comunidade joanina se confundem.

mo¹⁰, num momento da comunidade em que se estruturava o processo de maturação de sua compreensão messiânico-cristológica acerca do herói. Nesse contexto, juntamente com a perspectiva cristológica ressignificada nas Tradições Básicas¹¹ (TB), o discurso do herói-rei joanino torna-se querigma oralizado e imbrica-se com o processo de ressignificação messianológica joanina.

Em síntese, acreditamos que o processo de (re)configuração do davidismo popular¹² no círculo das tradições joaninas se estabeleceu fundamentalmente sob dois parâmetros:

- 1 – A compreensão ainda que em germe que a realeza de Jesus superava os paradigmas e estruturas ideológicas intrínsecas aos messianismos do seu tempo (inclusive as expectativas do davidismo popular).
- 2 – A instalação de um referencial messiânico crítico e subversivo que se estrutura sob a proposição paradigmática da não violência¹³.

Esse processo de ressignificação cristológica, a nosso ver, fixa-se como fator de uma eclosão efetual¹⁴ que se desencadeia, sobretudo, no domínio das relações da

¹⁰ Cf. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo testamento*. Trad. Martin Dreher e Ison Kayser. São Paulo: Teológica, 2003. KONINGS, Johan. “Meu reino não é deste mundo”: de que se trata? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 17, p. 54-64, 1994. QUESNEL, Michel. Introdução. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1997. p. 7-11. Diferente da alta concentração acerca da temática Reino de Deus no material sinótico, no QE a expressão “Reino de Deus” ocorre apenas duas vezes, sendo em João 3.3 e 3.5, seguido pela expressão “meu reino”, observada três vezes em João 18.36-37 (GOPPELT, 2003). Podemos dizer que “João pouco fala em ‘reino’, mas os casos em que o termo aparece são muito significativos. Quem fala do reino em João é só Jesus [...] A razão é simples: só Jesus pode falar do seu reino sem mal-entendido” (KONINGS, 1994, p. 56). No QE Jesus é quem tem a voz, ele é o agente querigmático do seu Reino, visto que “as comunidades nas quais as tradições evangélicas foram elaboradas não teriam razão alguma de atribuir a Jesus palavras sobre o Reino de Deus, se ele mesmo não as tivesse realmente pronunciado” (QUESNEL, 1997, p. 11).

¹¹ Acerca das Tradições Básicas joaninas, cf. VIDAL, 2013.

¹² As memórias e fontes incipientes acerca do herói joanino apontam para um parâmetro de dialogicidade entre o davidismo popular vigente no período do segundo templo e o messianismo real adotado pela comunidade joanina desde suas Tradições Básicas. Essa aproximação se estabelece a partir dos seguintes fatores dialógicos: 1) a contemporaneidade histórica em relação ao quadro de revoltas populares e geografia jerosolimitana dos grupos joaninos; 2) o fato de a comunidade joanina compreender Jesus como um Messias subversivo às estruturas do judaísmo e às práticas de dominação do Império Romano; 3) o *locus* estratigráfico, assim como a dinamicidade campesina atribuída tanto a Jesus quanto aos seus primeiros seguidores; 4) a proximidade do Jesus da tradição joanina em relação aos marginalizados, pobres e doentes; 5) o senso de partilha e de justiça do Jesus joanino e da comunidade; 6) o perfil marginal e subversivo dos primeiros seguidores de Jesus. Entretanto, no contexto da saga cristológica do herói joanino, concebemos que existe algo para além de uma plataforma associativa, na medida em que as Tradições Básicas não só aproximam o Jesus joanino do perfil davidico popular, mas, sobretudo, (re)leem e (re)configuram o referencial prototípico davidico a partir de sua própria compreensão acerca do herói do Quarto Evangelho (GUERRA, 2018, p. 57-62). Cf. também em GUERRA, Danilo Dourado. *Messias e heróis: a ressignificação do messianismo popular na comunidade joanina*. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, n. 3, v. 25, p. 325-340, jul./set. 2015b.

¹³ GUERRA, 2018, p. 63-73.

¹⁴ Cf. GADAMER, 1997.

comunidade, e, por consequência, em seu posicionamento heterotópico em relação ao *cosmos* em que habita.

Não obstante toda a polissemia em relação ao “mundo” que perpassa todo o *corpus* joanino, importa-nos aqui explicitar a representação do mundo em João 18.36 como um ordenamento sistêmico axiológico maligno de poderes e dominação¹⁵, que se manifesta a partir de paradigmas *latreocráticos*/teatrocráticos¹⁶ divinizantes e culturais.¹⁷ Sob essa ordem injusta, o “mundo-humanidade aliena-se de Deus ao rejeitar seu projeto criador aceitando a ideologia que o oculta, os falsos valores próprios de sistema de violência e morte, personificado no ‘chefe do mundo/desta ordem’”¹⁸. Em síntese, o *cosmos* joanino em João 18.36 “é concretizado em dois círculos concêntricos: um mais amplo, a sociedade do Império Romano, e um mais restrito, representado pelo termo ‘os judeus’”¹⁹. Nesse panorama, “apesar do conflito entre o judaísmo e o poder romano, o Quarto Evangelho situa ambos do lado ‘deste mundo’ e acentua a solidariedade entre os dois”²⁰. Esse é o cenário em que a realeza de Jesus prefigura um modelo conflituoso da comunidade joanina tanto em relação ao Império Romano, quanto em relação ao judaísmo rabínico em (re)formulação.²¹ Nessa paisagem de ressignificações e efeitos, a estruturação de uma cristologia desviante assinala o *status* de uma comunidade desviante.²²

Imersos em uma arena crítica, ao compreenderem os significados do herói-rei e de sua *basileia*, os grupos joaninos figuram, por sua vez, como heterotopias²³ de

¹⁵ Cf. RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 7-26, 1994. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 202.

¹⁶ Acerca das categorias analíticas *latreocracia*: “poder cultural” e teatrocracia: “poder teatral”, ver em GUERRA, 2018, p. 138-234.

¹⁷ GUERRA, 2018, p. 359.

¹⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 202.

¹⁹ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2000. p. 46-47.

²⁰ KONINGS, 1994, p. 57.

²¹ Longe de se restringir apenas ao círculo judaico e distante de ser uma tentativa de instituição de qualquer tipo de antisemitismo, a concepção cosmológica joanina aborda de forma crítica as estruturas de poder vigentes de uma forma global. Nas palavras de Richard (1994, p. 13): “O mundo inimigo de Jesus e da comunidade do discípulo amado é uma realidade universal; às vezes é identificado com ‘os judeus’, mas é muito mais amplo do que este grupo específico. É o mundo sócio-religioso [sic] inimigo de Deus, de Jesus, da luz, da vida, do Espírito, dos discípulos. Tem uma dimensão espiritual e diabólica, mas também é uma realidade material, social e política”. “A denotação universal do termo ‘o mundo’ ultrapassa o sistema judaico, que se apresenta como paradigma dos sistemas de injustiça. O que caracteriza no evangelho os componentes do ‘mundo’ não é ser judeus de raça, mas ser inimigos do homem por constituir um sistema opressor baseado no poder do dinheiro” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 203). Cf. GUERRA, 2015a, p. 15.

²² Cf. STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275.

²³ Acerca do conceito de heterotopia, cf. FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422. Em síntese, segundo o autor, as heterotopias são: lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que podem se encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados

desvio no tocante às estruturas paradigmáticas de dominação ao seu entorno. Nesse aspecto, esses atuam como vozes/espços de resistência²⁴, que não só renunciam, mas, essencialmente, desafiam e transformaram a fisionomia dos espços politicamente ordenados e relações de poder a sua volta. Nessa esfera onde se anuncia o rei, a *basileia* se manifesta.²⁵

No panorama da saga cristológica²⁶ da comunidade do Quarto Evangelho, uma plataforma efetual desencadeada pelo processo de ressignificação cristológica encontra-se, por sua vez, diante do microcosmo joanino. Nesse palco circunstancial, as implicações dessa *dynamis* ressignificante instauram-se visíveis no querigma cristológico de uma comunidade que, vista sob uma arena de horizontes bipartidos e efetualidades, assim como o herói, também desafiou as estruturas judaicas do seu tempo.

Situamos nossa busca nos inícios de 70 d.C., período da saga cristológica do herói em que a comunidade joanina ainda frequentava o espço sinagoga. Nesse momento, diferente do espço de debates e homilias intrasinagoga de outrora²⁷, a sinagoga transforma-se em uma arena de batalhas midráxicas²⁸ e messianológicas, na qual o querigma cristológico joanino se fixava como uma ameaça ao ideário messiânico rabínico. Nessa conjuntura, a localização da comunidade no norte da Palestina explicaria a tensão dos grupos joaninos com o judaísmo oficial, muito influente no reino do judeu Agripa II.²⁹

Algo relevante a ser considerado é que as referências ao título de Messias passaram a acontecer de forma acentuada após a destruição de Jerusalém (70 d.C.), justamente na época de reformulação do judaísmo.³⁰ “Essa afirmação nos leva a acreditar que o embate sinagoga entre o judaísmo rabínico (pós-70) e a comunidade joanina aconteceu no momento em que o título Messias se coloca em evidência e em debate”³¹.

Sob essa perspectiva, na medida em que o conflito entre o judaísmo rabínico³² e a comunidade joanina estruturava-se fundamentalmente na esfera dos debates messianológicos, o presente artigo tem por finalidade visibilizar os bastidores desse conflito e, por consequência, da expulsão sinagoga. Nesse intento, iremos propor basicamente que, no âmbito da saga cristológica do herói, a dinâmica de ressignifica-

e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 2009, p. 415).

²⁴ Maiores informações em GUERRA, 2015a, 2018 e RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 113-122, jan./jun. 2004.

²⁵ MEINCKE, Silvio. *Luta pela terra e Reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 48.

²⁶ A saga cristológica do herói joanino se constitui em um enredo metodológico-reconstitutivo proposto para a identificação do processo de compreensão cristológica da comunidade do Quarto Evangelho (GUERRA, 2018).

²⁷ BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.

²⁸ MARTYN, 1979a, p. 118; LINDARS, 2000, p. 71-72.

²⁹ VIDAL, 2013, p. 91; WENGST, 1988.

³⁰ ABRAHAMS apud DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Teológica, 2003. p. 124.

³¹ GUERRA, 2015a, p. 59.

³² Em relação ao judaísmo rabínico pós-70 d.C., ver DREW, Robert. *Course book: Judaism, Christianity and Islam, to the beginnings of modern civilization*. Nashville: Vanderbilt University, 2016.

ção do davidismo popular e, por conseguinte, de configuração da cristologia joanina, testemunhada, sobretudo no fragmento João 18.36 como memória querigmatizada, não somente relaciona-se com os motivos do conflito entre a comunidade joanina e o rabinismo em formulação, quanto fundamentalmente, instaura-se, de forma efetual, como um elemento catalisador da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga. Para tanto, primeiramente, far-se-á referência ao contexto histórico e problematizações relacionados ao conflito e à expulsão sinagoga. Na sequência, versar-se-á propriamente acerca do elo efetual entre o querigma cristológico joanino e a expulsão da comunidade joanina do judaísmo.

Conflitos e problematizações: considerações preambulares

Antes de qualquer análise, devemos-nos retomar o complexo cenário histórico em que se configurou o drama³³ da expulsão joanina. Referimo-nos, fundamentalmente, ao processo de reformulação do cenário religioso judaico ocorrido pós-70.d.C.³⁴ Nessa paisagem de efetualidades³⁵ foi estabelecido por parte dos fariseus/rabinos um programa de homogeneização/unificação doutrinário-teológica de caráter não sectário³⁶, que tinha como fluxograma basilar uma nova autodefinição do judaísmo³⁷, sobretudo a partir de uma definição da ortodoxia e de um projeto de conservação da tradição.³⁸

³³ Essa expressão é utilizada por MARTYN, 1979a.

³⁴ O marco histórico que tem delimitado as pesquisas em relação ao Quarto Evangelho encontra-se na destruição de Jerusalém e do seu Templo nos anos 70 d.C., o que provocou uma reformulação na cena religiosa judaica. No que se refere a esse assunto, cf. ASIEDU-PEPRAH, Martin. *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. BOISMARD, Marie-Émile. *All'alba del cristianesimo: prima della nascita dei dogmi*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville; London: Westminster John Knox, 2006. _____. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Texts & Studies in Ancient Judaism). p. 216ss. SCHIFFMAN, Lawrence H. Early Judaism and rabbinic Judaism. In: COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. (Orgs.). *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Cambridge: Eerdmans, 2012. p. 420-434. ALEXANDER, Philip S. The king messiah in rabbinic Judaism. In: DAY, John (Org.). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London; New York: T&T Clark International, 2013. p. 456-473. KONINGS, 2000. STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 254-282; VIDAL, 2013; DREW, 2016.

³⁵ Os efeitos da destruição do templo em 70 d.C. sobre os judeus foram numerosos e variados. Entre esses estavam as dificuldades teológicas causadas pela cessação do culto sacrificial; a perda do centro sagrado do *cosmos*; a destruição dos símbolos físicos da presença de Deus; o confisco de terras e propriedades; as dificuldades sociais causadas pelo massacre ou escravização de um número enorme de pessoas e a perda das instituições centrais do Estado. Essas dificuldades foram sem dúvida suficientemente rigorosas e numerosas para constituírem uma “crise” ou “catástrofe” para os judeus daquele tempo (COHEN, 2010, p. 27-28).

³⁶ COHEN, 2006; SCHIFFMAN, 2012, p. 420-434.

³⁷ WENGST, 1988; ASIEDU-PEPRAH, 2001.

³⁸ COHEN, 2006, p. 28; 222-223. Na concepção de Cohen, os rabinos haviam aceitado muitas das inovações teológicas, legais e institucionais do período do Segundo Templo. Todavia, no período pós-70, assim como seus antepassados e seus descendentes, os rabinos viram-se não como os criadores de algo novo, mas como os portadores de algo velho, que, por sua vez, deveria ser conservado.

Dentro dessa reorganização, os fariseus escreveram um corpo doutrinário visando conservar a identidade do povo judeu, elaboraram 18 bênçãos voltadas aos judeus e ao mesmo tempo escreveram uma maldição destinada aos “*nozrim*” ou cristãos. Nesse processo também fixaram o calendário das festas judaicas, fixaram o cânon do Antigo Testamento, definiram a liturgia sinagoga. A partir de então a sinagoga se tornou um sinônimo do judaísmo rabínico.³⁹

Tal agenda (re)configurante estruturava-se essencialmente sob um senso de zelo teológico⁴⁰ e um ideário de autopreservação religioso-comunitário diametralmente vinculado a um parâmetro de integração e consenso da maioria.⁴¹

Esse quadro histórico-estrutural engendra-se em um delicado momento político, social e religioso, em que os fundamentos do judaísmo mais do que nunca se quantizavam à custa da condescendência⁴² das autoridades romanas.⁴³ Nessa cena, a preservação da religião judaica era mais importante que a independência política dos judeus, e por isso qualquer postura desviante⁴⁴ ou discurso religioso divergente aos parâmetros da ortodoxia rabínica não poderia ser suportado e acarretava a expulsão⁴⁵ daqueles que eram tidos como hereges e concorrentes.⁴⁶

Tendo em vista essa conjuntura, os conflitos intrajudaicos pós-70 culminaram basicamente em duas experiências negativas:

Primeira, a exclusão religiosa ou social dos grupos messiânicos da população judaica majoritária. Ela culminou, resultou, por fim, na 12ª bênção da Oração das Dezoito Preces. Segunda, os propagandistas crentes em Cristo foram castigados nas sinagogas e eventualmente expulsos. Para as duas experiências se deve pressupor que os judeus

³⁹ FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: PUC Goiás, 2012. p. 127.

⁴⁰ No panorama rabínico, esse senso de “zelo teológico” judaico relacionava-se com o voltar à Lei para se autoprotger da ira divina (WENGST apud TEPEDINO, 1993).

⁴¹ WENGST, 1988; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275.

⁴² De acordo com DREW (2016), nesse período a atitude dos romanos para com os rabinos geralmente era benigna, visto que aparentemente o judaísmo não representava nenhum perigo para o Império.

⁴³ VIDAL, 2013, p. 252; DREW, 2016, [s.p.].

⁴⁴ De acordo com STEGEMANN; STEGEMANN (2004, p. 279), “o comportamento do desviante é definido em cada caso pela sociedade majoritária”. Essa sociedade impõe limites e regras para a preservação de sua própria identidade. Foi o que aconteceu com o judaísmo pós-70. Sob essa ótica, aqueles que rompiam ou descaracterizavam a identidade judaica eram tidos como desviantes. Segundo Becker (apud STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 279), a desviância é um fruto social. Para Erikson (apud STEGEMANN; STEGEMANN 2004, p. 279), “a imposição de normas da sociedade majoritária contra desviantes é favorecida particularmente por crises sociais”.

⁴⁵ Assim como COHEN (2006, p. 21), compreendemos a expulsão da sinagoga como um processo e não como um evento. Naquele tempo, essa separação manifestava-se de maneiras diferentes em cada comunidade onde judeus e cristãos habitavam juntos. Nesse contexto, parte essencial desse processo ocorreu devido às comunidades cristãs estarem se tornando gradativamente mais gentílicas e menos judaicas.

⁴⁶ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275; VIDAL, 2013, p. 90. Dentro dessa realidade, “a população majoritária exclui os judeus crentes em Cristo por meio de injúrias verbais supostamente referentes às suas convicções religiosas divergentes” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275). No tocante ao termo “concorrentes”, cf. COHEN, 2006.

crentes em Cristo são percebidos pela população majoritária como um grupo religioso desviante dentro do judaísmo⁴⁷.

Esse pano de fundo, entretido por conflitos, reptos e contingências, esteia-se, por sua vez, como contexto histórico vivenciado pelos grupos joaninos. À luz desse panorama, delineia-se na arena sinagoga uma batalha cristológica⁴⁸ na qual “a confissão de Jesus como Senhor messiânico se converteu na razão fundamental da expulsão dos grupos joaninos do seio da sinagoga”⁴⁹, e, por conseguinte, do judaísmo.⁵⁰

Aqui, chegamos a um ponto de nossa problematização.

Tendo em vista a gama de dados elencados até o momento, como grande parte dos exegetas do Quarto Evangelho, concordamos com a existência de um fator querigmático e cristológico relacionado à exclusão dos grupos joaninos do ambiente sinagoga pós-70 d.C. Nesse aspecto, como já postulamos, apesar da variabilidade de hipóteses⁵¹ que orbitam a temática, corroboramos a afirmativa de que a comunidade joanina passou a ser expulsa⁵² da sinagoga substancialmente por proclamar Jesus como o Messias.⁵³

Por outra parte, munidos desse pressuposto, almejamos mais um passo. Nesse deslocamento, como já assinalado, objetivamos não somente manter a assertiva de que os grupos joaninos foram expulsos da sinagoga por proclamarem Jesus como o Messias, mas de forma substancial, ousamos propor o perfil desse Messias. À luz dessa intenção, a evidenciação do Jesus joanino como um Messias do tipo davídico

⁴⁷ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275. No ponto de vista de COHEN, 2006, p. 21, a bênção contra os hereges (*Birkat há-Minim*) possui um viés de legitimidade e pode ser concebida como um marco importante na autodefinição de judaísmo rabínico. Através dela os rabinos oravam para que Deus destruísse todos aqueles que persistissem em manter uma identidade separatista em um mundo sem templo. Maiores informações acerca da *Birkat há-Minim*, cf. STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 268-272 e VIDAL, 2013, p. 47.

⁴⁸ BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993; ASIEDU-PEPRAH, 2001.

⁴⁹ VIDAL, 2013, p. 90. (tradução própria).

⁵⁰ Segundo TEPEDINO (1993, p. 195), antes de 70 d.C., o solo comum (judaísmo) tornava compatível o convívio entre elementos heterogêneos. No entanto, diante de um processo de reformulação e homogeneização do judaísmo, a confissão do Messias feito pela comunidade joanina rompe com esse solo comum. Nesse contexto, as autoridades antes aceitas perdem sua legitimidade junto aos membros que se afastam ou são afastados. No caso da comunidade, são expulsos da sinagoga e deparam-se com um novo tipo de estruturação social que anuncia uma comunidade agora separada religiosa e socialmente. Cf. KONINGS, 2000; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004; ALMEIDA, 2009 e VIDAL, 2013.

⁵¹ Cf. BROWN, 1983; LINDARS, 2000; VIDAL, 2013. Acerca da hipótese do Messias – profeta- mosaico, ver em MARTYN, 1979a, p. 114-118 e BOISMARD, 2000, p. 104-106.

⁵² Maiores informações em BLANCHARD, Yves-Marie. *São João*. Trad. Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2004. Segundo BLANCHARD, 2004, p. 33, “o Evangelho de João é o único texto do Novo Testamento a usar um termo técnico, o adjetivo *aposynagōgos*, para designar o banimento do mundo judaico, não por livre e espontânea vontade das comunidades joaninas, mas sim por uma ação violenta determinada pelas autoridades judaicas”. Na concepção de STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, a chave para a compreensão do teor dessa expulsão está no ineditismo da expressão *aposynagōgos*. Segundo os autores, a criação de uma nova expressão pressupõe uma nova experiência. Essa experiência trata, antes de tudo, unicamente da exclusão dos crentes em Cristo do culto sinagoga. Conforme TEPEDINO, 1993, nesse contexto, primeiro eram expulsos indivíduos, depois o grupo.

⁵³ VIDAL, 2013, p. 90.

popular ressignificado conduz-nos a alguns questionamentos acerca dos bastidores da expulsão, a saber:

Em um panorama de homogeneização doutrinário-teológica, a pluralidade de messianismos e, sobretudo de davidismos, pode ser assinalada como um fator de conflito entre o judaísmo rabínico e os grupos joaninos? Dentro desse contexto, haveria uma interface conflituosa entre o ideário do Messias popular joanino e o ideário messiânico rabínico pós-70? E, nesse sentido, como a dinâmica de ressignificação do davidismo popular e, por conseguinte, de configuração da cristologia joanina, implícita na anamnese e querigma da comunidade, relaciona-se com o processo de expulsão da sinagoga?

Diante dessas indagações, *a priori*, o que podemos aferir é que a especificidade do perfil messiânico do herói joanino abre-nos pressupostos investigativos no que se refere à gama de conflitos e efeitos arquitetados nos bastidores da expulsão sinagoga. Nesse palco exploratório, o processo de ressignificação messiânico-cristológica implícito no fragmento de João 18.36, visto antes de tudo como memória e querigma joanino, faz-se protagonista⁵⁴ de uma hipótese a ser considerada. Acerca disso trataremos a seguir.

Os bastidores da expulsão

Chegamos ao mote de nossa investigação, no qual, a partir da hipótese primeva do fragmento de João 18.36 como memória, pretendemos adentrar nos bastidores do drama da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Tendo em consideração o viés histórico-contextual apresentado, suspeitamos que o conteúdo dos debates messianológicos entre a comunidade joanina e os judeus rabínos tenha como elemento significativo um conflito entre ideários e perfis messiânicos.

Alegamos tal proposição ao passo que apreendemos que, no período pós-70 d.C., as expectativas messiânicas em relação a um rei davídico continuavam vivas nos corações judaicos⁵⁵, inclusive no ideário rabínico.⁵⁶ Nessa paisagem, em meio à ótica bipartida de davidismos, adotamos a tese de que o rabinismo sinagoga articulava-se dentro de uma expectativa messiânica de perfil real oficial.

No âmbito de nossa investigação, o coeficiente análogo entre o messianismo oficial e o judaísmo rabínico faz-se significativo ao passo que possibilita a visualização de um *background* dos conflitos no panorama joanino. Sob essa perspectiva, nosso parâmetro de aproximação entre o judaísmo rabínico pós-70 d.C., e o messianismo davídico do tipo oficial estrutura-se a partir de dois critérios dialógicos: 1) a

⁵⁴ No panorama da exegese joanina, a expulsão sinagoga pode ser explicada a partir de vários textos e perspectivas acerca das configurações da cristologia joanina. Nesse contexto, cf. MARTYN, 1979a, p. 114-118; LINDARS, 2000, p. 71s e VIDAL, 2013. Entretanto, nesta investigação recorreremos basicamente ao fragmento-chave de João 18.36 para efetuar essa explicação.

⁵⁵ ASIEDU-PEPRAH, 2001, p. 220.

⁵⁶ Naquele tempo, o Messias Ben David fazia-se figura predominante no judaísmo messiânico rabínico (SCHÄFER, 2012, p. 236). Ver também WILL, 1989, p. 37; POMYKALA, 2004, p. 34 e SCHIFFMAN, 2012.

identificação de um messianismo real davídico como matriz messiânica do judaísmo rabínico⁵⁷; 2) a correlação entre o messianismo real rabínico e o texto de 2 Samuel 7.

No que se refere ao primeiro critério, compreendemos que, desde o período do segundo templo, os fariseus, que mais tarde se tornariam rabinos, defendiam um messianismo real davídico.⁵⁸ Sob esse prisma, podemos assinalar que o messianismo, quando ocorre na literatura rabínica clássica, tem em vista o estabelecimento de um Estado judeu régio, no tempo histórico real.⁵⁹ Nessa conjuntura, “os Salmos de Salomão que procedem do judaísmo rabínico e sinagoga concentram sua expectativa no ungido do Senhor (17,36; 18, 6.8), no filho de Davi (17,23), o rei salvador do tempo final que procede da linhagem davídica”⁶⁰.

No tocante ao segundo critério, a leitura de Ferreira (2015) contribui com a associação do perfil messiânico rabínico ao texto de 2 Samuel 7.12-16. Na concepção do autor, essa analogia encontra-se desde o período do segundo templo, época em que a maioria dos partidos judaicos era adepta do protótipo messiânico davídico oficial advindo dessa tradição textual.⁶¹ Em suas palavras:

Normalmente, por falta de material suficiente, no nível da pesquisa, a questão do Messias é analisada, a partir dos grupos que registraram, por escrito, suas visões e interpretações. Esses estavam ligados a instituições fortes ou envolvidos com o poder: saduceus e sacerdotes, escribas, herodianos, fariseus e suas diversas tendências, essênios etc. A partir desses, muito se escreveu e se interpretou. É evidente que a leitura de Natã a David, feita por esses grupos, espelhará os seus universos ideológicos. O referido texto da profecia de Natã (2Sm 7,12-16) passou a ser uma esperança “oficial”, isto é, daqueles que estavam ligados ao poder. A história oficial de Israel, quase sempre, privilegiou os relatos contados pela minoria, em geral, aqueles que detinham o poder e manipulavam as consciências dos pobres⁶².

⁵⁷ Cf. WILL, 1989, p. 37; KESSLER, 2003, p. 51; POMYKALA, 2004, p. 34; SCHIFFMAN, 2012; VIDAL, 2013, p. 222; ALEXANDER, 2013, p. 472 e SCHILLEBEECKX, 2014, p. 416-417.

⁵⁸ POMYKALA, Kenneth E. Images of David in early Judaism. In: EVANS, Craig A (Org.). *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture: Ancient Versions and Traditions*. London; New York: T&T Clark International, 2004. p. 33-46. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: An Experiment in Christology*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. p. 416. WILL, James E. *A Christology of Peace*. Louisville: Westminster John Knox, 1989. p. 37.

⁵⁹ ALEXANDER, 2013, p. 472.

⁶⁰ KESSLER, Hans. *Manual de cristologia*. Trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 2003. p. 51. (Tradução própria).

⁶¹ Acerca da temática, Cf. HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-92. SCHWANTES, Milton. Uma promessa de Dinastia para Davi na Ótica de Jerusalém: anotações sobre Messianismo e Davidismo em 2 Samuel 7. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 9-32, abr./jun. 2008.

⁶² FERREIRA, Joel Antônio. O Messias/rei Jesus e os Messias camponeses de seu tempo. *Caminhos*, Goiânia, n. 2, v. 13, p. 336-352, jul./dez. 2015. p. 337-338. (Grifos nossos).

Diante desse jogo de poderes, avaliamos que em um contexto de polêmica joanina com a sinagoga, a concepção judaica oficial acerca do Messias descendente de Davi era baseada em 2 Samuel 7.12-16.⁶³ Aqui se estabelece nossa aproximação.

Sob esse quadro histórico, configuram-se os bastidores de conflitos e efetualidades almejados nesta investigação. Haja vista esses argumentos, assinalamos fundamentalmente que, no *background* joanino, travou-se um embate messianológico permeado de forma substancial por conflitos entre perfis messiânicos e interesses. Esse embate encadeava-se entre o ideário messiânico davídico oficial adotado pelos rabinos pós-70 d.C. e o ideário messiânico davídico popular ressignificado estruturado no âmbito da saga cristológica da comunidade.⁶⁴

A nosso ver, o referido embate messianológico instaurou-se essencialmente a partir do querigma do herói-rei e de seu reino no espaço sinagagal. Nesse espaço, a anamnese e a proclamação de Jesus como o Messias popular ressignificado se estabeleceram como matriz conflituosa, sobretudo na medida em que o Messias joanino e sua *basileia* não coadunavam com o ideário real rabínico.⁶⁵

Nesse tablado de incompatibilidades, enquanto os rabinos ansiavam por um Messias político que restaurasse as glórias da era davídica e reconstruísse o templo judaico⁶⁶, a comunidade joanina, a partir de um processo de ressignificação cristológico, anunciava um Messias sem trono e sem templo, e uma *basileia* estruturada sob pressupostos de uma alta política.⁶⁷ Dessa forma, enquanto o messianismo rabínico possuía *status* de um processo político deste mundo⁶⁸, o messianismo joanino proclamava um Messias-rei e os paradigmas politizantes de matiz superior inerente a um reino que não se origina neste *cosmos*, mas que atua nele. Um sistema de poder celeste, com matiz sobrenatural, que propõe a configuração de uma política que se manifesta na terra.⁶⁹ O sentido desse reino pode ser observado na expressão “ser de” (*einai ek*), que figura em João 18.36. Essa “indica a procedência ou origem do ‘reino’ de Jesus, e não o lugar onde se realiza esse ‘reino’: o ‘reino’ de Jesus não tem sua origem (‘não é de’) ‘este mundo’ ou ‘aqui’, porém exerce seu senhorio no âmbito deste mundo”⁷⁰.

Essa realidade (re)significante da *basileia* do Cristo joanino possui antes de tudo caráter fenomenológico/soteriológico⁷¹ e é regida por uma gama de princípios cristotópicos que envolvem o amor, justiça, igualdade, partilha, liberdade entre ou-

⁶³ VIDAL, 2013, p. 222.

⁶⁴ GUERRA, 2018.

⁶⁵ Na concepção de TEPEDINO, 1993, p. 201, o Jesus joanino não fora visto como o Messias por parte dos rabinos essencialmente pelo fato de que: a) sofrera morte vergonhosa na cruz; b) era proveniente da Galileia, quando se esperava que o Messias viesse de Belém, cidade de Davi; c) não era descendente de Davi.

⁶⁶ ASIEDU-PEPRAH, 2001; SCHIFFMAN, 2012, [s.p.].

⁶⁷ GUERRA, 2018.

⁶⁸ ALEXANDER, 2013, p. 472.

⁶⁹ Sob essa conjuntura, a *basileia* joanina configura-se em outro nível (GUERRA, 2015a) e evoca, nesse aspecto, uma dimensão transpolítica da existência (SHERMAN apud MOILA, Philip. Reinado de Deus e compromisso político. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 83-97, 1990. p. 92).

⁷⁰ VIDAL, 2013, p. 415. (Tradução própria).

⁷¹ SCHLOSSER, Jacques. O reinado de Deus na teologia bíblica. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1.500-1.504.

tros. Esses preceitos sob um caráter de universalidade versam acerca da dignidade e felicidade aos seres humanos, e não para uns quantos.⁷²

Por outra parte, nesse panorama dos embates messianológicos, avaliamos que o querigma joanino, à luz do protagonismo imagético do Messias ressignificado, também se fixou como matriz conflituosa, à proporção que, sob um prisma heterotópico, carregava em si uma proposta de quebra paradigmática no tocante às estruturas de tradicionalamento do judaísmo, sobretudo em relação ao ideário messiânico real oficial.

Nas palavras de Tepedino, no panorama sinagoga joanino, o conflito entre maioria (judeus rabinos) e minoria (comunidade joanina) estabelecia um quadro de crise e se constituía num momento crítico para as representações tradicionais.⁷³ Nesse aspecto, podemos abalizar que, em uma conjuntura de uniformização doutrinária, na qual os rabinos objetivavam a manutenção da tradição, o querigma de um protótipo messiânico não convencional teria provocado uma crise de tradição dentro do messianismo real oficial judaico.⁷⁴

Diante desse cenário de crises e conflitos, o perfil messiânico atribuído ao Jesus joanino rompia com os parâmetros messianológicos tradicionais da época. Nesse sentido, o discurso do herói-rei acerca de sua *basileia*, com todas as suas implicações, tornava-se escândalo e ameaça herética religiosa e social para o mundo rabínico.⁷⁵ Esse escândalo messianológico-cristológico, por sua vez, fora a causa da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga. Às luzes dessa ribalta paradoxal, concordamos com a provável ótica rabínica de que o Jesus joanino não era rei, tampouco havia reinado. Ao menos, não como o mundo idealizava.

Ao ponderarmos esses dados, avaliamos que em uma arena de debates midráxicos e messianológicos pautada por um ideário de uniformização doutrinário-teológica não sectária, a proclamação do herói joanino como um Messias popular ressignificado fora, substancialmente, uma ameaça divergente às estruturas de tradicionalamento do judaísmo rabínico em reformulação, principalmente no que se refere à expectativa messiânica davidica oficial adotada pelo rabinismo daquele tempo. Sob essa perspectiva, a especificidade e o conteúdo messianológico-cristológico do querigma joanino intrínseco no fragmento de João 18.36 como memória estrutura-se como coeficiente desencadeante de conflitos e efetualidades e, nesse aspecto, instaura-se como elemento catalisador da expulsão dos grupos joaninos do espaço sinagoga.

De outro lado, no âmbito desse *background* saturado de desafios e efetualidades, não poderíamos deixar de considerar ainda que o drama da expulsão do espaço sinagoga também produziu seus resultados. Sob esse prisma contingencial, possivelmente o mais expressivo desdobramento desse episódio de conflitos seja a confecção

⁷² PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

⁷³ TEPEDINO, 1993, p. 195.

⁷⁴ DAVIES, W. D. The historical Jesus in the Johannine Christ. In: SMITH, Dwight Moody; CULPEPPER, Alan; BLACK, Carl Clifton (Orgs.). *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Louisville: Westminster John Knox, 1996. p. 43-64.

⁷⁵ VIDAL, 2013, p. 49.

do primeiro evangelho joanino (E1⁷⁶), escrito ainda durante o processo de expulsão da comunidade da sinagoga. Esse documento, por sua vez, fora elaborado pela escola joanina, por volta dos anos 80 d.C., a partir de um processo de releitura das Tradições Básicas⁷⁷, bem como de cooptação e reinterpretação de memórias e narrativas acerca do herói. Nessa ocasião, à luz de um paradigma reinterpretaivo, os poetas joaninos traduzem em nuances textuais um discurso cristológico inédito no âmbito das narrativas cristãs originárias. Surge assim o fragmento João 18.36 em forma de texto. Na trama dessas linhas, os autores do evangelho joanino objetivaram mostrar de que ordem era a realeza de Jesus. Mas em vez de ensinar abstratamente tais verdades, conseguiram concretizá-las numa cena imortal.⁷⁸ Essa cena, por seu turno, se instaura como elemento de reafirmação e consolidação da cristologia real joanina.⁷⁹

Considerações finais

Os debates acerca do drama da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga encontram-se longe de um desfecho. Essa constatação, em grande parte se estabelece conforme as hipóteses em relação ao metaponto histórico-axiológico desse evento continuam sendo (re)formuladas. Uma das propostas de atualização e (des)dobramento do principal motivo que desencadeou o processo de exclusão joanino do judaísmo em (re)formulação foi delineada nesta investigação. No decorrer dela, procuramos dar um passo a mais e decodificar, ainda que por espelho, o retrato messiânico do Cristo joanino.

No decorrer deste estudo, verificou-se que o registro inédito e o conteúdo cristológico de João 18.36 revelam, em grande proporção, o conteúdo dos conflitos entre os grupos joaninos e o *cosmos* à sua volta. Sob essa perspectiva, de forma pontual demonstrou-se que esses metapontos interagem diametralmente com o *background* da expulsão sinagoga.

Nas sendas desses bastidores, deparamo-nos com uma arena midrácica de debates instaurados a partir de um conflito entre perfis messiânicos e interesses. Nesse tablado, evidenciou-se que o conteúdo da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga envolveu, de forma fundamental, uma gama de incompatibilidades interpretativo-doutrinárias relacionadas ao conteúdo da cristologia real desenvolvido na saga cristológica joanina. Essas divergências instauraram-se, sobretudo, no que se refere ao querigma de Jesus como um Messias do tipo popular ressignificado e a repercussão de um ideário cristológico real com matizes de ressignificação e renovação em relação às matrizes de tradicionamento e ao paradigma messiânico oficial defendido pelo judaísmo rabínico. Diante desses resultados analíticos, podemos afirmar que o escândalo messiânico-cristológico repercutido essencialmente no querigma do Cristo ressignificado em João 18.36 fora a causa da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

⁷⁶ Cf. VIDAL, 2013.

⁷⁷ VIDAL, 2013, p. 47-48.

⁷⁸ JAUBERT, Annie. *Leitura do evangelho segundo João*. Trad. Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 18-19.

⁷⁹ GUERRA, 2018, p. 40-130.

Mediante a estruturação desta tese, a pesquisa lança contribuições na medida em que constata no núcleo cristológico real joanino a estruturação de uma digital mesianológica popular querigmática axiologicamente inversa ao tradicional parâmetro messianológico real oficial judaico. Nesse aspecto, esta pesquisa torna-se significativa, sobretudo, ao passo em que, ao lançar luzes a um debate ainda aberto, propõe o mapeamento da digital messiânica joanina e a consequente configuração de um protótipo messiânico davídico popular ressignificado como um caminho elucidativo até então não considerado no tocante ao conteúdo e *background* da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Referências

- ALEXANDER, Philip S. The king messiah in rabbinic Judaism. In: DAY, John (Org.). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London; New York: T&T Clark International, 2013. p. 456-473.
- ASIEDU-PEPRAH, Martin. *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- BERNIER, Jonathan. *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*. Leiden: Brill, 2014.
- BLANCHARD, Yves-Marie. *São João*. Trad. Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOISMARD, Marie-Émile. *All'alba del cristianesimo: prima della nascita dei dogmi*. Casale Monferrato: Piemme, 2000.
- BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BRO LARSEN, Kasper. Narrative Docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs.). *The Gospel of John and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 346-355.
- COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville; London: Westminster John Knox, 2006.
- _____. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Texts & Studies in Ancient Judaism).
- DAVIES, W. D. The historical Jesus in the Johannine Christ. In: SMITH, Dwight Moody; CULPEPPER, Alan; BLACK, Carl Clifton (Orgs.). *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Louisville: Westminster John Knox, 1996. p. 43-64.
- DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Teológica, 2003.
- DREW, Robert. *Course book: Judaism, Christianity and Islam, to the beginnings of modern civilization*. Nashville: Vanderbilt University, 2016.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.
- _____. O Messias/rei Jesus e os Messias camponeses de seu tempo. *Caminhos*, Goiânia, n. 2, v. 13, p. 336-352, jul./dez. 2015.
- FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.

- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo testamento*. Trad. Martin Dreher e Iison Kayser. São Paulo: Teológica, 2003.
- GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015a.
- _____. Messias e heróis: a ressignificação do messianismo popular na comunidade joanina. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, n. 3, v. 25, p. 325-340, jul./set. 2015b.
- _____. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAUBERT, Annie. *Leitura do evangelho segundo João*. Trad. Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KESSLER, Hans. *Manual de cristologia*. Trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 2003.
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Tecnoprint, [s.d.].
- KONINGS, Johan. “Meu reino não é deste mundo”: de que se trata? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 17, p. 54-64, 1994.
- _____. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LINDARS, B. John. In: *The Johannine literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 30-109.
- MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a.
- _____. *The gospel of John in Christian history: essays for interpreters*. New York: Paulist, 1979b.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MEINCKE, Silvio. *Luta pela terra e Reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- MOILA, Philip. Reinado de Deus e compromisso político. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 83-97, 1990.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- POMYKALA, Kenneth E. Images of David in early Judaism. In: EVANS, Craig A (Org.). *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture: Ancient Versions and Traditions*. London; New York: T&T Clark International, 2004. p. 33-46.
- QUESNEL, Michel. Introdução. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1997. p. 7-11.
- RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 7-26, 1994.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 113- 122, jan./jun. 2004.
- SCHÄFER, Peter. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- SCHIFFMAN, Lawrence H. Early Judaism and rabbinic Judaism. In: COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. (Orgs.). *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Cambridge: Eerdmans, 2012. p. 420-434.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: An Experiment in Christology*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- SCHLOSSER, Jacques. O reinado de Deus na teologia bíblica. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1.500-1.504.

SCHWANTES, Milton. Uma promessa de Dinastia para Davi na Ótica de Jerusalém: anotações sobre Messianismo e Davidismo em 2Samuel 7. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 9-32, abr./jun. 2008.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese (Doutorado em Teologia) – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 1993.

VIDAL, Senén. *Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos*. Bilbao: Mensajero, 2013.

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

WILL, James E. *A Christology of Peace*. Louisville: Westminster John Knox, 1989.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.3678>

O CUIDADO HUMANO E O SENTIDO DA MORTE E DA VIDA¹

Human care and the meaning of death and life

Waldir Souza²

Carla Corradi Perini³

Resumo: A pesquisa bibliográfica, descritiva, objetiva discutir o cuidado, a morte e o sentido da vida nas perspectivas da antropologia filosófica, da teologia e da bioética. Sobre tudo apresenta as obras de Edith Stein *La struttura della persona umana* (1933-2013), *Ser Finito y Ser Eterno* (1996) e *Psicologia e scienze dello spirito* (1922-1999). Certifica a história da morte e as transformações ocorridas na sociedade ocidental contemporânea, as mudanças de mentalidade e os comportamentos, assim como o afastamento do processo de morrer tradicionalmente familiar para o contexto das instituições hospitalares. A morte deixa de ser natural e torna-se selvagem, inimiga e revestida de tabus; a técnica assume lugar de importância nas decisões de vida e morte. A vida envolve mistério, requer responsabilidade, atenção, precaução, cautela e diligência. Para tanto, o cuidado, a vida e a morte necessitam de uma profunda argumentação que represente sua intrínseca relação. Tal como o sentido da vida, a existência humana no mundo, as relações e a capacidade de transcendência.

Palavras-chave: Vida. Morte. Antropologia filosófica. Teologia. Bioética.

Abstract: The bibliographical, descriptive research aims to discuss care, death and the meaning of life from the perspectives of philosophical anthropology, theology and bioethics. Above all presents the works of Edith Stein *La struttura della persona umana* (1933-2013), *Finite Being and Eternal Being* (1996) and *Psychology and Science of Spirit* (1922-1999). It certifies the history of death and the transformations that occurred in contemporary western society, the changes in mentality and behaviors. Thus, as the departure from the process of dying traditionally familiar to the context of hospital institutions. Death ceases to be natural and becomes savage, enemy and tabbed; the technique assumes a place of importance in life and death decisions. Life involves mystery, requires responsibility, attention, caution, caution and diligence. Therefore, care, life and death need a deep argument that represents the connection of both and their intrinsic relationship. Such as meaning of life, human existence in the world, relationships and the capacity for transcendence.

Keywords: Life. Death. Philosophical anthropology. Theology. Bioethics.

¹ O artigo foi recebido em 20 de agosto de 2019 e aprovado em 17 de junho de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Bioética e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Curitiba/PR, Brasil. E-mail: waldir.souza@pucpr.br

³ Doutora em Ciências da Saúde. Professora do Programa de Pós-Graduação em Bioética da PUCPR. Curitiba/PR, Brasil. E-mail: carla.corradi@pucpr.br

Introdução

A vida, desde o início até o momento final, reveste-se de mistério, beleza, razão, emoção, perdas, alegrias, conquistas, derrotas, despedidas, encontros e transcendência.⁴ Os avanços científicos e tecnológicos redimensionaram o cenário social e as relações interpessoais, provocaram mudanças socioculturais que marcam a história contemporânea. As indagações da vida humana e da morte pressupõem caráter transdisciplinar, que compreende todo o respeito e a dignidade.

Ao privilegiar o pensamento de Edith Stein, sobretudo nas obras: *La struttura della persona umana* (1933-2013), elege a apresentação da estrutura humana, o corpo material, o corpo vivente e o espírito; *Ser Finito y Ser Eterno* (1950-1996), busca aprofundar a vida e a finitude; *Psicologia e scienze dello spirito* (1922-1999), a afaibilidade do espírito humano. Para tanto, o cuidado, a vida e a morte se apresentam como uma profunda antropologia filosófica, teológica e bioética. No delineamento da existência, o ser humano passa pelo processo evolutivo, que tem início na formação embrionária, quando a vida se desperta no óvulo fecundado, coloca-se em crescimento e estruturação progressiva. Assim, a vida pressupõe absorção do corpo da mãe e de substâncias nutritivas que são elaboradas interiormente pelo organismo em evolução. Esse organismo cresce e se estrutura, não podendo ser considerado somente matéria, mas revestida e possuidora de alma. Sem dúvida, o ser humano compreende algo de objetivamente espiritual, ou seja, uma “forma” que configura a matéria. E essa “forma” é diferente daquelas consideradas coisas mortas. Conferindo ao indivíduo uma determinada configuração sensível, sendo que a força sofre movimentos próprios que produzem mudanças provenientes do externo em relação aos acontecimentos naturais. Essa “forma” também é depois a força vivente, que mantém unida uma multiplicidade de matérias (*Stoffe*), se estrutura de modo particular e fechado em si mesmo. Desta forma, as matérias são elaboradas interiormente e provenientes do externo, que as ordenam como um todo. Desta maneira, alma espiritual humana existe desde o primeiro instante da existência humana, ainda não desenvolvida em vida atual, pessoal e espiritual. Mas essa alma espiritual deve ser considerada como “forma” substancial do ser humano, ela é o princípio “formal” dominante que “forma” as substâncias constitutivas materiais em modo orgânico, animal, pessoal-espiritual. No curso desse processo “formativo” de desenvolvimento do indivíduo humano, que se dá gradualmente e efetua-se, determinando os diversos estados evolutivos.⁵

Para tanto, o núcleo ético de cuidado envolve o agir intencional na busca pelo bem da vida, que passa necessariamente pela orientação da ética para a existência. Nesse contexto entende-se a ética como produto do pensamento gerado pela interrogação da qualidade de vida, atribuída no sentido de bom. O cuidado enquanto manu-

⁴ PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C.; BERTACHINI, L. (Orgs.). *Bioética, cuidado e humanização*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2014. v. II, p. 209.

⁵ STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. A cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Titolo originale: *Der Aufbau der menschlichen Person*. Traduzione Italiana di Michele Dambra D' Ambra. Roma: Città Nuova, 2013. p. 139-141.

tenção e promoção da vida. Sendo assim, a responsabilidade é a condição de cuidado humano que perpassa toda a vida envolvendo a consciência e o valor de sentido.

A responsabilidade deriva do latim *respondere*, que significa responder a um chamado. Ser responsável é responder ativamente à necessidade do outro com dedicação e solicitude. Assumir a responsabilidade de cuidar de outra pessoa exprime a disponibilidade de fazer o possível e o necessário para o bem-estar do outro. Trata-se de atitude interna de ação externa que envolve o diálogo.⁶

Desta forma, pode-se compreender a atenção direcionada ao outro, aquela que exprime o agir ético e responsável. Em geral, representa a relação com o outro válida, e necessária em situações de cuidado específico, tal como nos cuidados paliativos, sobretudo na finitude, onde o rosto do outro comunica toda a sua vulnerabilidade. Mortari (2018) conceitua “o ser aí é ser-aí-com” no sentido amplo de sua concretude, pois o ser humano é codependente um do outro. Carente de cuidado desde o nascimento até a morte, fica evidente a todos os seres humanos essa condição essencial de cuidado, ou seja, envolvendo contínua troca de cuidados para que a vida se torne possível. O “cuidar uns dos outros” não é um ideal de existência, mas uma necessidade. Tal necessidade de cuidar revela a consciência e o senso de responsabilidade. Conferindo ao ser humano a vulnerabilidade, a fragilidade humana à sua condição de finitude e o cuidado comum a todos os seres.⁷

Retomando o sentido do ser para retomar o sentido da vida

O sentido da vida humana possibilita compreender a representatividade histórica da morte na sociedade ocidental contemporânea. Ao longo dos anos, vem apresentando transformações, mudanças de mentalidades e comportamentos com relação à finitude. Sendo possível esquadrihar certa repulsa diante dessas tratativas. O processo de morrer deixa de ser tradicional e familiar, tornando-se institucionalmente hospitalar. A morte não é mais aceita como algo natural, desta forma a humanidade passa a considerá-la como: selvagem, inimiga e revestida de tabu. Isso tem gerado na humanidade uma desapropriação de sentido da vida, colocando em evidência as decisões, as responsabilidades, os sentimentos e os afetos em segundo plano e vem priorizando a técnica. É compreensível a evolução da técnica a serviço da humanidade, assim como é possível perceber que a tecnologia não supre o humano. A condição humana é a racionalidade, o sentir, o pensar e o agir, ou seja, o afastamento dessa condição acarreta o que chamamos hoje de desumanização. Portanto há que considerar a premissa da essência humana como possibilidade e condição de pensamento. Mediante esse raciocínio torna-se factível pensar o fenômeno da morte enquanto processo de lugar privilegiado na retomada de sentido da vida.⁸

⁶ MORTARI, Luigina. *Filosofia do cuidado*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 134-136.

⁷ MORTARI, 2018, p. 141-142.

⁸ MAHFOUD, Miguel. Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum* 8, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 8, p. 55, abr. 2005. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm>>. Acesso em: 07 maio 2019.

Diante da complexidade da vida, primazia o pensamento de Edith Stein (1933-2013) em sua estruturação do ser humano como fundamento que denota a peculiaridade da vida e da morte, pois a morte somente é possível ao ser que vive. Define três estruturas complexas: o corpo físico, psique e espírito.

Corporeidade

Na verdade, em sua constituição corporal, o ser humano é uma coisa material, está submetido às leis que o coloca no âmbito dessa natureza. O ser humano é muito mais que um corpo material (*Körper*), é um corpo vivente (*Leib*), que permite a percepção do corpo matéria. Todos os corpos materiais estão ligados à psique e ao espírito para constituir a matéria que permite a vida humana. Se olharmos para as características do corpo humano, elas somam uma variedade de componentes materiais diferentes que desempenham papéis distintos em sua estruturação, visível na forma externa e na corporeidade. A anatomia humana sistematiza a estrutura material do corpo e seus diferentes componentes, onde somente é possível pensar a vida humana a partir de sua natureza corpórea.⁹

Para compreender a vida humana é preciso entender o “organismo vivente”, ou seja, o corpo em sua forma material determinada pela realidade que mantém junto à interioridade, cuja forma exterior é formada pelo interno. Sendo um processo formativo e progressivo, o corpo passa pelo processo de transformação, considerando também a formação interna enquanto peculiar ao modo de ser do vivente. A formação interior que Edith Stein (1933-2013) elege é a indicação de Tomás de Aquino conhecida como “forma interior”, também denominada de alma por Aristóteles. A “forma” interior qualifica o todo e é algo qualitativamente determinado pela espécie; é ao mesmo tempo a “força vital” que opera no processo de formação, dando “forma” a um material (*Stoff*), à matéria (*Materie*). Tudo aquilo que percebemos no mundo é matéria “formada”, aquilo que diferencia os organismos das outras coisas materiais (coisas “mortas”), todo o processo de tomar “forma” é um processo vital. É impossível a matéria sem “forma” receber a existência, isso somente é concebido graças à “forma”. Sendo que a “forma” vivente começa a agir em uma matéria já “formada” e por meio dela recebe a vida que é incorporada às novas matérias para estruturar progressivamente o organismo e dar a ele a “forma”. Dependendo das condições materiais, a “forma” pode operar em maneira pura e sem obstáculos, e se conseguir, leva o organismo à sua forma mais completa e exemplar espécie. Por isso, no organismo, há um ponto máximo de desenvolvimento; depois desse processo de dar “forma”, não mais pode acontecer e chegará ao declínio, ou seja, em um progressivo apagar da força “formante” e correspondente aumento da matéria não mais “formada” como matéria vivente, até a completa diminuição da vida. A “forma” vivente, a “alma” faz do corpo humano um organismo, quando nele não há mais vida, somente é considerado como coisa material, assim como as outras. Podemos compreender o corpo humano como

⁹ STEIN, 2013, p. 59-63

organismo material que necessita do corpo vivente para viver ativamente, estruturar-se internamente e externamente. Quando o corpo vivente cessa todo o seu processo que chamamos vida, a morte se torna presente no real do corpo.¹⁰

Psique

A psique é conceituada por alma humana graças ao corpo vivente próprio de Tomás de Aquino. Reitera que cada ser humano tem seu próprio intelecto, porque cada um tem sua própria alma, cuja alma tem sua “forma” substancial, chegando a uma alma individual, única (singular), criada por Deus, então há uma “forma” individual do ser humano. A razão da sobrevivência das almas individuais que Tomás sustenta para a alma humana não pode ser fundada sobre o valor próprio da sua individualidade, existe uma possibilidade de substância da alma sem corpo vivente (assim como exige a fé), fato que a alma é uma substância para si mesma. Precedentemente encontra a partir da experiência vivida o acesso ao ponto de vista metafísico, a alma humana com sua estrutura pessoal e suas qualidades individuais, manifestada para nós como a “forma” de todo o indivíduo psicofísico. Habitualmente indicada também como “núcleo da pessoa” centro do ser, a estrutura estratiforme da pessoa humana no sentido de camadas que as constituem, sendo todas “formadas” a partir desse núcleo. Pode-se dispor da “formação” no sentido da vida psíquica atual que imprime no corpo vivente, ou seja, pelo que chamamos de “expressão”. Isso comporta também uma modificação puramente corporal, podendo ser passageira ou duradoura no que tange os hábitos (rugas na testa, caminhar curvo); são todas transformações de algo “formado” que ocorrem ao longo de todo o curso da vida. Desta forma, pode-se compreender que tudo aquilo que é corporal é também psíquico, sendo que nesse dado momento não é no sentido de alma espiritual, mas naquele “psíquico inferior”, cujas leis fundamentais consideradas são as capacidades de receber estímulos e de reações intuitivas. Da unidade da natureza humana faz parte tudo aquilo que nela penetra de “inferior” em maneira submetida à lei do espírito. A alma espiritual entra na unidade da natureza humana ocupando um lugar central e dominante, confere o caráter da personalidade e da autêntica individualidade que atravessa todos os níveis.

A alma humana apresenta as finas distinções entre a esfera psíquica e a espiritualidade no âmbito da análise da subjetividade. Desta maneira, ela aparece submetida à ação de diversas forças: a força sensível, que se apresenta em relação à apreensão dos dados sensíveis, dos impulsos sensíveis e da força espiritual totalmente nova e diferente da primeira. Pode abrir-se somente em colaboração com a força sensível, ou seja, tem suas raízes na natureza e isso justifica sua ligação entre natureza, corpo e psique. Esse lado corpóreo da psique corresponde àquele espiritual, mediante o qual a psique se abre ao mundo objetivo. Portanto o sustento da força espiritual da psique

¹⁰ STEIN, 2013, p. 65-66-111.

individual pode vir de um mundo espiritual objetivo, seja ele constituído pelo mundo dos valores ou pela força espiritual dos outros sujeitos ou pelo espírito divino.^{11/12}

Espírito

Considera o termo “espírito” (*Geist*) e seus vários sentidos na língua alemã, assim como também se evidencia nas expressões latinas *intellectus*, *mens*, *spiritus*, as quais são traduzidas pela palavra “espírito”, sem exaurir o significado do termo. O espírito entendido no sentido de *spiritus* é o contraposto ao corpo (*Körper*), não entendido como corpo vivente (*Leib*), mas extenso a matéria. *Spiritus* originariamente corresponde à palavra grega *pneuma*, “sopro”. A atribuição desse nome espírito deve-se ao conceito materialista dos primeiros filósofos gregos que representavam o espírito como “matéria” (*Stoff*) leve e sutil. Neste modo, colhe, contudo, algo que pertence à essência do espírito, a falta de fixação (ausência de vínculos espaciais), leveza e mobilidade. Um ser espiritual ligado a um corpo (como a alma humana) tem indiretamente um certo vínculo espacial. Quando um ser espiritual é livre de uma organização corporal-sensorial, é também livre do vínculo espacial indireto. Considerando a expressão “ser espiritual”, o próprio termo não é indicativo de algo absolutamente simples e único, pode ser entendido no âmbito do ser ao qual pertencem entidades do tipo diferente. A alma indica o espírito ou “criatura espiritual”, caracteriza a diferença de outras criaturas espirituais pelo fato de entrar no corpo material na unidade de uma única natureza. Diferentes dela são assim os ditos “puros espíritos”, ou seja, criaturas sem corpo neste caso, os anjos e os demônios. Contudo, no sentido estrito, somente Deus é puro espírito, por isso colhe a essência do espírito na forma mais pura, não é fechado nem fixado ao limite do ser.¹³

O peculiar da alma como ser espiritual, ou seja, sua unidade de alma e corpo vivente é o caráter distintivo que mostra a diferença entre espíritos incorporais e puros espíritos. As almas humanas têm em comum os espíritos incorporais, a estrutura pessoal e o ser espiritual, que são substâncias que qualificam a “matéria espiritual” e a “forma individual”. Aquilo que as torna “alma” as diferencia dos “puros espíritos”, pelo fato de que elas são o “centro do ser”, núcleo pessoal de uma natureza espiritual-corporal de uma pessoa psicofísica. A ligação com o corpo vivente é essencial para a alma, todavia a morte deve ser entendida como uma separação de corpo e alma.¹⁴ Essa arguição indica diversos fatores que marcam as questões de vida e morte já anunciadas. Assim, Edith Stein (1933-2013) retifica a concepção de morte considerada na antiga mitologia grega que continua a perdurar na época, sobretudo no cristianismo,

¹¹ STEIN, 2013, p. 112, 113, 114.

¹² STEIN, Edith. *Psicologia e scienze dello spirito*: contribute per una fondazione filosofica. Trad. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, 1999. (Original publicado em 1922). p. 16.

¹³ STEIN, 2013, p. 115-116.

¹⁴ STEIN, 2013, p. 117-118.

referente à crença em fantasmas. Outro fator é a separação entre corpo e alma, que sempre foi considerada como algo não natural.¹⁵

Morrer com dignidade na perspectiva da bioética

A vida é a condição da morte, ambas estão intrinsicamente ligadas. Para Edith Stein, a unidade da vida constitui o fundamento sobre o qual apoiamos legalmente para atuar no mundo. Conhecer as formas e as coisas pelas quais o mundo se desvela constitui parte de uma decisão de captar os significados que as mesmas possuem para os outros e para si mesmo. A compreensão das significações somente pode ser manifesta na interioridade humana, ou seja, pela captura viva de seu valor. Essa resposta que vem da interioridade exige objetivamente a participação da vontade e a incita a empreender e trabalhar de forma ativa. O conhecer, sentir, querer e o trabalhar não estão certamente separados por completo nem são independentes um dos outros, mas estão condicionados um pelo outro, porque são dependentes um dos outros, porém não formam uma unidade indissolúvel. Enquanto os movimentos independentes se deixam separar uns dos outros, os *links* objetivos nem sempre se realizam entre os elos. Logo, um olhar penetrante percebe o escurecimento do valor no caso, da simples natureza objetiva das coisas. Existe uma captação morta do valor que alcança inteligivelmente as significações das coisas na ausência de um princípio motor interno. Em que concerne à percepção vivente do valor, onde se encontra também um fracasso a respeito da vontade e da ação que apresenta debilidade, indecisão ou infidelidade. Esse processo difere entre as pessoas e em diferentes momentos. Quando a unidade da vida cessa, a ligação com o corpo vivente, a morte ocorre, todavia, entendida como separação do corpo e da alma.^{16/17}

Nessa perspectiva de pensar a vida pela morte, ecoam os aportes da bioética como possibilidade de contemplar os questionamentos acerca do humano, ou seja, o fundamento absoluto da dignidade e autonomia, premissa do cuidado respeitoso, os quais reconhecemos como atitudes essenciais.¹⁸ A partir do objetivo fundamental das ciências da saúde, cujo favorecimento contempla o restabelecimento da integridade humana em todos os seus aspectos. A dignidade humana concebe pensar o ser humano dentro da realidade moral de direitos. Sendo vida e morte predicativos da dignidade que pressupõe contemplar medidas de conforto, intervenções éticas diante da dor e do sofrimento. A palavra “cuidado” desafia sua definição pela amplitude de expressão desenvolvida nos últimos trinta anos, sinônimo de *hospice* e cuidados paliativos. Surge oficialmente, na década de 1960, no Reino Unido, tendo como pioneira a médica Cicely Saunders. O trabalho dessa médica inicia o movimento dos cuidados

¹⁵ STEIN, 2013, p. 119.

¹⁶ STEIN, Edith. *Ser finito y Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. 2. ed. Trad. A. P. Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. (Original de 1934-1936, publicação póstuma em 1950). p. 409-410.

¹⁷ STEIN, 2013, p. 118.

¹⁸ PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2014. p. 201-202.

paliativos, que inclui a assistência, o ensino e a pesquisa. A criação do St. Christophers Hospice, em Londres, em 1967, é um marco nessa trajetória.^{19/20}

A prática dos cuidados paliativos baseia-se em princípios tais como: promover o alívio da dor e de outros sintomas desagradáveis; afirmar a vida e considerar a morte como processo normal da vida; não acelerar nem adiar a morte; integrar os aspectos psicológicos e espirituais no cuidado do paciente; oferecer um sistema de suporte que possibilite ao paciente viver tão ativamente quanto possível até o momento da morte; oferecer um sistema de suporte para auxiliar os familiares durante a doença do paciente e a enfrentar o luto; garantir abordagem multidisciplinar para focar as necessidades dos pacientes e seus familiares, incluindo acompanhamento no luto; melhorar a qualidade de vida e influenciar positivamente o curso da doença; implementar o mais precocemente possível, juntamente com outras medidas terapêuticas.²¹

No sentido de pensar o cuidado, a vida e a morte, Stein aponta a particularidade da vida e do espírito humano. O ser humano é possuidor de corpo, alma e espírito. Assim, o espírito humano se configura segundo a essência, possui a capacidade de sair de si mesmo pela “vida espiritual” e entrar no mundo que se abre a ele, sem perder nada de si mesmo. Emanar não somente a sua essência como todo o produto real de uma maneira espiritual expressando o mesmo de forma inconsciente e ainda atua pessoal e espiritualmente. A alma enquanto espírito eleva a vida espiritual ao conhecimento de si mesmo. Porém o espírito humano está condicionado pelo superior e inferior imerso em um produto material, tal qual a alma é vista em sua forma corporal (*Leibgestalt*). A pessoa humana conduz e abarca seu corpo e sua alma. Sua vida espiritual se eleva de um fundo obscuro e estende-se como uma chama de vela, porém nutrida por uma matéria que brilha. E brilha sem ser absolutamente luz. O espírito humano é visível para si mesmo, porém não é todo transparente, pode iluminar outra coisa sem atravessá-la eternamente. O espírito conhece sua própria luz interior, sua vida presente e, em grande parte, o que tem antes de sua vida presente. Por isso o passado comporta lacunas e o futuro não pode ser previsto com probabilidade segura, mas parcialmente. Em grande parte, é incerto e indeterminado, ainda que nessa perceptível incerteza e indeterminação. Sua origem e sua meta são absolutamente inacessíveis, se permanecermos na consciência que depende da vida mesma sem ser ajudado pela experiência dos outros, ou seja, pelo pensamento intuitivo, pela racionalidade e pelas verdades de fé. Esses são os meios pelos quais o espírito puro não tem necessidade de conhecer a si mesmo. A vida imediata e certa do momento presente é a complacência que foge rapidamente e escapa por completo. Assim, toda a vida consciente não abarca pessoalmente o ser, mas se assemelha a uma superfície iluminada em seu ápice de profundidade sombria,

¹⁹ PESSINI, 2014, p. 199.

²⁰ DU BOULAY apud MELO, Maria Inês Amaro Assunção de; SOUZA, Waldir; PERETTI, Clélia. Cuidados paliativos e uma análise fenomenológica das vivências dos cuidadores de pacientes oncológicos. *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 17, p. 371-389, mar. 2019.

²¹ ZOCCOLI, Thayana Louize Vicentini et al. *Desmistificando cuidados paliativos*. Brasília: Oxigênio, 2019. E-book. p. 8.

manifestada pela superfície. Para conhecer o ser humano é necessário mapear e penetrar nessa profundidade.²²

Essa relação de cuidado, vida e morte, e cuidados paliativos cogita demonstrar a complexidade que Stein retrata ao ser humano. Para tanto, compreender a interioridade da alma é importante para conhecer melhor o recurso distinto da alma humana. As faculdades de conhecimento asseguram, por assim, dizer o serviço exterior na morada da alma, permitem a penetração das coisas do mundo que vão ao encontro da pessoa.²³ Sendo que os sentidos constituem a entrada para as coisas que assolam para baixo os sentidos. Desta maneira, o entendimento penetra como possuidor da profundidade espacial situada além do campo sensorial e na interioridade das coisas que não assolam para baixo os sentidos. Essa interioridade é acessível por meio da exterioridade sensível. A percepção sensível, como conhecimento intelectual, é uma unidade vivida de uma duração aproximadamente longa. O que desaparece da consciência não se perde para a alma, isso mantém e é possível recordar novamente toda a unidade vivida anterior. A alma humana é de suma importância para o corpo vivente, sendo a ruptura com o corpo material a morte propriamente dita.²⁴

Portanto a morte somente pode ser considerada digna a partir da instância da vida em sua completude de significados, enquanto etapa natural de vida. Considerando os elementos constitutivos e essenciais na ética do cuidado, a compaixão, a humildade, a relação de confiança, que alude o modelo da ética das virtudes proposta por Pellegrino.^{25/26}

Para tanto, cada ser finito não é inteligível por si, demanda a primeira entidade do infinito, cujos atributos correspondem à ideia de Deus. Considerando a evidência ontológica ao ser humano, e a finitude, a divindade demandada de Deus, sem essa relação com o ser divino o ser humano não seria inteligível. Essas questões não podem ser respondidas nem pela experiência nem pela evidência filosófica.²⁷ Diante dessa completude, Stein recorda as verdades de fé, que envolvem a pesquisa filosófica para avaliar os resultados obtidos e/ou resolvê-los filosoficamente. Temos conhecimento da interioridade mais profunda da alma como a morada de Deus. Pela espiritualidade pura, essa interioridade é capaz de acolher o espírito de Deus. Por sua livre personalidade pode ser dado a ele o dom necessário para o acolhimento. A vocação de uma união com Deus é a vida eterna.²⁸ O ser humano é criado por Deus e a inteira humanidade como unidade constituída para uma única descendência. Cada alma humana

²² STEIN, 1996, p. 379-380.

²³ STEIN, 1996, p. 449.

²⁴ STEIN, 2013, p. 134.

²⁵ MARINO JUNIOR, R. Edmund Pellegrino: ícone da bioética cristã. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; BERTACHINI, L. (Orgs.). *Bioética, cuidado e humanização*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2014. v. III, p. 607-612.

²⁶ PELLEGRINO, E. D.; THOMASMA, D. C. *Para o bem do paciente: a restauração da beneficência nos cuidados da saúde*. São Paulo: Loyola, 2018. p. 169.

²⁷ STEIN, 2013, p. 163.

²⁸ STEIN, 1996, p. 518.

(singular) é criada à imagem e semelhança de Deus. Sendo livre e responsável por aquilo que se torna.²⁹

Considerações finais

Nessa perspectiva a vida do ser humano e seu espírito podem ser compreensíveis pelo mapeamento e pela penetração na profundidade. Edith Stein explicita em sua obra “Ser finito e Ser Eterno”³⁰ a complexa relação da finitude e da eternidade como ponto crucial da humanidade. Desta maneira, esse estudo pretendeu apontar: qual o sentido da vida e da morte e sua representatividade? Qual a necessidade humana de ser cuidado? Essas inquietações que permeiam a vida humana revestem-se de beleza e mistério e, de certa forma, podem ser compreensíveis pela antropologia filosófica, pela teologia e pela bioética.

A estrutura humana nessa descrição de Stein está representada no âmbito da descrição do ser enquanto microcosmo unido por todos os diferentes níveis: o corpo matéria, o corpo vivente e o ser espiritual.³¹

O cuidado, a vida e a morte são experimentados na existência humana pela espiritualidade, que corresponde à abertura ao interno e externo. A “forma” originária do saber, própria do ser e da vida espiritual, não é um saber que chega depois do reflexivo. A vida espiritual é um saber igualmente originário dos outros e de si mesmo. A sabedoria de si é a abertura ao interno e o saber do outro é a abertura ao externo. Essa distinção justifica a necessidade de ser cuidado por si mesmo e pelo próximo; essa compreensão retrata os cuidados paliativos.³²

Por isso é possível para a ciência explicar a morte pelo viés da vida³³, revelando ao ser humano o temor da morte pelo não vivido, ou seja, o medo da morte é na realidade o medo da vida. O ser humano que protela seus projetos vive lamentos do passado, angústias, não percebendo o tempo passar, nem mesmo suas próprias fragilidades.

O tempo pertence à ordem da criação e permite ao finito separar-se do eterno de maneira completamente característica. A significação de finitude não tem nem começo nem fim, ao mesmo tempo, a delimitação material da multiplicidade das unidades do ser divino está ordenada em direção à relação temporal. Assim, a antítese do ser essencial e do ser real e sua possibilidade estão determinadas em um duplo sentido: ser fundado do real temporal no interior da essência do ser essencial das unidades significativas delimitadas de “possibilidade essencial”, onde a possibilidade é o primeiro grau destinado a uma realidade mais alta, as “potencialidades frente à atualidade”, justificando o modo de ser inferior do ser temporal. O ser temporal real não é uma realidade acabada “ato puro”, se não uma realização de possibilidades essenciais submetidas a um princípio e a um progresso. A oposição do ser autônomo

²⁹ STEIN, 2013, p. 163.

³⁰ STEIN, 1996, p. 379-380.

³¹ STEIN, 2013, p. 58.

³² STEIN, 2013, p. 99.

³³ D’ASSUMPCÃO, Evaldo A. *Sobre o viver e o morrer*. Petrópolis: Vozes. 2010. p. 106.

e do ser dependente faz parte disso. O princípio da realização é um passo da possibilidade essencial da realidade temporal ou a entrada na existência temporal. A relação progressiva pertence a uma entidade que leva em si possibilidades, todavia não realizadas, algo que não deveria ser, mas o que está determinado em seu dever de ser, ou seja, o seu desenvolvimento está determinado antecipadamente. O real temporal é um ser colocado em si mesmo, é uma determinação da essência. Suas possibilidades não realizadas “potenciais” estão fundadas em si, ou seja, o seu ser participa do próprio ser. Esse é o próprio passo a um grau superior do ser. A separação da “forma” e do “conteúdo” faz parte do ser finito, enquanto ser delimitado objetivamente. A forma vazia é a linha objetiva de delimitação que permite ao ser separar-se exteriormente de outras coisas e graças a essa forma dispõe interiormente em modo estrutural as partes constitutivas separadas objetivamente.³⁴

O que determina a plenitude no interior da forma é o sentido (a ideia). Em Deus unicamente pode-se conceber o sentido e a plenitude, ambas em perfeita unidade. A separação do ser na criação condiciona uma distinção dos diversos campos do ser segundo a forma e a matéria. A matéria corporal é uma plenitude espacial indeterminada e a matéria espiritual a plenitude de vida indeterminada. As formas corporais se transformam ou transformam sua matéria situada nos espaços em direção ao mundo das coisas corporais. As formas espirituais dão configuração à sua plenitude de vida em direção ao interior de um reino espiritual, de pessoas e de atos que constituem todos em um conjunto funcional espiritual. Mas o mundo espiritual e o mundo corporal não estão justapostos, sem nenhuma relação recíproca. O que não é espírito puro é um produto informado pelo espírito, quer seja imediatamente pelo espírito divino ou mediadamente pelas formas criadas a partir da matéria que os correspondem. Nos produtos naturais, a matéria e a forma estão ligadas a uma unidade de essência. As obras humanas supõem tais produtos naturais, que recebem um sentido novo por uma ação que vem do exterior. Assim, formam uma unidade de sentido e de vida, os produtos criados são imagens da essência divina. Portanto caracterizamos o ser finito enquanto abordagem ao ser divino. Tal tentativa somente é possível pela síntese do ser divino próprio, estendendo as criaturas ao Criador e arquétipo do finito que é condicionado até o infinito.³⁵ Aquilo que o ser humano tem de mais profundo e próprio deve-se somente a Deus, como também tudo aquilo que recebe na comunidade terrena. Deus estabelece a medida das obrigações que cada ser humano possui nas comunidades. Sendo assim, o fim último do ser humano é a vida eterna.³⁶

Considerando a bioética enquanto estudo sistemático da conduta humana na área das ciências da vida e dos cuidados em saúde, os cuidados paliativos abarcam a proposta de oferecer assistência e cuidar do sofrimento humano. Em oposição à prática tecnológica e institucionalizada, que exclui o ser humano das decisões relativas

³⁴ STEIN, 1996, p. 369-370.

³⁵ STEIN, 1996, p. 431.

³⁶ STEIN, 2013, p. 161-165.

à vida e à morte.³⁷ Essas decisões referidas ao sentido da vida e da morte esbarram na complexidade da singularidade humana e na profundidade que este estudo abarca nessa perspectiva teórica. Para tanto, cuidado, vida e morte apresentam uma profunda antropologia filosófica, teológica e bioética.

Referências

- D'ASSUMPCÃO, Evaldo A. *Sobre o viver e o morrer*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MAHFOUD, Miguel. Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum* 8, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 8, p. 52-61, abr. 2005. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm>>. Acesso em: 07 maio 2019.
- MARINO JUNIOR, Raul. Edmund Pellegrino: ícone da bioética cristã. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C.; BERTACHINI, L. (Orgs.). *Bioética, cuidado e humanização*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2014. v. III, p. 607-612.
- MELO, Maria Inês Amaro Assunção de; SOUZA, Waldir; PERETTI, Clélia. Cuidados paliativos e uma análise fenomenológica das vivências dos cuidadores de pacientes oncológicos. *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião, Goiânia*, v. 17, p. 371-389, mar. 2019. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6817>>. Acesso em: 18 ago. 2019.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte*. Antropologia dos Cuidados Paliativos. Rio de Janeiro: Fiocruz; Garamond, 2004.
- MORTARI, Luigina. *Filosofia do cuidado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- PELLEGRINO, E. D.; THOMASMA, D. C. *Para o bem do paciente: a restauração da beneficência nos cuidados da saúde*. São Paulo: Loyola, 2018.
- PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2014.
- PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; BERTACHINI, L. (Orgs.). *Bioética, cuidado e humanização*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2014. v. III.
- STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. A cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Titolo originale: Der Aufbau der menschlichen Person. Traduzione Italiana di Michele Dambra D'Ambra. Roma: Città Nuova. 2013. (Original publicado em 1933).
- STEIN, Edith. *Psicologia e scienze dello spirito: contribute per una fondazione filosofica*. Trad. Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova, 1999. (Original publicado em 1922).
- STEIN, Edith. *Ser finito y Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. 2. ed. Trad. A. P. Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. (Original de 1934-1936, publicação póstuma em 1950).
- ZOCCOLI, Thayana Louize Vicentini et al. *Desmistificando cuidados paliativos*. Brasília: Oxigênio, 2019. 356 p. (e-book). Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1pr_6xzIWR4ELDro_TvVqQPNe1A41MUOY/view>.

³⁷ MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte*. Antropologia dos Cuidados Paliativos. Rio de Janeiro: Fiocruz; Garamond, 2004. p. 20.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4043>

AFROTEONTOLOGIA: ESTUDO SOBRE DEUS SEGUNDO A COSMOPERCEÇÃO DAS TRADIÇÕES DE MATRIZ AFRICANA¹

*Afrotheontology: study on God
according to the world-sense of the traditions of African origin*

Hendrix Silveira²
Oneide Bobsin³

Resumo: O presente artigo é fruto de nossos estudos sobre a afroteologia, ou seja, estudo sobre Deus de acordo com a teologia das tradições de matriz africana, que temos chamado de afroteologia. Utilizamos como método a exunêutica, ou seja, nos valemos de uma epistemologia afrocentrada com interpretação que contempla a vivência nas comunidades tradicionais de terreiro. Este trabalho visa contribuir na construção de uma sistematização do conhecimento afroteológico no intuito de contribuir para a formação dos vivenciadores, subsidiando-os no combate ao racismo religioso, assim como fornecer informações para professores do Ensino Religioso e também para pesquisadores da área de Ciências da Religião e Teologia. Pudemos aqui construir uma visão de Deus nas tradições de matriz africana a partir de um estudo de fontes africanas e afro-brasileiras, além da tradição oral, principal meio de transmissão do conhecimento pelas comunidades tradicionais de terreiro.

Palavras-chave: Teontologia. Afroteologia. Deus. Religiões afro-brasileiras.

Abstract: This paper is the result of our studies on afrotheontology, that is, a study on God according to the theology of traditions of African origin, which we have called Afrotheology. We use eshuneutics as a method, that is, we use an Afrocentric epistemology with interpretation that contemplates the experience in traditional African communities. This work aims to contribute to the construction of a systematization of afrotheological knowledge in order to contribute to the training of the experience, supporting them in the fight against religious racism, as well as providing information for Religious Education teachers and also for researchers in the area of Sciences of

¹ O artigo foi recebido em 02 de junho de 2020 e aprovado em 19 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este artigo é uma versão adaptada e ampliada de parte de um dos capítulos da tese de doutorado intitulada *Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana*, defendida por Hendrix Silveira na Faculdades EST, em 2019, sob a orientação do Prof. Dr. Oneide Bobsin.

² Doutor. Bábálórișá da Comunidade Tradicional de Terreiro *Ilé Așe Ôrișá Wúre*. E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

³ Doutor. Faculdades EST. E-mail: obobsin@est.edu.br

Religion and Theology. Here we were able to build a vision of God in the traditions of African origin from a study of African and Afro-Brazilian sources, in addition to the oral tradition, the main means of transmitting knowledge by the traditional African communities.

Keywords: Theontology. Afrotheology. God. African-Brazilian religions.

Introdução

Em nossa dissertação de mestrado arrogamos a Teologia como uma área do conhecimento ampla e dinâmica, não sendo uma exclusividade da tradição cristã. Essa afirmação é importante, pois ainda hoje essa área é discriminada por outras, mesmo das chamadas Ciências Humanas, que se julgam mais científicas ou melhor adaptadas ao método científico.

No caso das tradições de matriz africana, este trabalho de pesquisa contribui para sua construção a despeito do questionamento de outras áreas do conhecimento que se advogam “mais apropriadas” a estudar esse “objeto”.

Neste sentido, fomos arguidos por alguns pesquisadores de outras áreas que também vivenciam o Candomblé, em encontro promovido por nosso grupo de pesquisa⁴, quando os mesmos se encontravam em São Leopoldo para evento acadêmico a convite da Faculdades EST. Nesse encontro, tais pesquisadores se mostraram incomodados que nossa pesquisa se deu na área de Teologia e não na Antropologia, como é de praxe. Entrementes, entendemos que a Antropologia não é a “dona” das tradições de matriz africana e que essa disciplina não nos daria a instrumentalização que desejávamos para a compreensão teológica dessas tradições. Somente a Teologia nos subsidia nessa proposta, pois vemos as tradições de matriz africana como *sujeito* e não *objeto* de pesquisa, ou ainda como aponta Nascimento:

O enfoque antropológico, que em suas mais nobres expressões tenta respeitar o meio cultural estudado, detém-se, em geral, numa visão estática, localizando um grupo numa conjuntura e fixando-o como se estivesse preso para sempre à condição em que foi estudado. Esse enfoque, além de realçar o primitivo, obscurece os processos de fluxo e mudança que sempre caracterizaram a história africana⁵.

A Teologia proporciona a consciência da dinâmica desses processos de fluxo, mas há a falta de compreensão do que se trata essa área de conhecimento, pois muitos vivenciadores da tradição de matriz africana acadêmicos entendem que essa disciplina se resume à doutrinação eclesiástica.

Constantemente temos que explicar, em rodas de conversa, congressos, seminários, encontros, festas religiosas, grupos de estudos e em comunidades virtuais

⁴ Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade da Faculdades EST.

⁵ NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sanfoka: significado e intenções. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008. Cap. 1. p. 29-54. (Sankofa I). p. 49.

específicas sobre o tema em redes sociais, que doutrina e Teologia não são a mesma coisa. Essa visão tacanha é preconceituosa com essa que já foi considerada a “rainha das ciências” em tempos idos. Parece-nos claro que a confusão é gerada pela visão típica do que seria o papel da Teologia na Idade Média, o que já não cabe nos dias de hoje.

Contudo, esses pesquisadores criticam qualquer tentativa de busca pela compreensão teológica das tradições de matriz africana, como diz o antropólogo cabo-verdiano e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, José Carlos Gomes dos Anjos, em documentário produzido por essa instituição:

Claro que sempre terão pessoas, intelectuais internos e externos à realidade afro-brasileira, que irão fazer um imenso esforço de sistematização dessa forma religiosa, mas o processo pelo qual a realidade afro-brasileira se constitui enquanto prática sacralizante, vai sempre escapar a essa tentativa de sistematização num todo doutrinário, ordenado, escrito e pode ser repassado de uma forma, digamos, sistemática⁶.

Todavia, os próprios antropólogos criam um tipo de sistematização ao descrever os rituais que presenciam e tentam interpretar, seja como *outsiders* ou *insiders*⁷, mas buscando um “distanciamento ético” de seu “objeto”.

Temos entendido que, como área acadêmica, a Teologia se impõe como um estudo da complexidade dos elementos que compõem a fé vivenciada pela própria pessoa teóloga, de forma ética e crítica. Para tanto, os estudos teológicos cristãos se subdividem em vários tópicos como a Teologia Bíblica, a Teologia Histórica e a Teologia Sistemática, entre outros.

Segundo o teólogo e professor da *Nazarene Bible College*, Arnold E. Airhart, a Teologia Sistemática serve para “descrever a relação com Deus através da fé [...] de forma ordenada, estruturada e razoável”. Serve para orientação “[...] com o objetivo de apresentar uma visão coerente e detalhada sobre Deus, os seres humanos e a relação redentora”. Isso acontece por meio de uma “descrição ordenada, racional e coerente da fé e das crenças”⁸.

Com esse propósito, a Teologia Sistemática cristã se divide em várias áreas de estudos ou tópicos: a teontologia, a cristologia, a pneumatologia, a angelologia, a hagiologia etc.

⁶ CAMINHOS da Religiosidade Afro-Riograndense. Direção de Rafael Derois Santos. Produção de José Francisco da Silva. Porto Alegre: Infinite Filmes, 2015. (47 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/_ao-lrP8TOo>. Acesso em: 21 out. 2019.

⁷ ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. A filosofia semântica e o problema *insider/outsider*. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 89-105, set. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2CJJZjz>>. Acesso em: 23 set. 2018.

⁸ AIRHART, Arnold E. Teologia sistemática. In: TAYLOR, Richard S.; GRIDER, J. Kenneth; TAYLOR, Willard H. (Ed.). *Dicionário Beacon Teológico*. Lanexa, Kansas: Casa Nazarena de Publicações, 1984. p. 795-796.

Neste artigo propomos um estudo sobre o Ser Supremo de acordo com a cosmo percepção⁹ *yorùbá*¹⁰, buscando sistematizar o conhecimento adquirido por meio da tradição oral e registrado em obras tanto por autores africanos quanto por brasileiros e europeus, além de nossa vivência na tradição.

Afroteontologia: conceituando

A palavra teontologia é um neologismo criado pelo teólogo estadunidense Lewis Sperry Chafer (1871-1952) para definir a parte da Teologia Sistemática que estuda Deus. Também chamada de Teologia Própria, no cristianismo este estudo é específico do Ser de Deus, uma das manifestações do Ser Supremo entendido como trino para essa tradição religiosa.

Ao contrário do que costumeiramente é afirmado em fontes etnográficas, as tradições de matriz africana creem na existência de um único Ser Supremo, de um único Deus. Os etnógrafos costumam categorizar as tradições de matriz africana como politeístas devido à quantidade de divindades que são cultuadas em África. Mas chamamos a atenção ao fato de que, pelo menos no caso dos *yorùbá*, a visão de Deus é monoteísta, ou seja, há a crença na existência de um único Deus, um único Ser Supremo. Muitos antropólogos costumam usar o termo “Deus Supremo” para definir *Olódùmarè*, demonstrando um equívoco, pois essa expressão define a existência de vários deuses tendo um como o Supremo entre eles. Isso é contestado pelo antropólogo nigeriano Olúmúyiwá Anthony Adékòyà:

⁹ Em sua tese de doutorado, a filósofa nigeriana e professora associada de Sociologia na *Stony Brook University*, Oyèrónké Oyèwùmí faz uma crítica aos usos universais do conceito de cosmovisão. Ela cunhou a expressão “cosmosensação”, ou “sentido do mundo” (*world-sense*), para marcar a diferença, em relação à percepção da realidade, entre os *yorùbá*, da “cosmovisão” ou “visão de mundo” (*worldview*) utilizada no Ocidente. O professor do Departamento de Filosofia da UnB e proprietário do site filosofiaafricana.com, Wanderson Flor do Nascimento, maior divulgador da filosofia africana no Brasil, traduz a expressão *world-sense* utilizada por Oyèwùmí como “cosmo percepção” por julgar que “a palavra ‘sense’, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento”. Segundo a autora, “o termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmosensação’ [ou cosmo percepção] é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”. OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 2-3.

¹⁰ As palavras em língua *yorùbá* que figuram neste trabalho estão escritas segundo a obra *Uma abordagem moderna ao yorùbá* (ÌDÒWÚ, 2011). A língua *yorùbá* é tonal e seu alfabeto é constituído por 25 letras: A B D E Ě F G GB H I J K L M N O Q P R S Ş T U W Y. Consoantes e vogais têm o mesmo valor que em português, porém a vogal E pronuncia-se sempre fechada, como em “ema”, a Ě é sempre aberta como em “Eva”. G tem som gutural como em “gado”, e nunca como J. GB é explosivo. H é sempre pronunciado e tem som aspirado como em “hell” (inglês). A vogal O é fechado, como em “ovo” e O é aberto como em “pó”. R tem um som brando como em “rest” (inglês), nunca como RR. A consoante S é sibilante como em “sistema” e Ş é chiada como em “xicara” ou “chimarrão”. W tem som de U e Y tem som de I. Não existem as consoantes C, Q, V, X e Z. A indicação do tom das sílabas é feita pela acentuação: grave indica tom baixo (dó), sem acento é tom médio (ré) e agudo indica tom alto (mi).

Essa multiplicação de cultos e divindades pode levar à uma interpretação equivocada: a de que os *Yorùbá* servem a muitos deuses. Tal engano de interpretação encontra-se registrado em várias monografias e escritos difundidos acerca do assunto, quanto a distinção entre divindade e Deus, conferindo-lhes o sentido da visão de mundo ocidental e transferindo-a para as religiões africanas¹¹.

Os *òrìṣà* não são deuses, e sim divindades ou seres divinos criados por *Olódùmarè* para fins específicos e que não carregam os atributos necessários para serem considerados deuses.

Entendendo que a teontologia de Deus de acordo com a cosmopercepção africana precisa ser estudada por um método que contemple suas especificidades, aderimos ao uso do prefixo “afro” na frente do substantivo para grifar a diferença.

Não temos certeza se todos os mais de oitocentos grupos étnicos africanos possuem uma visão monoteísta de Deus. Asante e Mazama apresentam uma imensa lista de nomes para o Ser Supremo que “foi compilada pelo estudioso e escritor Dr. Emeka Nwadiora da *Temple University*. Esses nomes foram coletados a partir de conhecimentos pessoais, referências literárias e narrativas orais”¹². Entre esses nomes temos: Mawu, para os ewe; Nyame, para os fanti; Onyankopon, para os ashante; Mviri, para os ndongo; Kwoth, para os nuer; Kwamata, para os xosa; Unkulunkulu, para os zulu; Nzambi para os kuba e os lele; Zambiumpungu, para os vili; e para os *yorùbá*, *Olódùmarè*.

O Dr. James W. Peebles, fundador do *Sankofa African Heritage Museum*, afirma que não há como saber se todas as etnias africanas presumem a existência de um Deus único, mas que isso é perfeitamente observável dentre os *yorùbá*:

Uma visão mais ampla das religiões nativas africanas envolve uma gama de conceitos e preceitos. O continente africano é tão diversificado que tentar identificar uma religião africana em particular é bastante difícil, a menos que falamos a respeito de “*Olódùmarè*” que é o Deus, ou Ser Supremo, para a maioria dos africanos. Mas esse termo pode ser usado em diferentes aspectos ou línguas que podem ser diferentes do *Olódùmarè* do povo *yorùbá*¹³.

Esse grupo étnico que ocupa um território extenso na África Ocidental, que possui a mesma cultura e língua, embora com diferentes dialetos e organização política descentralizada, compila algumas variações para o nome de Deus, tais como: *Eledùmarè*, *Edùmarè* e, talvez por influência cristã, também é chamado de *Olúwa* (Nosso Senhor) e *Olórun* (Senhor do *Òrun*), pois os primeiros missionários cristãos

¹¹ ADÉKÏYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá*: tradição oral e história. São Paulo: Terceira Imagem, 1999. p. 60.

¹² [...] was compiled by the scholar and author Dr. Emeka Nwadiora of Temple University. These names are collected from personal knowledge, literary references, and oral narratives. ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama. Appendix. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama. *Encyclopedia of African religion*. Thousand Oaks: Sage, 2009. p. 747. Tradução nossa.

¹³ RELIGIÕES africanas e afro-americanas. Direção de Coley Coleman. Intérpretes: Ben Kingsley. [s.l.]: Europa Filmes, 1999. 1 DVD (47 min.), NTSC, son., color. Legendado. Série História das Religiões.

na África traduziam *Ọrun* como Céu no sentido de espaço transcendente, onde mora o Deus cristão e sua corte de anjos e santos (*Heaven*). Além disso, ainda há vários epítetos como os enumerados no *oríkì* abaixo:¹⁴

L'ojú Ọlórun! L'ojú Olódùmarè!
Èlédàà, Èlẹ̀mí, Olùpílẹ̀şẹ̀!
Ọ̀yígýìgì Ọta Aikú
Ọ̀gàà Ọ̀go Ọba Ọrun
Atẹ̀rẹ̀rẹ̀ K'áyé
Èlẹ̀ní à tẹ̀'ka
Ọba a ẹ̀ kan má kù
Ọlórun nikan l'ogbón
Ar'inur'ode olùmòṅòkàn
Ọba Airí Awamarídi
Ọba Adáké dá 'jó
Ọba mimọ̀ ti kò l'èèrì
Alalàfunfun òkẹ̀
Işẹ̀ Ọlórun tóbi
Alábàálààşẹ̀, a rán rere si i àwa

Na presença de *Ọlórun!* Na presença de *Olódùmarè*
Criador, Senhor dos Espíritos, Senhor das Origens!
Pedra Imutável e Eterna
Mais Alto Glorioso Rei do Ọrun
Aquele que Se espalha por toda a Terra
Dono da esteira que nunca se dobra
Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição
Ọlórun é o único que tem sabedoria
Aquele que vê dentro e fora, e conhece os corações
Rei Invisível, que não podemos ver
Rei que mora em cima, e que julga em silêncio
Rei puro, que não tem manchas
O dono da roupa branca que está no mais alto
Os trabalhos de Ọlórun são poderosos
Alábàálààşẹ̀, envie coisas boas para nós

Além desses, Beniste¹⁵ também enumera outros: *Alayé* (Senhor da Vida), pois “lembra a condição de eternidade e poder sobre a vida”, e *Ọlójó Oní* (Senhor do Dia de Hoje), pois *Olódùmarè* “está presente em todos os acontecimentos diários” como bem nos mostra o *adurá* criado pelo próprio professor Beniste¹⁶ para o Curso Brasil-Nigéria de Língua Yorùbá e corrigido pelo professor Adébayọ Abidemi Majarọ, que nos ministrou aulas dessa língua no curso Epistemologia negro-africana: pedagogia do axé, de que participamos em 2005:

Ọlójó Oní, mo júbà re o
Ọlójó Oní, mo júbà re o
È jẹ mi jįşẹ̀
È jẹ mi jįşẹ̀
Ti Olódùmarè rán mi
Bi Èlẹ̀mí kò gbà bá
Bi Èlẹ̀mí kò gbà bá
Olódùmarè Aşẹ̀
Olódùmarè Aşẹ̀
Olódùmarè a rán rere
Sí i wa o

Senhor deste dia, meus respeitos
Senhor deste dia, meus respeitos
Deixe-me cumprir a missão
Deixe-me cumprir a missão
Da qual *Olódùmarè* me encarregou
Se o Senhor desta vida não o impedir
Se o Senhor desta vida não o impedir
Olódùmarè nos dê sua aprovação
Olódùmarè nos dê sua aprovação
Possa Olódùmarè mandar sua bênção
Para o nosso trabalho

¹⁴ MARINS, Luiz L. *Ọbàtálá e a criação do mundo iorubá*. São Paulo: Ed. do Autor, 2013. p. 7.

¹⁵ BENISTE, José. *Ọrun-Aiyé, o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 29.

¹⁶ BENISTE, 2008, p. 43.

Este estudo foca em *Olódùmarè* justamente por guardar esses atributos que estão aquém daqueles que as divindades detêm. Basta-nos afirmar, por agora, que os *òrìṣà* são manifestações de *Olódùmarè*, mas não são ele mesmo.

Origens e atribuições do Ser Supremo

Já vimos que Deus possui muitos nomes e epítetos. O nome é algo muito importante para os *yorùbá*. Os nomes sempre têm um sentido, uma atribuição ou relação com a vida de quem o carrega. Existem algumas tentativas de identificar a origem etimológica do nome *Olódùmarè*; José Beniste sugere que seja *olu + odù + marè*. *Olu* significa “senhor” no sentido de “dono”; *odù* “pode ter o significado de tudo aquilo que é muito grande, muito extenso”; *marè* é algo imutável.¹⁷ Já para *Olórùn*, Santos apresenta um conceito:

Olórùn, entidade suprema, o + ni + òrun, aquele que é ou possui òrun, não é apenas um deus ligado ao céu como o pretendem certos autores, mas aquele que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao *àiyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos doubles espirituais de tudo o que vive¹⁸.

Como já expusemos antes, *Olódùmarè* é o Deus único, o que caracterizaria essa tradição como monoteísta. Contudo, alguns pesquisadores “desde dentro”, levados por um sentimento de rechaço a tudo que possa remeter ao cristianismo nessa tradição, levantaram a suspeita de que ela seria henoteísta. No henoteísmo, Deus cria a Terra e os seres humanos e depois se aparta da criação, deixando-a aos cuidados de deuses menores.

O problema com essa interpretação é que ignora que *Olódùmarè* não se afasta da Criação. Ele se mantém presente como bem nos mostra um cântico popular que aprendemos no curso *Epistemologia negro-africana: pedagogia do axé*, na disciplina de Introdução ao Idioma Yorùbá, ministrado pelo Prof. Adébayò Abìdemí Majarò:¹⁹

<i>O ṣeun fún mi</i>	Ele faz para mim
<i>O ṣeun fún mi</i>	Ele faz para mim
<i>Ohun bàbá o le ṣe</i>	O que meu pai não consegue fazer
<i>Èdùmarè ṣe é fún mi o</i>	Edùmarè faz para mim

¹⁷ BENISTE, 2008, p. 28.

¹⁸ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgó e a morte*: pàdè, àṣṣṣè e o culto égún na Bahia. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 56.

¹⁹ Como aconteceu em grande parte deste trabalho, tivemos o auxílio do Prof. Gideon, que nos tirou muitas dúvidas. Sobre essa canção ele me escreveu: “Devemos desconsiderar [na tradução a palavra] ‘*gbàljà*’, pois não tem equivalência lógica em português, só explica a maneira que abrimos as mãos para receber coisas boas ou dádiva oferecida por Deus”. ÌDÒWÚ, Gideon Babalólá. *Escrita yorùbá e tradução de canção sobre Olódùmarè*. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <@hendrixsilveira> em: 04 nov. 2019.

<i>Ma tẹwọ gbàlàjà</i>	Estendo minhas mãos
<i>Ma tẹwọ gba're</i>	Estendo minhas mãos para receber coisas boas
<i>Ire owo</i>	Bom dinheiro
<i>Ire omọ</i>	Bons filhos
<i>Ire àlàáfìà</i>	Boa sorte
<i>Şe bí Elédùmarè ni o bàbà</i>	Ele é o Pai Todo-Poderoso
<i>Ejọ o ooooo</i>	Não atrapalhe a minha oração
<i>Ohun bàbà o le şe</i>	O que meu pai não consegue fazer
<i>Èdùmàrè şe fun mi o</i>	Èdùmàrè faz para mim

Essa cantiga popular deixa claro que *Olódùmarè* não está aquém do mundo, mas sim que está presente e atento aos anseios dos seres humanos. Por isso lhe é conferido vários atributos dos quais Beniste²⁰ e Awolalu²¹ elencaram e que apresentamos a seguir de forma resumida.

Ele é o *Criador* ainda que quem tenha efetivamente criado a Terra e os seres humanos seja *Ọşàálá*, este só pode realizá-lo graças aos poderes que *Olódùmarè* lhe conferiu. Além disso, os seres humanos só vivem por causa do *ẹmí* que ele – e somente ele – lhes dá. Por ser o Criador, ele também é *Único*, pois como diz Awolalu:

Isso significa que Ele é o único e não há outro como Ele. É em consequência de Sua singularidade que o povo não esculpe imagens nem O pintam. Existem símbolos ou emblemas, mas nenhuma imagem, pois nada pode ser comparado a Ele. Essa pode ser uma das razões pelas quais investigadores estrangeiros da religião do povo [*yorùbá*] cometeram o erro de pensar que Ele é um Deus afastado, sobre quem os seres humanos estão incertos (*Deus remotus et incertus*)²².

Olódùmarè também é o único ser que é *imortal*, pois ao contrário do que se pode imaginar, os *òrìşà* são mortais. Vários *itàn* relatam as divindades fugindo de *Ikú*, a Morte, o que demonstra que eles não são eternos como o é *Olódùmarè*. Ao contrário dos *òrìşà* que precisam ser cultuados para se manter vivos e assim também manter a criação viva, pois sem os *òrìşà* toda a vida na Terra morre. *Olódùmarè* está acima disso tudo, pois não faz sentido que o Senhor da Vida possa perder a sua própria. Além disso, foi ele quem criou *Ikú* (a Morte) e este não poderia ter poderes maiores que o de seu próprio Criador. *Olódùmarè* também não precisa de cultos, oferendas ou sacralizações. Nada que os seres humanos criem ou façam pode influenciá-lo. Não há templos, sacerdotes ou ritos específicos para o Ser Supremo, pois por ser supremo, tudo lhe pertence, e a única coisa que podemos lhe ofertar é nosso compromisso sagrado. Contudo, isso não significa que ele está apartado de nós, como já mencionamos

²⁰ BENISTE, 2008, p. 29-37.

²¹ AWOLALU, J. Ọmoşade. *Yorùbá beliefs and sacrificial rites*. New York: Athelia Henrietta Press, 1996. p. 12-19.

²² This means that He is the One and there is no other like Him. It is in consequence of His uniqueness that the people have no graven images or pictorial painting of Him. There are symbols or emblems of Him but no images, for nothing can be compared to Him. This may be one of the reasons why foreign investigators of the people's religion have made the mistake of thinking that He is a withdrawn God about whom men are uncertain (*Deus remotus et incertus*). AWOLALU, 1996, p. 14. Tradução nossa.

antes; ele é Deus, e como Deus, está atento a tudo e a todos, logo, pode atender, por meio dos *òriṣà*, nossas súplicas.

Os três atributos mais conhecidos de Deus são a sua *onipotência*, *onisciência* e *onipresença*. Ser onipotente significa que ele tem poderes de realização que envolve toda a gama de coisas imagináveis e inimagináveis. Seu poder transcende qualquer realidade, logo, pode fazer o que quiser. Claro que o paradoxo de Epicuro²³ permanece inalterável sobre essas condições, mas nada impede digressões a esse respeito que pretendemos trabalhar no futuro.

Olódùmarè é chamado de “Todo-Poderoso” (*Alàgbára*) pelos *yorùbá*. Isso até pode ser de influência cristã ou islâmica, afinal essas duas religiões estão presentes na África Ocidental há gerações²⁴, mas certamente é a percepção dos africanos sobre o Ser Supremo que permitiu que essas hibridizações culturais pudessem acontecer. Assim, vários *orìkì* atestam sua onipotência:

<i>Ọba a ṣè kan má kù</i>	O Rei cujas licitações nunca deixam de ser atendidas
<i>A òun íṣe bí ohun tí Olódùmarè lówó sí, a ṣòro íṣe bí ohun tí Olódùmarè lówó sí</i>	Algo é fácil de fazer quando Olódùmarè aprova; difícil é fazer aquilo que o Olódùmarè não sanciona
<i>Ọba tí dandan rẹ̀ kì ísélẹ̀</i>	O Rei cujas obras são feitas com perfeição
<i>Aisàn ló òun íwò, a kò ri tỌlójó ṣẹ</i>	A doença pode ser curada, mas a morte predeterminada não pode ser evitada

Esse último *orìkì* pode sugerir que *Olódùmarè* não tem controle sobre a morte, o que seria um equívoco. Awolalu deixa isso claro:

A implicação dessa afirmação é que os *yorùbá* acreditam que *Ọlójó* (o Controlador dos eventos diários), outro nome para o Ser Supremo, pré-determinou o que acontecerá com todos em todos os momentos de sua vida aqui na Terra, inclusive quando ele morrerá. Se uma pessoa está doente, ela pode ser facilmente curada se a hora marcada da morte ainda não tiver chegado; mas a hora da morte sancionada por *Ọlójó* não pode ser evitada. Isso é para enfatizar Sua onipotência²⁵.

²³ O paradoxo de Epicuro (341-270 a.C.) se refere ao problema da existência do mal num mundo em que há um Deus que seja onipotente, onisciente e benevolente. O filósofo grego busca analisar essas três atribuições de Deus, tal qual o Deus judaico. Sua lógica propõe que se duas dessas atribuições forem verdadeiras, uma delas será automaticamente falsa. Segundo Epicuro: se Deus sabe da existência do mal e pode acabar com ele, mas não o faz, então não é benevolente; se é benevolente e tudo pode, então não sabe da existência do mal, logo não é onisciente; mas se sabe da existência do mal, é benevolente, mas não consegue destruí-lo, é porque não é onipotente. TOOLEY, Michael. The problem of evil. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/evil/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

²⁴ O cristianismo está na região há pelo menos cinco séculos, enquanto que o islamismo há mais de mil anos.
²⁵ The implication of this statement is that the Yorùbá believe that *Ọlójó* (the Controller of daily events), another name for the Supreme Being, has pre-determined what will happen to everybody in every moment of his life here on earth, including when he will die. If a person is ill, he can easily be cured if the appointed time of death has not yet come; but a time of death sanctioned by *Ọlójó* cannot be averted. This is to emphasise His omnipotence. AWOLALU, 1996, p. 15. Tradução nossa.

Assim como é onipotente, *Olódùmarè* também é *onisciente*. A onisciência significa que ele é o Senhor que sabe de tudo. Alguns *ìtàn* falam de *Olódùmarè* consultando *Ifá* para saber o que fazer. Isso fez com que alguns estudiosos – inclusive *insiders* com formação em outras áreas que não a Teologia – entenderem que ele não é onisciente, pois precisa consultar *Òrúnmilà*. Certamente esses estudiosos não entenderam a premissa da importância da consulta ao oráculo sagrado. O povo *yorùbá* não toma qualquer decisão em suas vidas sem antes consultar *Ifá* e os *ìtàn*, que falam que até mesmo *Olódùmarè* o consulta é apenas um demonstrativo de sua importância. Mas não devemos nos enganar, toda sabedoria e conhecimento que *Òrúnmilà* possui lhe foi entregue por *Olódùmarè*, ou seja, o conhecimento enquanto poder é uma dádiva de Deus à *Òrúnmilà*, que o concede aos seres humanos para guiar-lhes a vida. Alguns *oriki* e provérbios remetem à sua onisciência:

<i>Eléti igbó àròyè</i>	O que está escondido para as pessoas é visto pelos olhos de <i>Olórun</i>
<i>A'rinú-róde olùmọ ọkàn</i>	Aquele que sabe o interior e o exterior do coração das pessoas
<i>Ohun tí ó pamọ, ọjú Olórun tó</i>	Aquele que está sempre ouvindo as reclamações das pessoas
<i>Olórun ló gbón, ẹdá gọ púpọ</i>	Deus é sábio, as criaturas são muito ignorantes

Outro atributo dessa “tríade” é a *onipresença*. Aqui apontamos mais uma vez que os *òrìṣà* não são onipresentes, pois precisam ser invocados por meio de ritos específicos. *Olódùmarè* nunca é invocado, não é necessário, pois ele está em todo lugar. O mundo é seu e ele pode estar em qualquer lugar que desejar. “Ele pode ser chamado a qualquer momento e em qualquer lugar porque é onipresente. Em outras palavras, Sua transcendência não descarta Sua imanência.”²⁶

Também lhe são atribuídos poderes de *Rei* e *Juiz* Supremo. Esses postos hierárquicos humanos são explicados por Beniste como sendo uma antropomorfização de Deus, mas defendemos que o que existe é o contrário, uma teomorfização dos seres humanos, assim não apenas os seres humanos são feitos “à imagem e semelhança” de Deus, mas todas as atividades humanas e a organização social é uma “imitação” daquela que existe no *Òrun*. *Olódùmarè* é o Rei Supremo, o Rei de todos os Reis, cuja majestade é única e incomparável. Como Rei, também exerce a função de Juiz, daí se referirem a ele como “*Ọba a dáké dájọ*”, “o Rei que se senta em silêncio e aplica a justiça”. Alguns *ìtàn* mostram *Olódùmarè* resolvendo contendas entre os *Òrìṣà*, além de seu papel no *Ìdájọ*, o julgamento final, no qual os mortos prestam reverência à sabedoria de *Olódùmarè*, aguardando a definição de seu destino final num dos espaços de *Òrun*.

Olódùmarè é transcendente e sagrado, por isso há um imenso respeito por ele. Deus não pertence a este mundo, mas o mundo lhe pertence. Ele não é um deus da natureza, nem um entre muitos; é o “totalmente outro” no sentido atribuído por Susin²⁷ a Deus, com base em Lévinas. Mas ser o “totalmente outro” não significa que

²⁶ He can be called upon any time and anywhere because He is omnipresent. In other word, His transcendence does not rule out His immanence. AWOLALU, 1996, p. 16. Tradução nossa.

²⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984. 488 p. *Ganz andere* pode ser traduzido como “totalmente outro” conforme Rudolf Otto. Deus ou o Sagrado não podem ser reduzidos a conceitos racionais. “‘Totalmente outro’, celestial,

sua relação com o mundo seja de “afastamento”. Segundo Awolalu²⁸, a relação entre *Olódùmarè* e os seres humanos está mais vinculada com a cultura *yorùbá*, que é extremamente hierarquizada, na qual os filhos, quando têm problemas a resolver, falam com a mãe e essa é que chegará ao pai. Isso não significa que exista um respeito maior pelo pai, pois o respeito pela mãe é idêntico, mas sim que na hierarquia social *yorùbá* os filhos não podem chegar diretamente ao pai senão por meio da mãe. A premissa ocidental de “para que ir aos santos se posso ir a Deus” é totalmente antiética na percepção de mundo *yorùbá*. Exatamente o mesmo ocorre com a relação entre os seres humanos e *Olódùmarè*: nós devemos, por um comportamento ético, chegar a Deus por meio das divindades que ele criou, os *Òrìṣà*.

Considerações finais

Propomos, neste artigo, conhecer um pouco mais a figura de Deus nas tradições de matriz africana e suas relações com o mundo e com as demais divindades sobre a ótica da afroteologia, ou seja, com bases epistemológicas da percepção de mundo africana e afro-brasileira.

Apresentamos nossa afroteologia como uma proposta de conhecimento sobre o Ser Supremo africano, com ênfase na percepção *yorùbá*. Também fizemos uma breve análise sobre suas origens e natureza.

Certamente que não buscamos exaurir, com este estudo, as possibilidades de interpretação e entendimento sobre o pensamento africano a respeito do Ser Supremo e seus desdobramentos, mas sim que se faz necessária uma investigação mais atenta a essa realidade. Um dos desdobramentos é justamente a manifestação dos *òrìṣà*.

Entendemos que *Olódùmarè* é Deus na acepção conceitual do termo. É a forma como os africanos veem a origem de todas as coisas. Que ele não é nem bom nem mal, pois paira acima dessas forças. Que o mal e seus agentes não são fruto de Deus, mas que são combatidos pelos *òrìṣà* que, em última instância, são os modelos pelos quais devemos seguir com uma vida ética e moralmente aceita em prol da comunidade.

Referências

- ADEKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Imagem, 1999. 176 p.
- AIRHART, Arnold E. Teologia sistemática. In: TAYLOR, Richard S.; GRIDER, J. Kenneth; TAYLOR, Willard H. (Ed.). *Dicionário Beacon Teológico*. Lanexa, Kansas: Casa Nazarena de Publicações, 1984. p. 795-796.

contraponto a tudo o que existe aqui e agora.” Desconsiderando a causalidade ou hierarquia entre as religiões, podemos ver afinidades entre a compreensão de Otto sobre Deus judaico, cristão e muçulmano e a cosmopercepção de nosso artigo. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 121.

²⁸ AWOLALU, 1996, p. 17.

- ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama. Appendix. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama. *Encyclopedia of African religion*. Thousand Oaks: Sage, 2009. p. 747-749.
- AWOLALU, J. Omoṣade. *Yorùbá beliefs and sacrificial rites*. New York: Athelia Henrietta Press, 1996. 230 p.
- BENISTE, José. *Ọrun-Àiyé, o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 336 p.
- CAMINHOS da Religiosidade Afro-Riograndense. Direção de Rafael Derois Santos. Produção de José Francisco da Silva. Porto Alegre: Infinite Filmes, 2015. (47 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/_ao-lrP8TOo>. Acesso em: 21 out. 2019.
- ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. A filosofia semântica e o problema *insider/outsider*. *Rever*: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 89-105, set. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2CJJJZj>>. Acesso em: 23 set. 2018.
- ÌDÒWÚ, Gideon Babalọlá. *Escrita yorùbá e tradução de canção sobre Olódùmarè*. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <@hendrixsilveira> em: 04 nov. 2019.
- _____. *Uma abordagem moderna ao yorùbá (nagô): gramática, exercícios, minidicionário*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. do Autor, 2011. 256 p. Com CD.
- MARINS, Luiz L. *Ọbátálá e a criação do mundo iorubá*. São Paulo: Ed. do Autor, 2013. 120 p.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sanfoka: significado e intenções. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008. Cap. 1. p. 29-54. (Sankofa I).
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- RELIGIÕES africanas e afro-americanas. Direção de Coley Coleman. Intérpretes: Ben Kingsley. [s.l.]: Europa Filmes, 1999. 1 DVD (47 min.), NTSC, son., color. Legendado. Série História das Religiões.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgó e a morte: pàdẹ, àṣẹṣẹ e o culto égún na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264 p.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984. 488 p.
- TOOLEY, Michael. The problem of evil. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/evil/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4043>

ACOLHER O OUTRO DE NÓS MESMOS: MIGRAÇÃO, CUIDADO E HOSPITALIDADE¹

Welcoming the other of ourselves: migration, care and hospitality

Abdruschin Schaeffer Rocha²
David Mesquiati de Oliveira³

Resumo: O tema da migração surge no texto a partir da noção de cuidado como modo-de-ser que se expressa em uma hospitalidade profunda, capaz de relativizar as diferenças para se construir partilha de vida. A reflexão caminha sobre a necessidade de se viver a hospitalidade profunda, que é capaz de acolher o outro para além das diferenças, em um desafio constante não só de aceitar o outro, mas acolher as próprias estranhezas internas de cada um.

Palavras-chave: Teologia das Migrações. Hospitalidade. Cuidado.

Abstract: The theme of migration arises in the text from the notion of care as a way of being that is expressed in a deep hospitality. This attitude would be able to put differences in perspective to build life sharing. To live in deep hospitality is to be able to welcome the other beyond differences, in a constant challenge not only to accept the other but also to accept the inner strangeness of each other.

Keywords: Theology of Migrations. Hospitality. Care.

Introdução

A partir de uma visão ampliada de hospitalidade e cuidado, propomos refletir sobre o gesto hospitaleiro como uma forma de cuidado no seguimento de Jesus. Cuidado esse que se estende para além do cristão, atingindo a cidadania laica. Como bem apontou João Manuel Duque, a categoria da hospitalidade pode representar o *locus* de uma ética anterior ao Estado, superando, portanto, as distinções entre nacional e estrangeiro.⁴ O texto é uma contribuição à teologia das migrações. Questões como *o que vem antes do cuidado ao estrangeiro e o que significa o acolhimento do outro* nortearam essa pesquisa.

¹ O artigo foi recebido em 27 de junho de 2020 e aprovado em 20 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdade Unida de Vitória. E-mail: abdo@fuv.edu.br

³ Doutor. Faculdade Unida de Vitória. E-mail: david@fuv.edu.br

⁴ DUQUE, João Manuel. Hospitalidade e violência. Sobre um possível fundamento religioso anterior ao estado laico. *Franciscanum*, Bogotá, v. 59, n. 167, p. 197-213, jan./jul. 2017. p. 198.

O artigo está dividido em quatro seções. Na primeira, introduz o tema da mobilidade humana e apresenta algumas correntes teóricas que buscaram sistematizar o assunto. Na segunda seção, concentra-se em refletir sobre o que viria antes do cuidado ao outro, discutindo a noção de cuidado como modo-de-ser. Na terceira, aprofunda a noção de hospitalidade e acolhida do outro. Na quarta seção, finaliza com uma aplicação a partir da parábola do bom samaritano.

Mobilidade humana, correntes teóricas e teologia

A mobilidade humana ao longo da história tem produzido distintas experiências de (des)territorialização, promovendo toda sorte de encontros com o outro, quase sempre permeados de incerteza e de desconfiança mútua, mas também de gratuidade da acolhida na forma de hospitalidade. Neste artigo, queremos pensar não os fluxos migratórios em si, mas o migrante (e o estrangeiro) enquanto aquele que se movimenta e se coloca em flagrante situação de vulnerabilidade, diante da qual os nacionais, tanto a comunidade como os diferentes agentes da interação social, são instados a responder minimamente a partir dos Direitos Humanos.

O migrante é a pessoa que tem a intenção de mudar de lugar para instalar-se efetivamente em um novo local, de forma temporal ou permanente, e vai além do *status* jurídico de estrangeiro, que é aquele que não é considerado nacional de um determinado país.⁵ Mas, como afirma Farena, “migrante e estrangeiro se confundem como vítima. Ou seja, a discriminação e as violações de direitos são quase sempre praticadas contra os imigrantes, porque são estrangeiros”⁶. E amplia: “além disso geralmente são pessoas com características étnicas e raciais diferentes dos nacionais”⁷.

Os deslocamentos podem ser forçados ou mesmo voluntários, sendo que os compulsórios podem ser por razões de guerra, problemas ambientais, epidemias, perseguições, escravidão, entre outras, respondendo pelos movimentos mais significativos na história.⁸ Migração é um movimento ambíguo, pois produz aproximação entre pessoas e culturas e ao mesmo tempo permite a negação do lugar do outro.

Os estudos sistemáticos sobre a migração começaram no final do século XIX, tendo como marco a obra de Ernst Georg Ravenstein.⁹ Joaquín Arango avalia os estudos de Ravenstein cem anos depois de sua publicação e ratifica seu valor básico e

⁵ GASPARET, Murialdo. *Mobilidade e evangelização: O atendimento pastoral de brasileiros católicos no exterior: o exemplo de Boston – América do Norte*. 2018. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. p. 21.

⁶ FARENA, M. N. F. C. *Direitos humanos dos migrantes: ordem jurídica internacional e brasileira*. Curitiba: Juruá, 2012. p. 31.

⁷ FARENA, 2012, p. 31.

⁸ MÁRMORA, Lelio. *Derechos Humanos y Políticas Migratorias*. In: IRIGOIN, Jeanet (Ed.). *Nuevas Dimensiones en la Protección del Individuo*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, 1991. p. 72.

⁹ RAVENSTEIN, Ernst G. The laws of migration. *Journal of the Statistical Society on London*, v. 48, n. 2, p. 167-227, 1885; RAVENSTEIN, Ernst G. The laws of migration. *Journal of the Royal Statistical Society*, v. 52, n. 2, p. 241-301, 1889.

teórico, mas encontra-os já inadequados para a realidade migratória atual, que seria mais complexa que os fluxos anteriores, seja pelo contingente populacional ou pelos efeitos da globalização neoliberal.¹⁰ Os estudos de Massey buscam explicar a migração a partir de critérios microeconômicos (decisão individual e utilitarista sobre custos e benefícios).¹¹ Outros, como Castles & Miller, admitem que as questões econômicas não são de todo conhecidas pelos migrantes e buscam a explicação a partir de questões macro (histórico-conjuntural).¹² Charles Wood já discordava das decisões individuais e defendia que a decisão de migrar dá-se no núcleo familiar, ensejando modelos chamados de decisão intradomiciliares.¹³ Além da questão do trabalho e da economia, os modelos clássicos e neoclássicos sobre migração incorporaram os temas da diversidade cultural, do gênero e da religião.

É a partir dessa diversificação de fatores e da problematização das abordagens que é possível falar hoje de uma teologia das migrações. Essa teologia toma a compreensão da migração como um lugar teológico, a partir de duas constatações: a fé cristã traz em seu âmago movimentos importantíssimos de Deus em relação a ele mesmo (Trindade) e em relação à história; os fluxos experimentados pelos deslocamentos de indivíduos e de comunidades e as demandas de cuidado que suscitam.¹⁴ Carmen Lussi e Gioacchino Campese apresentam um panorama das teologias das migrações em perspectiva histórica, auxiliando na sistematização dessa corrente.¹⁵

Recentemente, o papa Francisco tem se pronunciado em relação ao tema da migração. Reiteradas vezes o pontífice defendeu o *Pacto Global para uma Migração Segura*, documento que no final de 2018 foi endossado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, com 164 Estados-membros signatários.¹⁶ Além disso, o pontífice vem tratando o tema pastoralmente. Em uma homilia no dia 06 de julho de 2018, na Ilha de Lampedusa, Itália, o papa Francisco trouxe à memória os mortos e os sobreviventes dos desembarques de imigrantes nas diferentes costas marítimas do mundo. Manoel Tavares registra: “aos socorristas o Papa expressou sua gratidão por encarnarem a

¹⁰ ARANGO, Joaquín. Las leyes de las migraciones de E. G. Ravenstein, cien años después. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, v. 32, p. 7-26, 1985.

¹¹ MASSEY, D. S. et al. *Worlds in motion*. Understanding international migration at the end of the millennium. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

¹² CASTLES, S.; MILLER, M. J. *The age of Migration*. International population movements in the modern world. New York; London: The Guilford Press, 2009.

¹³ WOOD, Charles H. Equilibrium and historical-structural perspectives on migration. *International Migration Review*, 16, n. 2, p. 298-318, 1982.

¹⁴ BAGGIO, Fabbio; BRAZAL, Agnes (Eds.). *Faith on the move: Toward a Theology of Migration in Asia*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2008.

¹⁵ LUSSI, Carmen. Mobilidade humana como lugar teológico. Elementos de teologia das migrações. *Concilium*, v. 328, n. 5, 2008; CAMPESE, Gioacchino. Non sei più straniera neospite. La teologia delle migrazioni nel XXI secolo. In: MANENTI, R. (Dir.). *Studi Emigrazione: International Journal of Migration Studies*. Rivista trimestrale di ricerca, studio e dibattito sul fenomeno migratório, v. 47, n. 178, p. 317-345, 2010.

¹⁶ ONU. Nações Unidas Brasil. *Assembleia Geral da ONU adota oficialmente Pacto Global para a Migração*. 20 dez. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/assembleia-geral-da-onu-adota-oficialmente-pacto-global-para-a-migracao/>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

parábola do Bom Samaritano, salvando vidas”¹⁷. Em uma mensagem para o evento *XXVIII Dia Mundial do Enfermo*, o papa voltou a citar a parábola do bom samaritano como referencial para ajudar os que sofrem. De acordo com Manoela Castro, o papa afirmou: “A Igreja lembra que o caminho mais crível de evangelização são os gestos de dom gratuito como os do Bom Samaritano”¹⁸. Em 27 de janeiro de 2019, na visita de Francisco à *Casa Lar do Bom Samaritano* no Panamá, por ocasião da *Jornada Mundial da Juventude*, o papa voltou a fazer menção expressa da parábola:

O próximo é uma pessoa, um rosto que encontramos na estrada, e pelo qual nos deixamos mover, saímos de onde estamos: mova-se dos seus esquemas e prioridades e avance profundamente no que essa pessoa vive, para dar-lhe lugar e espaço em sua caminhada. É assim que o Bom Samaritano, diante do homem que estava meio morto ao lado da estrada, não só por bandidos, mas também pela indiferença de um sacerdote e um levita que não se atreveram a ajudar. [sic] Porque, vocês sabem, a indiferença também mata, dói. E pode matar a uns por algumas moedas miseráveis, a outros por medo. Medo de contaminação, ou por desprezo ou repugnância social¹⁹.

A seguir aprofundaremos os conceitos de cuidado, hospitalidade e “próximo”, para, ao final, refletir sobre como a parábola do bom samaritano²⁰ pode contribuir para uma teologia das migrações.

Migração e cuidado

A cena do acolhimento hospitaleiro implica pessoas em deslocamento e uma terra acolhedora, composta por seres humanos que se importam com a necessidade do peregrino e que criam estruturas de cuidado. E esses personagens não são estanques, mas dinâmicos. Isso porque todos partilhamos da condição de peregrinos e do estranhamento em relação a determinadas questões que nos compõem. Nossas identidades estão dadas em relação ao outro, limites que não podem ser traçados com tanta

¹⁷ TAVARES, Manoel. Papa sobre migração: a solidariedade é a única resposta sensata. *Vatican News*. 06 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-07/papa-francisco-missa-migrantes.html> [n.p.]>.

¹⁸ CASTRO, Manoela. Papa: seguir o exemplo do Bom Samaritano para socorrer os doentes. *Vatican News*. 08 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-01/papa-francisco-censagem-dia-mundial-enfermo.html> [n.p.]>.

¹⁹ FRANCISCO *apud* GIANESINI, Luciana. Lições da MJM: 12 frases do Papa Francisco. *A12*. Jovens de Maria. 29 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.a12.com/jovensdemaria/noticias/licoes-da-jmj-12-frases-do-papa-francisco> [n.p.]>.

²⁰ A parábola está em Lucas 10.25-37, em que uma pessoa à beira do caminho é negligenciada pelo sacerdote e pelo levita, mas é cuidada por um samaritano, alguém que o auditório original da parábola segregava. O bom samaritano é apresentado como exemplo do agir misericordioso. Usamos como base BAILEY, Kenneth. *A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1985; JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986 e GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.

clareza quanto se gostaria de estabelecer.²¹ Essa dinâmica do estranho que também somos em relação ao outro e até em relação a nós mesmos, bem como os diferentes processos de territorialização e desterritorialização que passamos ao longo da vida, converte-nos em permanentes peregrinos. Que cuidado podemos esperar e generosamente partilhar? E antes disso, que força poderá nos empurrar para o acolhimento de forma adequada?

“Quem é o meu próximo?” Essa é a questão que suscita a parábola de Lucas 10.25-37. Para o doutor da lei, que na narrativa é quem inicia a conversa, antes de amar o próximo é preciso defini-lo. Ou seja, não se pode amar alguém como próximo – qualificação dada pelo Decálogo e confirmada por Jesus – sem saber *quem* é esse próximo. O doutor da lei quer saber se a compreensão de Jesus daquele a quem se deve amar se encontra nos limites de sua conceituação. Ele sugere que amar a Deus, na intensidade descrita, não era um problema. Sua crise, na verdade, era com o outro e, nesse sentido, não destoava muito do desafio contemporâneo da convivência, algo cada vez mais desafiador num mundo globalizado.

É possível verificar na história essa recorrente necessidade de se classificar as pessoas antes de amá-las ou mesmo de odiá-las. A própria violência, que expressa em termos gerais o descuido e descaso para com o humano, muitas vezes passa pelo estabelecimento de limites conceituais. Como exemplo pode-se citar os movimentos de não violência, que tiveram lugar a partir do século XIX, nos Estados Unidos. Na opinião de Domenico Losurdo, tais movimentos sucumbiram a algum tipo de violência, muitas vezes legitimado pelo estabelecimento de limites conceituais que procuraram estabelecer o que constitui o ser humano e o que constitui a própria violência.²²

Losurdo narra a evolução dramática da compreensão de não violência de alguns protagonistas de movimentos abolicionistas. É o caso de Charles Stearns, um dos mais rigorosos personagens do movimento não violento e abolicionista. Embora inicialmente contrário a qualquer tipo de violência, mesmo aquela que resultasse da defesa pelos direitos dos escravos, Stearns paulatinamente se vê confrontado em sua posição quando é exposto aos assassinatos a sangue frio dos abolicionistas, levados a efeito no Kansas pelos escravagistas. É nesse contexto que Stearns abandona sua antiga posição ao afirmar que “a não resistência proíbe somente de apagar a vida de um ser humano [...] Mas esses homens não são homens, e sim animais selvagens”²³. Semelhantemente, William Garrison, “o líder mais prestigioso do movimento abolicionista e não violento”²⁴, de um forte crítico das ações violentas dos abolicionistas – inclusive crítico do “segundo Stearns” e de todos os que foram favoráveis à resistência armada contra quadrilhas provenientes do Sul –, transforma-se não só num defensor

²¹ Por vezes a negação do outro, que se expressa na forma de preconceito ou mesmo de violência explícita, deriva dessa necessidade de delimitarmos o cuidado ou a quem se deve amar, como consequência de uma necessidade de afirmação da identidade. É o lado ruim dessa afirmação. Ou seja, nossa identidade exclui a participação do outro em sua constituição e o demoniza.

²² LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

²³ ZIEGLER *apud* LOSURDO, 2012, p. 26.

²⁴ LOSURDO, 2012, p. 28.

da resistência armada, mas também em alguém que se empenha vigorosamente numa consagração teológica da própria violência.²⁵ Esses e tantos outros ativistas foram forçados a redefinir o conceito de humano ou mesmo o de violência em função de suas experiências com o lado mais sombrio do ser humano. Percebe-se aqui que há uma clara materialização histórica da mesma problemática que se verifica no horizonte da parábola. A legitimação teológica da violência, ativa ou passiva, é uma força que sempre se presta a justificá-la, aplacando as consciências e emprestando-lhe autoridade.

Essa delimitação do que seja o próximo ou mesmo do que seja o ser humano acaba por se revelar de suma importância na parábola, na medida em que se coloca como o ponto de partida para a tensão que se instalará na narrativa. A pergunta inicial revela o preconceito de quem pergunta, e é por isso que não deve ser respondida em seus próprios termos. Jesus não se presta apenas a responder perguntas, como se estivesse à disposição de seus inquiridores. Afinal, às vezes não se trata apenas de responder a uma pergunta, trata-se de mostrar o seu equívoco. Perguntas erradas, sobretudo quando são respondidas em seus próprios termos, podem conduzir a caminhos equivocados. Nas parábolas, isso ocorre com frequência. E é por isso que Jesus inverte a pergunta: não se trata mais de saber “quem é o meu próximo”, como sugere o doutor da lei; trata-se muito mais de saber “de quem eu devo ser próximo”. Jesus sugere que precisamos nos tornar o próximo de todo “sujeito histórico” que precisa de nós: o necessitado, o despossuído, o abusado, o explorado etc.

Há algo de fundamental importância que inicialmente deve ser destacado na parábola: qualificar alguém como “próximo” depende de que antes seja visto. Ou seja, pessoas invisíveis estão fora do raio de ação do cuidado, seja ele expresso em contexto religioso ou não. Essa invisibilidade pode ser social – a ideia de que determinada posição que se ocupa na sociedade torna as pessoas invisíveis –²⁶ ou mesmo resultante de limites conceituais muito restritos do que efetivamente se constitua o ser humano, como vimos em Stearns e Garrison. Qualificar o outro como próximo implica, portanto, a exigência de que antes seja visto. Na narrativa, Jesus deixa claro o que significa *ver* o outro. Embora aparentemente todos tenham visto o homem ferido, na verdade, apenas o que se compadeceu e se mobilizou de fato o viu.

Há uma dimensão do cuidado que pode nos ajudar quando diante de contravérsias étnico-religiosas que surgem como impedimento ao acolhimento do outro, tais como aquelas que frequentemente estão presentes na discussão sobre migração. Qualquer disposição de hospitalidade e aceitação que se pretenda diante do outro passa, inevitavelmente, por uma compreensão de cuidado que deve retroceder aos níveis mais básicos e profundos de nossa humanidade, para além de toda identificação de raça ou mesmo de religião. Obviamente, estão *sub iudice* aqui as manifestações de cuidado que, à semelhança do padrão criticado por Jesus na parábola de Lucas 10.25-37, delimitam-se por critérios que vão muito além da simples condição de ser

²⁵ A respeito de Garrison, afirma Losurdo: “A não resistência deu lugar à violência, e a uma violência ulteriormente alimentada pelo furor teológico” (LOSURDO, 2012, p. 31).

²⁶ Quanto a esse tipo de invisibilidade, ver COSTA, F. B. da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.

humano.²⁷ Uma possibilidade que nos permite superar os modelos de cuidado que se definem exclusivamente pelos laços étnicos e religiosos é entender o cuidado como modo-de-ser, no sentido heideggeriano. Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger expõe o seu conceito de cuidado considerado a partir de contornos ontológicos.²⁸ *Sorge* (cuidado, cura) designa um modo-de-ser próprio do ser humano que não se confunde com ações de cuidar, nem mesmo atitudes de cuidado. Para ele, o ser humano (*Dasein*) é visto como alguém lançado no mundo, que se constitui a partir das próprias relações com este mundo e também a partir das relações com os outros seres humanos. Heidegger propõe, portanto, o *cuidado* como um modo-de-ser do ser humano. Nas palavras de Reale e Antiseri:

[...] assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas*, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros*, coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples “estar junto” e estamos diante da forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* “coexistir”²⁹.

Em Heidegger, tanto o ser-no-mundo quanto o ser-com-os-outros devem ser compreendidos como lugares constitutivos do humano, possíveis mediante uma força fundamental: o cuidado. Na qualidade de “totalidade originária”, o cuidado pode ser visto como o modo mais completo a partir do qual se mostra o ser do ser humano. Em seu sentido existencial (como um *a priori*), embora também seja encontrado em ações ou atitudes, o cuidado não se reduz a elas, pois as precede. É nesse sentido que para Heidegger, “‘teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura”.³⁰

O conceito de cuidado como modo-de-ser do ser humano nos proporciona compreendê-lo como uma instância que não se deixa delimitar por sua aplicabilidade. Ou seja, tanto o cuidado pastoral como o cuidado de vítimas da violência doméstica ou mesmo o cuidado de refugiados e estrangeiros, na medida em que nos revelam o espectro de possibilidades de aplicação a partir dos vários grupos humanos vulnerabilizados, falam apenas do raio de ação do cuidado, mas não de sua delimitação. Nesse sentido, o cuidado de pessoas que fazem parte do meu contexto étnico ou de

²⁷ É claro que não se pode falar de humano sem suas mediações culturais e religiosas, mas é preciso criticar aquelas que se mostram desumanizantes.

²⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007.

²⁹ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*: do romantismo até nossos dias. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 3, p. 585.

³⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 261. Sobre o conceito de cuidado em Heidegger, ver ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Revelação e vulnerabilidade*: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência. 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. p. 217-220.

minha religião não define o cuidado enquanto tal, apenas informa o contexto de sua materialização. Embora o ser humano se construa *no mundo*, é preciso assumir (com o perdão dos neologismos) certa “desprofissionalização”, “desetnocentrização” e “desreligioscentrização” do cuidado.

O estrangeiro e os encontros

Ao destacar as incoerências do individualismo particularista e intransigente dos homens e mulheres modernos, Julia Kristeva aponta o real desafio atual: “não mais a da acolhida do estrangeiro no interior de um sistema que o anula, mas a da coabitação desses estrangeiros que todos nós reconhecemos ser”³¹. Assim, no caso da parábola do samaritano, não se trata de simples acolhida do ser humano que estava em necessidade, mas de reconhecer que todos nós necessitamos de algo nas diferentes fases da vida e partilhamos de diferentes graus de “estranheza”. Não basta treinar para acolher, mas educar para ser acolhedor, para aprender a lidar de forma harmoniosa com a diferença, sejam as internas ou as do próprio convívio social. Em geral, os treinamentos nos ajudam no nível das ações, mas com pouca repercussão no nível mais profundo do ser.

O estrangeiro não é somente o outro, como se nós estivéssemos no lugar-padrão que julga a partir do próprio. As estranhezas não habitam somente o outro, mas nos constituem identitariamente:

Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, poupamo-nos de ter que detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna o “nós” precisamente problemático, talvez impossível. O estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades.³²

No caso da teologia, o cânon judaico-cristão pode oferecer subsídios para esse processo de formação para uma hospitalidade profunda. No entanto, deve-se ter claro o desafio para se sustentar uma teologia da hospitalidade a partir do texto canônico. Isso porque, e a título de exemplo, “não existe uma palavra para designar hospitalidade em hebreu bíblico. [...] O nome hebraico de hóspede ou viajante (*'oreach*) é muito pouco empregado na Bíblia e nunca no Pentateuco”³³. Mais adiante Philippe Bornet afirma: “A ideia de hospitalidade, se não é inexistente no conjunto de textos bíblicos, é pelo menos pouco expressa, ao contrário da própria prática da hospitalidade de que

³¹ KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 10.

³² KRISTEVA, 1994, p. 9.

³³ BORNET, Philippe. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história das culturas*. São Paulo: Senac, 2011. p. 131-144, p. 132.

temos numerosos relatos”³⁴. Dessa forma, embora os laços entre hospitalidade e seu incontestável aspecto religioso possam ser flagrantes, a experiência do gesto hospitaleiro já se manifesta antes mesmo da religião, podendo revestir-se de aspecto sagrado no seio das religiões e chegar a constituir-se em dever religioso.

Faustino Teixeira afirma:

A hospitalidade envolve uma “dádiva de si”, tendo uma grande familiaridade com a abertura ao outro e ao diálogo. No campo das religiões, a hospitalidade ganha um significado essencial. A acolhida ocorre no “solo sagrado” do outro, implicando um gesto magnífico, que coloca o sujeito diante de um risco preciso, que resolve toda a sua autocompreensão³⁵.

No Antigo Testamento (AT) são considerados distintos tipos de estrangeiros, com sentidos nem sempre claros nas traduções. A expressão *zar* é mais ampla e designa qualquer pessoa que não pertença a um determinado grupo, como aparece em Êxodo 29.33; 1 Reis 3.18; Isaías 43.12. É uma espécie de forasteiro e pode vir a ser identificado até com um inimigo, como ocorre em Isaías 1.7; Jeremias 5.19; 51.51; Ezequiel 7.21, 28; Obadias 11.³⁶ Essa variação de sentido denota a tensão que existe em relação ao estrangeiro, que se mostra como um potencial inimigo. Outros termos traduzidos por estrangeiro no AT são *nekar* e *nokri* (etimologicamente, “desconhecido), que aparecem, por exemplo, em Provérbios 20.16; 27.2,13. O estrangeiro seria aquela pessoa que possivelmente não tinha laços familiares com as famílias nacionais e precisava contar com a hospitalidade dos locais para sua acolhida social, uma vez que nessa condição não gozava de proteção social do Estado. Uma pessoa que pertencia a uma outra etnia, por razões culturais e religiosas, enfrentava muitas reservas por parte do povo hebreu/judeu, fruto de um exclusivismo monoteísta, que chegava a proibir casamentos interétnicos.

Outros termos como *ger* e *tôšab* faziam referência a um tipo específico de estrangeiro, aquele que poderia ser qualificado como emigrado ou refugiado, um tipo de colono ou mesmo dos peregrinos religiosos. Sua passagem pela região, temporária ou permanente, poderia indicar que sua vinda ao país fosse uma busca por proteção, gozando de direitos reconhecidos pelo Estado, como visto em Êxodo 22.21; 23.9; Levítico 19.33-34. Os israelitas não poderiam oprimi-los. Em Juízes 19.16 há um relato de um homem de Efraim que busca refúgio em Gabaá; os levitas, uma tribo inteira em Israel, gozavam de proteção social equivalente a um refugiado (Jz 17.7-9; 19.1; Dt 12.12; 14.29; 26.12) e tinham obrigações religiosas e cultuais (Êx 12.48s; Lv 16.29; 17.8-13; 18.26; 22.18; Nm 9.14; 15.14 – 16.29; 19.10; Dt 16.11,14). Há também trabalhadores e exilados do Reino do Norte (Êx 12.45; Lv 22.10; 25.40). Com o

³⁴ BORNET, 2011, p. 132.

³⁵ TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. In: GARCIA, Célio P. (Org.). *Pentecostalismo e sociedade: impactos e/ou cumplicidades*. São Paulo: Terceira Via, 2017, p. 101.

³⁶ LIMPISKI, Édouard. Estrangeiro. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2013. p. 484.

processo civilizatório, no fim do período bíblico, os termos *ger* e *tôšab* evoluíram para “prosélito” ou mesmo “temente a Deus”, denotando que esse tipo de estrangeiro era mais assimilado pela cultura local que os demais. Em 2 Crônicas 2.17, no censo feito por Salomão, percebe-se a presença numerosa desses migrantes. Em Deuteronômio 10.19 ensina-se que eles deveriam ser amados pelo povo.³⁷

Já no Novo Testamento (NT) o termo estrangeiro não é tão especializado como no AT, indicando geralmente alguém longe da sua pátria, estando subentendida a responsabilidade de cuidar do necessitado. No caso da parábola do bom samaritano, em Lucas 10.34, o necessitado foi levado a uma casa para acolhimento, uma hospedaria, do grego *pandocheion*, que significa “pleno acolhimento”. Era diferente do grego *kataluma*, “lugar em que se guardam as cavalgadas e as bagagens”, que era uma sala reservada aos hóspedes nas casas de curta duração, como em Lucas 2.7; 9.12; 19.7. Havia também a *xenia*, “alojamento”, “quarto”, um tipo de casa para receber estranhos e hóspedes de passagem, em troca de locação, como em Atos 28.23 e Filemom 22.³⁸

Na parábola, o samaritano conduz o necessitado não a um simples quarto para descansar, mas a uma casa de “pleno acolhimento”. Ali receberia atenção médica, alimentação e hospedagem, ou seja, cuidado integral. Essa atenção e hospitalidade para com o estranho ajudavam a romper as barreiras étnicas, sociais, econômicas e religiosas. Há uma gratuidade ativa, um dom, que se ativa em resposta ao que se é: a ação de cuidar como resultado de um jeito de ser que se vê visceralmente vinculado ao outro.

Isso posto, fica evidente que a hospitalidade não é meramente espontânea, antes precisa ser trabalhada a partir de dentro, de uma ética existencial. Como afirma Alain Montandon, o gesto de hospitalidade pode transformar a hostilidade latente em acolhida cortês.³⁹ É necessário materializar a hospitalidade por meio de processos políticos, realizando a utopia.⁴⁰ Contudo, uma hospitalidade regida por força de leis e acordos representa uma hospitalidade mais superficial, no sentido de já não ser mais incondicional, não estar em estado puro, como defendia Derrida: “abrir as portas a cada um e a cada uma, a todo e a qualquer outro, a todo recém-chegado, sem perguntas, mesmo sem identificação, de onde quer que ele viesse e fosse onde ele fosse”⁴¹. Esse acolhimento dialoga muito próximo com a receptividade das cidades-refúgio, contribuindo para se repensar a cidadania em seu sentido mais amplo. Uma hospitalidade que não flua da consciência de que mais do que agir cuidadosamente, somos o próprio Cuidado, sempre necessitará da lei como coerção para sua efetivação. Mas vimos na parábola que a hospitalidade sugerida por Jesus é de um tipo que excede a lei e todas as estruturas que institucionalizam o cuidado do outro.

No caso do samaritano, não se menciona nenhum diálogo entre quem ajuda e quem é amparado, apenas o acolhimento, sem perguntas e sem condições. No entanto,

³⁷ LIPINSKI, 2013, p. 484.

³⁸ RADERMAKERS, Jean. Hospedaria. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2013. p. 647.

³⁹ MONTANDON (Dir.), 2011, p. 41.

⁴⁰ DUQUE, 2017, p. 211.

⁴¹ DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países mais um esforço!* Coimbra: Minerva, 2001. p. 47.

não se pode deixar a hospitalidade reduzida a um impulso individual. Os processos políticos que geram reconhecimentos e direitos devem ser fortalecidos e ampliados. São essas materializações em legislação que culminam em processos civilizatórios que cooperaram para a segurança e o reconhecimento do estrangeiro enquanto tal. Ou seja, embora sejamos instados pela parábola a reconhecer que o cuidado está na base de nosso ser – prévio a toda ação, atitude ou coerção –, por outro lado, é preciso reconhecer a importância de leis que garantam a dignidade do outro, afinal, depois de algumas gerações, aquilo que fora imposto na origem pode passar a fazer parte de uma ética mais humanizadora que flua de sentimentos genuínos de cuidado do outro.

Henri Nouwen afirma que a hospitalidade “não é trazer homens e mulheres para o nosso círculo, mas oferecer uma liberdade sem as amarras de linhas divisórias”. E prossegue: “o paradoxo da hospitalidade é que ela deseja criar o vazio, não um vazio temeroso, mas um vazio amistoso no qual os estranhos podem penetrar e descobrir a si mesmos livres como foram criados; livres para cantar suas canções, para falar suas línguas, para dançar suas danças”⁴².

Esse alargamento de fronteiras culminando na inclusão do outro, mesmo daquele que habita no meu eu, é uma utopia da hospitalidade profunda. Assim, a experiência da hospitalidade é resultante de uma ética paradoxal ou aporética, em que só é possível como impossível⁴³, pois considera uma relação assimétrica entre o que necessita de ajuda e o que pode auxiliar, mas ainda tem potencial para gerar resultado harmonioso, a partir do gesto da hospitalidade, que não será tão generoso quanto poderia ser.

A parábola como ponto de partida para o cuidado do estrangeiro

Na parábola nada se diz sobre a etnia ou nacionalidade daquele que estava à beira do caminho em agonia. Bem poderia ser um membro da comunidade local em viagem, um peregrino religioso, um prosélito ou, de fato, um estrangeiro. Há um desnudamento proposital do ferido que o reduz a um mero ser humano em estado de necessidade. De fato, cuidar de alguém cuja identidade não está clara se constitui num enorme desafio, sobretudo em um mundo em que as identidades são bem delineadas e consolidadas. Há aqueles que estão mais próximos da fronteira e há aqueles que se encontram mais no interior do “sistema”, longe da zona de tradução. Na medida em que se distanciam da fronteira e se deslocam para longe das margens, mais distantes também da zona onde se dá o diálogo e onde se poderia traduzir o outro em nós mesmos.⁴⁴

Aquele que está diante de mim, a cada vez, em necessidade, torna-se o próximo por excelência, diria Jesus. Aqui também não se trata de “todo mundo”, afinal, “todo mundo” não é ninguém. Essa “abstração ideal” tem perpassado a história, pelo menos desde Platão, gerando visões de mundo que tendem a perder o sujeito histórico

⁴² NOUWEN, Henri. *Crescer: os três movimentos da vida espiritual*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 69.

⁴³ Cf. DERRIDA, Jacques; DUFOURMATELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Coimbra: Escuta, 2003.

⁴⁴ LÓTMAN, I. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, 2005. p. 213.

de vista. Mesmo na Modernidade, quando se celebrou com entusiasmo o protagonismo do sujeito, esse não passa de uma abstração, um exemplar intuível na multiplicidade (Idea). Na acepção de Jesus, o próximo que devemos ser só será relevante quando aquele que demanda o nosso cuidado for um indivíduo histórico, de carne e osso, que se encontra diante de mim. Não se trata, portanto, de um estrangeiro metafísico, conceitual, um exemplar abstrato, mas daquele que me interpela a cada vez, desde o seu próprio lugar. Para J. Jeremias, Jesus quer ensinar com a parábola que o próximo “com certeza deve ser para você primeiramente o seu concidadão, mas não só ele, como também todo aquele que precisar de sua ajuda”⁴⁵.

Nesses termos, a hospitalidade se mostra como “algo precioso, com valor sagrado, que estabelece laços imarcescíveis entre aqueles que buscam crescer na experiência do Mistério e da busca do sentido”⁴⁶. Júlio Zabatiero procura enxergar Jesus e sua vida como um exercício de hospitalidade: “Jesus foi entre nós o Deus hospitaleiro. Desceu à própria casa, que fora invadida e profanada, e mostrou as infintas possibilidades como um verdadeiro lar para todas as pessoas”. E continua: “Foi entre nós o senhorio do salmo 23:5,6 que nos preparou uma festa em meio à raivosa reação dos adversários e abriu as portas da casa de Deus para todos, cheio de bondade e misericórdia, sem cobrar aluguel por tempo indeterminado”⁴⁷. Esse olhar para o universo como animado pela dinâmica espiritual é compartilhado por Teixeira: “a hospitalidade ganha assim uma tessitura nova e exigente [...] que delinea os passos essenciais do significado mais profundo do habitar espiritualmente a Terra”⁴⁸.

Apesar das diferenças entre o familiar e o estranho, que haja acolhimento. Esse gesto de acolher é uma forma do amor-caridade e do amor fraternal, o pronto reconhecimento do outro como irmão e irmã, ao qual se está vinculado de forma intensa. Foi nessa experiência fraterno-sororal que o Cristo se manifestou em carne humana, unindo homens e mulheres, negros e pardos, todas as etnias, em uma experiência teológica. Acolher o pobre e a viúva e, poderíamos expandir, acolher o estrangeiro, é acolher o próprio Cristo.

A hospitalidade levanta a questão do estrangeiro, a questão de um ser desconhecido, que vem de fora, um ser de passagem, não conforme aos hábitos do lugar, culturalmente deslocado, portanto, “estranho”, exterior, insólito. Um ser que se distingue por seu não sedentarismo, sua língua, suas vestes, seus hábitos e costumes. Seu caráter não ordinário faz germinar uma suspeita: o estrangeiro bem poderia ser um deus – ele compartilha com os deuses a capacidade de ameaça e de dádiva. Assim, a hospitalidade aparece frequentemente sob a forma de uma teoxenia.⁴⁹

⁴⁵ JEREMIAS, 1986, p. 204.

⁴⁶ TEIXEIRA, 2017, p. 104.

⁴⁷ ZABATIERO, Júlio P. T. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 103.

⁴⁸ TEIXEIRA, 2017, p. 105.

⁴⁹ MONTANDON (Dir.), 2011, p. 41.

A teoxenia seria a expectativa da visita de um deus à casa dos mortais em que se veria testada a capacidade dos mesmos para a hospitalidade. Trata-se da vinda do extraordinário ao ordinário. É o ambiente da familiaridade que se abre (ou que é invadido) ao estranhamento. Em Mateus 25 estaria implícita uma teoxenia em relação ao encarcerado, faminto, sedento e aos despossuídos de forma geral? Podemos entender a parábola do samaritano como uma teoxenia? Jesus estava não só com o samaritano que se viu inclinado a acolher de forma profunda e compromissada aquele desconhecido, mas também estava com o que sofria à beira do caminho, mostrando que ao acolher o estrangeiro estava-se de fato acolhendo também o próprio Cristo, tendo a experiência de salvação como fruto de uma fé que brota nos gestos humanizadores e que geram vida, a vida de Deus. Jesus responde à pergunta do teólogo (v. 25) sobre a via para a vida eterna remetendo-o “ao agir como sendo a via para a vida”. E com isso colocava em relevo: “todo conhecimento teológico de nada serve, se o amor para com Deus e para com o próximo não determinar a direção da vida”⁵⁰. O sermão do pastor Ernesto Schlieper é categórico:

Cristo solidarizou-se conosco, inteiramente, tomando sobre si as nossas enfermidades, levando consigo para a cruz os nossos pecados. E é ele quem nos mostra o outro para que nele vejamos o nosso irmão. É Cristo quem nos espera por detrás do semblante do irmão, e isso quer dizer em primeiro lugar: do irmão que sofre, que é oprimido, que necessita de alguém que lhe seja irmão, e do qual Cristo disse: “O que fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é o que o fizestes” (Mt 25:40). De tanta importância é para o Cristo o outro, o homem necessitado, que Cristo se identifica com ele: “O que a ele fizestes, a mim é que o fizestes”. E com essa palavra nos diz o que lhe é importante e essencial: que haja misericórdia e solidariedade fraternal entre nós; que desapareça de nosso meio e em nossa atitude toda espécie de egoísmo; que vejamos no outro, seja ele quem for, o semblante de Cristo, com o seu olhar sobre nós, esperando pela nossa resposta ao seu amor⁵¹.

A hospitalidade como gesto sagrado e também de salvação revela a potência do transcendente sobre ações e atitudes que modelam a vida, evidenciando o pertencimento à divindade. Dessa forma, o gesto de hospitalidade em relação ao outro que se expressa no cuidado integral reacende os laços sociais e comunitários de uma humanidade fraterna e sororal e aguça a pertença divina ao participar da salvação de Jesus como atitude fundante de amor fraterno.⁵² Nessa dinâmica a vida de Deus é experimentada como salvação tanto sobre o que estende a mão para amparar quanto sobre o que é amparado. Unem-se vidas que apesar de seus estranhamentos podem se conectar profundamente; unem-se os planos humanos ao divino, ao se experimentar na imanência as pulsões da vida de Deus.

⁵⁰ JEREMIAS, 1986, p. 202.

⁵¹ SCHLIEPER, Ernesto. 1974. Apud ZWETSCH, Roberto. *Missão como com-paixão*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 387.

⁵² OLIVEIRA, David Mesquiati. *Diálogo e missão nos Andes*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Garimpo, 2017. p. 150-153.

Considerações finais

Acolher o estrangeiro é, sob muitos aspectos, não apenas uma questão de convívio com o outro – uma exigência cada vez mais urgente diante de um mundo globalizado –, mas uma questão de convívio consigo mesmo. Na verdade, o outro a quem rejeitamos por sua condição inusitada, em geral, reside dentro de nós. Embora conduta reprovável, é comum projetarmos no outro aquilo que se encontra mal resolvido dentro de nós. As dificuldades de se aceitar o estranho derivam de nossas dificuldades e até incapacidades de acolher o estranho em nós. É necessário deixar falar o outro de nós mesmos, aquele que sempre rompe com o óbvio por sua condição deslocada, pois esse é também o princípio de toda a criatividade – condição também cada vez mais urgente diante da escassez de recursos e de espaços no planeta –, a possibilidade de novas leituras do mundo e daqueles que estão diante de nós.

Acolher o outro de nós mesmos é a possibilidade de irrompimento do absurdo que nos tira da inércia e do sono e nos põe em alerta. Acolher o outro de nós mesmos é visibilizar aqueles elementos em nós que não são mais perceptíveis e que, portanto, não mais reconhecemos, apesar de serem também um pouco de nós. Acolher o outro de nós mesmos é compreender a profundidade da própria identidade, que não se constrói apenas a partir do mesmo, mas, também, a partir do outro que nos interpela e nos fratura em nossa estabilidade. Acolher o outro de nós mesmos pode nos preparar melhor para compreender o caráter constitutivo do cuidado, a fim de que não dependamos mais da coercitividade da lei para o acolhimento do estrangeiro. Finalmente, acolher o outro de nós mesmos é não ter medo de se desnudar, ainda que essa condição rudimentar nos ameace pelo fato de aceitarmos constantemente os rótulos que a cultura nos impõe. Se é verdade que há um outro que mora no outro, como muito bem nos lembrou o Artur da Távola, também o é que há um outro que mora em nós. Somente uma hospitalidade profunda, que comece em nós mesmos e progrida em direção ao outro, é capaz de contribuir para a paz e convívio de todos os povos.

Referências

- ARANGO, Joaquín. Las leyes de las migraciones de E. G. Ravenstein, cien años después. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, v. 32, p. 7-26, 1985.
- BAGGIO, Fabbio; BRAZAL, Agnes (Eds.). *Faith on the move: Toward a Theology of Migration in Asia*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2008.
- BAILEY, Kenneth. *A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- BORNET, Philippe. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história das culturas*. São Paulo: Senac, 2011. p. 131-144.
- CAMPESE, Gioacchino. Non sei più straniera nèospite. La teologia delle migrazioni nel XXI secolo. In: MANENTI, R. (Dir.). *Studi Emigrazione: International Journal of Migration Studies*. Rivista trimestrale di ricerca, studio e dibattito sul fenomeno migratório, v. 47, n. 178, p. 317-345, 2010.
- CASTLES, S.; MILLER, M. J. *The age of Migration*. International population movements in the modern world. New York; London: The Guilford Press, 2009.

- CASTRO, Manoela. Papa: seguir o exemplo do Bom Samaritano para socorrer os doentes. *Vatican News*. 08 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-01/papa-francisco-mensagem-dia-mundial-enfermo.html>>.
- COSTA, F. B. da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países mais um esforço!* Coimbra: Minerva, 2001.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMATELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Coimbra: Escuta, 2003.
- DUQUE, João Manuel. Hospitalidade e violência. Sobre um possível fundamento religioso anterior ao estado laico. *Franciscanum*, Bogotá, v. 59, n. 167, p. 197-213, jan./jul. 2017.
- FARENA, M. N. F. C. *Direitos humanos dos migrantes: ordem jurídica internacional e brasileira*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GASPARET, Murialdo. *Mobilidade e evangelização: O atendimento pastoral de brasileiros católicos no exterior: o exemplo de Boston – América do Norte*. 2018. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- GANESINI, Luciana. Lições da JMJ: 12 frases do Papa Francisco. *A12*. Jovens de Maria. 29 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.a12.com/jovensdemaria/noticias/licoes-da-jmj-12-frases-do-papa-francisco>>.
- GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LIMPISKI, Édouard. Estrangeiro. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2013. p. 484.
- LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.
- LÓTMAN, I. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, 2005.
- LUSSI, Carmen. Mobilidade humana como lugar teológico. Elementos de teologia das migrações. *Concilium*, v. 328, n. 5, 2008.
- MÁRMORA, Lelio. Derechos Humanos y Políticas Migratorias. In: IRIGOIN, Jeanet (Ed.). *Nuevas Dimensiones en la Protección del Individuo*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, 1991.
- MASSEY, D. S. et al. *Worlds in motion*. Understanding international migration at the end of the millennium. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história das culturas*. São Paulo: Senac, 2011.
- NOUWEN, Henri. *Crescer: os três movimentos da vida espiritual*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. *Diálogo e missão nos Andes*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Garimpo, 2017.
- ONU. Nações Unidas Brasil. *Assembleia Geral da ONU adota oficialmente Pacto Global para a Migração*. 20 dez. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/assembleia-geral-da-onu-adota-oficialmente-pacto-global-para-a-migracao/>>.
- RADERMAKERS, Jean. Hospedaria. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2013.
- RAVENSTEIN, Ernst G. The laws of migration. *Journal of the Royal Statistical Society*, v. 52, n. 2, p. 241-301, 1889.
- _____. The laws of migration. *Journal of the Statistical Society on London*, v. 48, n. 2, p. 167-227, 1885.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 3.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

TAVARES, Manoel. Papa sobre migração: a solidariedade é a única resposta sensata. *Vatican News*. 06 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-07/papa-francisco-missa-migrantes.html>>.

TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. In: GARCIA, Célio P. (Org.). *Pentecostalismo e sociedade: impactos e/ou cumplicidades*. São Paulo: Terceira Via, 2017. p. 101-105.

WOOD, Charles H. Equilibrium and historical-structural perspectives on migration. *International Migration Review*, 16, n. 2, p. 298-318, 1982.

ZWETSCH, Roberto. *Missão como com-paixão*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.3804>

A MISSÃO *AD GENTES* EM TORNO DA RENOVAÇÃO DO VATICANO II¹

The ad gentes mission around the renewal of the Second Vatican

Nadi Maria de Almeida²
Agenor Brighenti³

Resumo: O artigo faz uma abordagem teológico-pastoral da missão *ad gentes* antes, durante e depois do Concílio Vaticano II, a partir de estudos bibliográficos de autores que se debruçaram sobre o tema. O texto tem dois momentos. O primeiro apresenta a situação da missão antes e no contexto do Vaticano II. O segundo enfoca a missão no contexto da implementação da renovação conciliar. O estudo mostra que o conceito de missão foi mal entendido no período da cristandade, levando a um desvio da atividade missionária na igreja da época. O Concílio, em sua volta às fontes, corrigiu equívocos e colocou as bases de uma atualizada teologia da missão, em sintonia com o espírito da proposta evangélica.

Palavras-chave: Vaticano II. Igreja. Missão *ad gentes*. Evangelização.

Abstract: The article makes a theological-pastoral approach to the mission *ad gentes* before, during and after the Second Vatican Council, based on bibliographical studies of authors who have researched and written about the theme. The text is structured in two moments. The first moment presents the mission situation before and in the renewal context of Second Vatican Council. The second moment focuses on mission in the context of implementing the Conciliar. The study shows that the concept of mission was misunderstood in the period of Christendom, leading to a deviation of missionary activity in the Church of the time. The Council, in its return to the sources, corrected misunderstandings and laid the foundations of an up-to-date mission theology, in tune with the spirit of the gospel proposal.

Keywords: Second Vatican. Church. *Ad gentes* mission. Evangelization.

¹ O artigo foi recebido em 27 de agosto de 2019 e aprovado em 21 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre. Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR / CAPES. E-mail: nadinadimaria@gmail.com

³ Doutor. Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: agenor.brighenti@gmail.com

Introdução

O notável missiólogo sul-africano David Bosch, em sua obra seminal intitulada *Missão transformadora*, declarou: “Missão é o sim de Deus para o mundo”⁴. O Concílio Vaticano II apresenta uma igreja que deseja ser solidária com a humanidade inserida no mundo, desejando que toda a sua vida seja impregnada e renovada pelo vigor e pelo espírito missionário da Trindade. E anseia que as sementes sejam lançadas, brotem, cresçam e produzam frutos.

Nessa perspectiva, propomo-nos, aqui, fazer uma abordagem da missão *ad gentes* no contexto dos 50 anos do Concílio Vaticano II, colocando em relevo a mudança na maneira de ver e fazer missão, fruto deste *kairós*. Trata-se de uma reflexão teológico-pastoral da missão *ad gentes* antes, durante e depois do Vaticano II, a partir de estudos bibliográficos de autores que se debruçaram sobre o tema. O texto tem dois momentos. O primeiro apresenta a situação da missão antes e no contexto do Vaticano II. O segundo enfoca a missão no contexto da implementação da renovação conciliar, em especial a reviravolta e os impactos da nova postura na missão *ad gentes*, como o respeito às culturas, povos e religiões.

Com a renovação do Vaticano II, novos caminhos e maneiras de fazer missão são propostos, de modo que a igreja não perca de vista sua natureza missionária, a serviço do reino de Deus no mundo.

A missão antes e durante o Vaticano II

No imediato pré-concílio, a igreja estava vivendo um tempo de profundas transformações, interpelada de dentro e de fora em direção a uma urgente renovação. Segundo Souza, ela sente-se desafiada a um novo ardor e impulso missionário, desejando envolver todo o povo de Deus em torno da missão, de modo que o reino de Deus atinja todos os povos⁵.

A missão antes da renovação do Vaticano II

Antes do Concílio Vaticano II a visão de missão havia perdido seu significado e “poder”. Segundo Ukpong, a visão que inspirou os grandes movimentos missionários foi estreitamente eclesiocêntrica, cujo objetivo é a expansão da igreja e o desejo de salvar almas. A missão não só tinha problemas, como havia se tornado um problema em si mesma.⁶ Havia muitos questionamentos sobre a necessidade e o modo de se

⁴ BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Trad. Geraldo Korndörfer e Luis M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 28.

⁵ Cf. SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. *Revista de Teologia e Cultura*, n. 02, p. 1-36, out./nov./dez. 2005.

⁶ Cf. UKPONG, Justin. Contemporary Theological Models of Mission: Analysis and critique. *AFER*, n. 10, p. 162-164, 1983.

fazer missão e, mesmo após o Concílio Vaticano II, houve ainda objeções e se levantavam vozes criticando a missão de caráter eurocêntrico e eclesiocêntrico.⁷

Segundo Bevans e Schroeder, as missões eram conduzidas principalmente pelo clero que dirigia escolas, hospitais e orfanatos. A atividade missionária tendia a ser entendida em livrar os povos das garras do diabo. As religiões tradicionais eram consideradas adorações satânicas. Em resumo, a visão de missão pré-Vaticano II estava motivada em salvar almas e implantar a igreja, pois “fora da Igreja não há salvação”⁸.

Reinava o modelo de missão expansionista, levada a cabo por uma igreja com a pretensão de possuir a verdade. A encíclica de Benedito XV – *Maximum Illud*, publicada em 1919 – sobre a propagação da fé católica no mundo foi a primeira encíclica missionária. Entretanto, segundo Bevans e Schroeder, é um documento de embasamento teológico limitado, dado que o único objetivo é a conversão.⁹

No entanto, havia vozes proféticas e atitudes que não condiziam nem se encaixavam naquele modelo de missão. Bevans e Schroeder afirmam que o papa Pio XI promoveu a formação missionária do clero e do bispo local e foi uma voz profética insistindo que os cristãos chineses, por exemplo, não deveriam tornar-se uma sociedade estrangeira e que os missionários se inserissem e se encarnassem no contexto da missão.¹⁰ Incentivou-os até, se possível, que se naturalizassem para ficar mais próximos possível da cultura chinesa.¹¹

Com a Segunda Guerra Mundial a Europa perdeu muitos seminaristas missionários e as colônias voltaram seu interesse para missionários de língua inglesa. Os Estados Unidos viram sua hora missionária para além dos mares.¹² Congregações femininas e masculinas começaram a enviar missionários e foram fundadas revistas missionárias católicas, divulgando a vida missionária além-fronteiras. Por exemplo, o

⁷ Em 1970, Paul Verghese, da Igreja Síria Ortodoxa na Índia, disse que a missão era “a maior inimiga do Evangelho”. Um ano depois um teólogo da Ásia, Emérito Nacpil (1971) faz uma crítica aos missionários – “o melhor serviço missionário que um missionário dentro do presente sistema pode dar para Ásia hoje é voltar para sua casa”. Na América Latina, levantaram-se semelhantes vozes como no Simpósio de Antropólogos em Barbados, em 1971, que em sua declaração dizem que a atividade missionária era apenas um pretexto para continuar com o colonialismo, explorando e alienando os povos nativos da América do Sul. E concluem que “por interesse dos povos indígenas e para sua integridade moral, que as Igrejas suspendessem toda e qualquer atividade missionária” (BEAVER, Pierce (Ed.). *The Gospel and frontier people*. Chicago: The William Carey Library, 1973. p. 369-375). Ainda vozes na África como em 1974, na assembleia de todas as igrejas em Lusaka, Zâmbia: “está claro que nós nunca seremos autossuficientes até que mantemos estas estruturas que herdamos dos missionários”. Cf. CANON BURGESS THE MORATORIUM: The search for self-reliance and authenticity. *All Africa Conference of Churches Bulletin*, v. VII, n. 3, p. 19-42, 1974.

⁸ Cf. BEVANS, Steven B.; SCHROEDER Robert P. *Constants in context: A theology of mission for today*. Maryknoll, New York: Orbis books, 2004.

⁹ Cf. BEVANS; SCHROEDER, 2004.

¹⁰ O papa Pio XI pessoalmente consagrou os seis primeiros bispos chineses em 1926, um japonês em 1927 e um do Vietnã em 1933. Ele instituiu a celebração do Dia Mundial das Missões e nomeou Francisco Xavier e Teresa de Lisieux patronos da missão. Cf. BEVANS; SCHROEDER, 2004.

¹¹ BEVANS; SCHROEDER, 2004.

¹² Os Estados Unidos enviaram missionários, a maioria deles, para a missão na China.

“Centro missionário Maryknoll, com programas educacionais de 1920 a 1950, ajudou a ir moldando o entendimento missionário para os católicos nos Estados Unidos”¹³.

Bevans e Schroeder afirmam que em 1931, com a Encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, há um impulso dos movimentos da Ação Católica, que chamou os leigos e leigas católicos a assumirem a causa da crise econômica e social, que surge também nos Estados Unidos. Nessa época a maioria dos missionários era conformada de celibatários: padres, irmãos e irmãs, com exceção do Movimento Internacional de Mulheres, fundado na Holanda e estabelecido oficialmente nos Estados Unidos em 1944, assim como de alguns leigos que trabalhavam para as congregações religiosas no campo de missão e que também contribuíam com o trabalho missionário. Nessa perspectiva, a Encíclica *Mystici Corporis* (1943), seguida de outras duas encíclicas missionárias, *Evangelii Praecones* (1951) e *Fidei Donum* (1957), as três de Pio XII, encorajam os leigos católicos a se envolverem em ações sociais e missão.¹⁴

Em resposta à *Fidei Donum*, duas organizações missionárias de leigos surgiram nos Estados Unidos: a *Women Volunteers for África* e a *Lay Mission Helpers of Los Angeles*.¹⁵ Fruto delas, em 1958, já havia 96 leigos missionários além-fronteiras e houve a primeira conferência católica de missionários leigos em Chicago.¹⁶

Nessa época, também os missionários protestantes aumentaram suas atividades na América Latina, motivada pela igreja dos Estados Unidos. Bevans e Schroeder lembram ainda que outra preocupação católica do contexto imediato anterior ao Vaticano II era que Cuba havia se tornado comunista e havia medo que o comunismo se estendesse a outros países. Mencionam igualmente Charles de Foucault, um ex-monge trapista, que fez trabalhos voluntários para uma comunidade pobre em Nazaré e Jerusalém. Praticou a caridade, a hospitalidade, libertou escravos e curou os feridos da batalha entre árabes e franceses. Segundo os autores, “Foucault se tornou modelo para missão do século vinte, um modelo de presença”¹⁷.

Podemos ainda destacar o movimento dos padres operários, fundado pelo Cardeal Emmanuel Sühard, que se inspirou na vida de Foucault, marcando presença cristã onde os trabalhadores estavam, nas fábricas e trabalhos portuários. Um movimento que sofreu pela incompreensão, mas que representou um “modelo alternativo para missão”, pelo testemunho de presença entre os pobres trabalhadores.¹⁸

Enfim, no contexto imediato anterior ao Concílio Vaticano II havia vozes e ações se levantando contra o modelo colonialista de missão, que com certeza foram

¹³ BEVANS; SCHROEDER, 2004, p. 245-246.

¹⁴ Cf. BEVANS; SCHROEDER, 2004.

¹⁵ “Mulheres Voluntárias para África” e “Missão de leigos ajudantes de Los Angeles”.

¹⁶ BEVANS; SCHROEDER, 2004, p. 248.

¹⁷ BEVANS; SCHROEDER 2004, p. 248. Após a morte de Foucault em 1916, ele se tornou conhecido também por meio de seus escritos e deu-se origem a duas congregações por meio das regras que deixou escritas: a Fraternidade dos Pequenos Irmãos de Jesus (1933) e a Fraternidade das Irmãs de Jesus (1936). Essas duas comunidades religiosas continuam a viver esse modelo de presença cristã em uma ampla variedade de contextos. Por exemplo, no Brasil, fizeram importantes trabalhos missionários, renovando a presença missionária católica, entre indígenas e periferias urbanas.

¹⁸ BEVANS; SCHROEDER, 2004, p. 249.

raios de luzes na reflexão e construção dos esquemas do Decreto *Ad Gentes* do Concílio. Como vimos, a visão de missão de Pio XI manifestada em suas encíclicas, assim como de Pio XII; o exemplo de missão como presença e inserção de Foucault; a Ação Católica e os movimentos de leigos missionários que abrem as portas para iniciativas de leigos e leigas na missão da igreja; o movimento dos padres operários e tantas outras ações que se fizeram presentes na época, foram com certeza janelas de inspiração para o papa João XXIII e os padres conciliares com a mesma visão de igreja e de missão que iluminou os trabalhos do Concílio Vaticano II.

A missão no contexto do Vaticano II

“Missão aos povos” foi tema de debate no Concílio Vaticano II. Raschiatti ressalta que o papa João XXIII “convida a Igreja a olhar os sinais dos tempos, a abrir-se a um novo pentecostes”, exigindo dela uma “profunda compreensão, com sincera admiração e com franco propósito não de conquistar, mas de valorizar o mundo; não de condená-lo, mas de confortá-lo e salvá-lo”¹⁹.

Havia uma grande movimentação em torno da práxis missionária quando o papa João XXIII anunciou o Concílio. O momento estava permeado de crises e tensões que refletiam as práticas da missão católica da época. A comissão preparatória do documento sobre a missão deveria ter em mente a reviravolta que estava se dando na atividade missionária naquele momento histórico. Deveria ser protagonista de um documento que representasse suficientemente o contexto e as novas tendências teológicas de então. A imagem da comunhão trinitária deveria ser a inspiração e o convite a uma missão pautada pelo diálogo, a presença gratuita e o testemunho.

Bevans e Schroeder destacam situações tais como a juventude que questiona a autoridade e tradições de muitas colônias que buscavam sua independência ou já se haviam tornado independentes, bom como a visão otimista da humanidade e a secularização. A igreja estava vivendo um momento que clamava por mudanças radicais. O modelo antigo de missão já não cabia no contexto moderno e o papa e os padres conciliares estavam cientes da situação.²⁰

Brighenti fala do Vaticano II como um momento de mudanças profundas e desafiadoras, de “continuidade e descontinuidade” [...] de reforma, “*ad intra e ad extra*”, de uma reforma “em todos os campos”²¹. Era preciso coragem e audácia para se abrir ao diálogo com o mundo moderno sem romper com a tradição, mas fazendo uma “profunda reforma da Igreja em todos os campos”²². O conceito de missão não podia mais deixar de lado a relação intrínseca da igreja com o mundo. No contexto

¹⁹ RASCHIETTI, Estevão. *Ad Gentes*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 10-11, citando *Enchiridion Vaticanum*, 23, 190.

²⁰ BEVANS; SCHROEDER, 2004, registram que 823 bispos participantes do Concílio vinham de áreas de missão da África, Ásia e Oceania.

²¹ BRIGHENTI, Agenor. *Em que o Vaticano II mudou a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 7-8, 11.

²² BAKKER, N. J. O conceito de “missão”: sua história e seu significado na visão pastoral do Papa Francisco. *REB*, Petrópolis, ano 74, n. 294, p. 453, abr./jun. 2014.

do Concílio, o modelo de missão colonialista, expansionista e eclesiocêntrica estava em crise e em fase de decadência. A imagem de igreja hierarquizante, que dominava a eclesiologia também deveria ser reformada.

A renovação que o Concílio Vaticano II traz para missão da igreja, nas palavras do papa João XXIII, foi abrir-se a um “*aggiornamento*”, que segundo Chia significa que a “Igreja precisava se atualizar e colocar-se em dia com a evolução da sociedade”. Para isso, era necessário abrir-se ao diálogo, “se a Igreja quisesse se relacionar e integrar-se com outras entidades e comunidades sociais”²³. Brighenti aponta que o Vaticano II trouxe transformações profundas, pontuais e renovação em todos os campos, “na teologia e nas práticas, na auto-compreensão [sic] da Igreja e em seu posicionamento no mundo, seja com relação às ciências, seja com as Igrejas e às religiões”. Trata-se de uma “Igreja mais solidária com a humanidade, em especial com os pobres e os que sofrem”²⁴.

A missão na renovação do Vaticano II

Felizmente, o Vaticano II traria uma nova visão de missão, resgatando seu verdadeiro significado e a maneira de levá-la a cabo. Destacou de maneira específica o tema da missão aos povos “*ad gentes*”, colocando no seio do próprio ser da igreja o caráter missionário. A igreja está a serviço da missão do reino de Deus. É a visão de igreja que permeia não somente o Decreto *Ad Gentes*, mas também a maior parte dos documentos conciliares.²⁵

Um concílio que mudou a igreja

O Concílio Vaticano II foi um verdadeiro *kairós* para a igreja. Antes de tudo, em sua denominada “volta às fontes” bíblicas e patrísticas, rompeu com o eclesiocentrismo e o cristomonismo, que caracterizou a autoconsciência da igreja no largo período de cristandade, com consequências concretas para a missão. Isso significou uma reviravolta na vida da igreja como um todo, obrigando-nos a falar de um “antes” e um “depois” do Vaticano II. Sua recepção nas igrejas locais, entretanto, é um processo marcado por avanços, estancamentos e retrocessos.

Mudança fundamental do Concílio foi à superação do eclesiocentrismo então reinante na igreja há mais de um milênio, por meio do resgate do reino de Deus na autocompreensão da igreja. Põe-se em evidência que o Reino é mais amplo do que a igreja. Essa é uma de suas mediações, ainda que privilegiada, dado que dispõe dos sacramentos e da Palavra revelada, mas não a única. Enquanto servidora do Reino, em consequência, o raio de atuação da igreja vai além de suas próprias fronteiras.

²³ CHIA, Edmond. De ‘Missio ad Gentes’ para ‘Missio inter Gentes’. In: BEVANS, S. B. (Org.). *A century of catholic mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International, 2013. p. 216.

²⁴ BRIGHENTI, 2016, p. 7.

²⁵ Por exemplo, os documentos que vêm citados no parágrafo seguinte: LG, GS, NA e DH.

A igreja existe para tornar presente o reino de Deus no mundo, em diálogo com as demais igrejas, religiões e com todas as pessoas de boa vontade. Há obras do Espírito para além da presença da igreja. Antes do missionário sempre chega o Espírito Santo, “que sopra onde, quando e em quem ele quer”, diz o Concílio. O reino de Deus desce à igreja de si mesma, de suas questões internas, e leva-a a abraçar as grandes causas da humanidade, pois: “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1). Mas há dificuldades em ser consequente com essa postura. No largo processo de “involução eclesial” que se abateu sobre a igreja da década de 1990 até à eleição do papa Francisco, que resgatou o Vaticano II, uma “Igreja autorreferencial”²⁶, absorvedora em lugar de servidora do reino de Deus, tem sido uma das expressões do distanciamento da renovação do Concílio.

Mudança não menor foi a superação do cristomonismo. Antes do Vaticano II, a eclesiologia estava fundada em uma cristologia docetista, pois, ao identificar-se com o Corpo do Cristo Glorioso e Ressuscitado, historicamente, tende a divinizar a instituição eclesial e a reduzi-la aos cabeças desse Corpo, que são os clérigos. Y. Congar iria falar de uma eclesiologia que se confunde com uma “hierarcologia”. Leigo é aquele que não é clérigo e, portanto, é um destinatário da missão, quando não um consumidor dos sacramentos que a hierarquia dispensa ou, no máximo, uma extensão de seu braço, numa perspectiva de cooperação com seu ministério. Ao resgatar sua matriz trinitária – “a Igreja é o corpo dos três” (o corpo do Pai, do Filho e do Espírito Santo, dizia São Basílio) –, a igreja no Vaticano II vai autocompreender-se como “comunhão” (*koinonía*): uma única classe de cristãos, os batizados, entre os quais, a exemplo do que acontece no interior da Trindade, na diversidade de ministérios, “há uma radical igualdade em dignidade” entre todos. Em consequência, o sujeito eclesial, em lugar da hierarquia, passa a ser toda a comunidade eclesial (“a Igreja somos nós”) e, portanto, também ela é o sujeito da missão, chamada a fazer chegar a salvação de Jesus Cristo a todo o gênero humano. Com isso, a finalidade da missão deixa de ser a implantação da igreja, para constituir-se no testemunho e no anúncio gratuito do Evangelho, cuja acolhida reduna na comunhão de todos os seres humanos com Deus e com os demais e a Criação. Também nesse particular a dificuldade tem sido passar do binômio clero-leigos a comunidade-ministérios, com a volta do clericalismo e a própria clericalização do laicato. A sinodalidade funda-se na comunhão de todos os batizados e batizadas e pressupõe o exercício do *sensus fidelium*, base sobre a qual se apoia a igreja como povo de Deus.²⁷

Outra mudança profunda do Vaticano II com consequências para a missão foi a compreensão da evangelização como humanização. Com a encarnação de Jesus e sua ressurreição, o divino e o humano se encontram e se unem indissolivelmente, sem

²⁶ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 429.

²⁷ *Sensus fidelium*, princípio teológico que reconhece a conaturalidade do cristão com as coisas da fé (*sensus fidei*) e que habilita o conjunto dos fiéis cristãos a não se enganar no ato da fé (cf. LG 12).

oposição ou contradição: quanto mais divino, mais humano e, quanto mais humano, mais divino. Consequentemente, o cristianismo não propõe nada mais à humanidade que sermos plenamente humanos. A proposta cristã não é confessionalista, válida só para os cristãos. A mensagem cristã é sempre boa nova para qualquer religião, cultura ou pessoa. Os valores cristãos apontam para a plenitude do humano, para uma “vida em abundância” (Jo 10.11), já a partir desta vida. Vida em plenitude para a “pessoa inteira e todas as pessoas” (*Populorum Progressio* 14). A mensagem cristã não tolhe o humano, antes o potencia, redimensiona e plenifica. Não é ameaça à autonomia e à liberdade. Não é alienação ou fuga, seja do corpo, seja da concretude da história. O Deus judaico-cristão não é um rival do ser humano, antes fonte de vida em plenitude. Nesse particular, a dificuldade na recepção do Concílio tem sido a superação de espiritualismos desencarnados e a interação ou presença da igreja no âmbito da sociedade, em perspectiva profética e transformadora. Em lugar de uma missão consequente com os desafios que brotam de um contexto que clama por compromisso, não raro se apela a providencialismos e milagrismos, entre a magia e o esoterismo.²⁸

Também não se pode deixar de mencionar outra mudança do Vaticano II, com conseqüências diretas para a missão, que é a afirmação que a igreja existe para a salvação do mundo. A igreja, enquanto “gérmen e princípio” do reino de Deus na concretude da história, realiza sua missão no mundo e para o mundo. Segundo o Vaticano II, a igreja está no mundo e existe para a salvação do mundo. Cabe-lhe, portanto, ser uma presença de serviço, numa postura de diálogo, buscando juntamente com toda a humanidade, respostas ao desafio da edificação de um mundo justo e solidário para todos, segundo os ideais do reino de Deus. Dado que Deus enviou seu Filho para salvar o mundo, a igreja é mediação da salvação de Jesus Cristo no mundo, na medida em que, com sua ação evangelizadora, o assume para redimi-lo. Consequentemente, o mundo não é indiferente ao cristão, exterior e separado de uma suposta vocação “celestial” dos cristãos, pois é no mundo que acontece a salvação. Dado que, pela graça divina, a realidade do mundo está aberta a Deus, toda tarefa de humanização converge para Deus. Consequentemente, só quando a igreja se encarna no mundo, torna-se sacramento de salvação do mundo. No processo de recepção do Concílio, neste particular, há dificuldade de diálogo com o mundo atual, que contribui para a criação por parte de certos segmentos da igreja de uma “subcultura eclesíastica”, um mundo dentro do mundo, a típica postura de seita ou gueto, quando os cristãos têm como vocação “ser luz do mundo” (Mt 5.14) e “fermento na massa” (Mt 13.33).

A nova teologia da missão

Segundo Bevans e Schroeder, a imagem de igreja que o Concílio apresenta na *Lumen Gentium* (LG) é de uma igreja povo de Deus, que caminha buscando a realização do reino de Deus. Com a *Gaudium et Spes* (GS), o Concílio a chama a dialogar com a realidade global. Com o Decreto *Ad Gentes* (AG) introduz um novo entendi-

²⁸ Cf. BRIGHENTI, 2012, p. 124-125.

mento em relação às religiões, reconhecendo valores e elementos religiosos como preparação para receber o Evangelho. Com a Declaração *Nostra Aetate* (NA), com prudência e caridade, em diálogo e colaboração com membros de outras religiões, o cristianismo é desafiado a testemunhar sua fé. Com isso, abre-se o debate teológico sobre a salvação nas diferentes religiões e o papel da igreja nesse contexto. Com a Declaração *Dignitatis Humanae* (DH), reconhecem-se o livre-arbítrio de todas as pessoas em buscar Deus e a verdade sem coerção.²⁹

Em resumo, o Concílio supera uma atitude colonialista de missão e volta aos seus fundamentos bíblicos e teológicos, inaugurando um novo jeito de ser igreja e de fazer missão. Volta às raízes, às fontes da igreja primitiva, para uma reflexão teológica da ação missionária a partir da Trindade.³⁰ Maestro assinala que “o desafio da globalização para o missionário é trabalhar para que exista uma verdadeira comunhão com as pessoas e nações do mundo”. Para ele, “o grande desafio (da Igreja missionária) é o de humanizar a globalização”³¹. Nesse sentido, num contexto globalizado, evangelizar tem a ver com a vida das pessoas, com a busca de paz, da justiça social, do respeito e o diálogo com religiões. No decreto *Ad Gentes*, a missão é compreendida como testemunho de vida, diálogo e presença de caridade.³²

A nova visão de “missão aos povos”, trazida pelo Concílio Vaticano II, convida a igreja a olhar e ler os sinais dos tempos. O impulso à abertura missionária que o Concílio dá à igreja ilumina e convida a tomar consciência de sua missão evangelizadora no mundo. Para Paulo Suess, “o Concílio iniciou processos que livraram a missão da fixação a territórios geográficos e fizeram a Igreja descobrir sua natureza missionária”³³.

O Vaticano II apresenta a missão como um dom que brota do amor misericordioso do Pai, do Filho e do Espírito para com a humanidade. Brota da Trindade, que encarrega a igreja a continuar no mundo a missão de amor para com todos os povos e nações, sem perder de vista o foco da preocupação divina com os últimos e excluídos, os privilegiados na missão de Jesus. O Mestre afirma ter sido unguído para “pregar o evangelho aos pobres”, para “libertar os presos, recuperar a vista aos cegos, restituir a liberdade aos oprimidos e anunciar o tempo da graça do Senhor” (Lc 4.18). Por isso é preciso focar em Jesus, o missionário do Pai e modelo ideal para missão da igreja no mundo.

²⁹ Cf. BEVANS; SCHROEDER, 2004.

³⁰ Essa visão trouxe uma maneira respeitosa, acolhedora e diferente de valorização da maneira de aproximação dos povos, culturas e religiões.

³¹ MAESTRO, Luís M. Missão ‘ad gentes’ e globalização: desafio para a Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*, São Paulo, v. 14, n. 56, p. 104-105, 2006. “A globalização trouxe os avanços na atual sociedade globalizada (tecnologias, sistema jurídico e financeiro, sistema de controle social, e outros), mas em meio a deficiências gritantes em relação ao direito comum das pessoas e dos povos, bem como em relação ao que permite a cada um viver a verdadeira felicidade” (Cf. DOCUMENTO 105 DA CNBB. Disponível em: <<https://spirandiopadre.wordpress.com/2016/07/16/cristaos-leigas-e-leigos-na-igreja-e-na-sociedade-sal-da-terra-e-luz-do-mundo-mateus-513-14-cnbb-documento-105/>>).

³² PAULO VI. Decreto do Concílio Vaticano II: *Ad Gentes*. Sobre a atividade missionária da Igreja (1965). In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2000. n. 10-12.

³³ SUESS, Paulo. *Introdução à teologia da missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 118.

O significado do Vaticano II para a missão

O Concílio Vaticano II convida a igreja não somente a uma reflexão missionária, mas também a uma conversão³⁴, a um plano de ação com uma maior abertura, audácia, empenho e dedicação, de seus líderes e de cada cristão, à missão *ad gentes*. O novo paradigma de missão introduzido pelo Vaticano II é pautado pela abertura e o diálogo com as culturas, com as religiões e com o mundo moderno. Andrade frisa que se trata de um diálogo claro e respeitoso, considerando a pessoa do outro e sua cultura. Chama a atenção que “os documentos do Vaticano II declaram que a Igreja não rejeita nada daquilo que é verdadeiro e santo em outras religiões” e encoraja os católicos a se empenharem no diálogo inter-religioso. Para Andrade, esse novo modo de fazer missão introduzido pelo Vaticano II “podemos chamar ‘diálogo’”. No entanto, para dialogar precisamos reduzir ou eliminar todo tipo de preconceitos.³⁵

Observa-se que no Vaticano II a urgência da missão da igreja de anunciar o reino de Deus³⁶ é cósmica e deve chegar a todos os povos. Trata-se de um grande desafio para a igreja no mundo contemporâneo, onde há a tendência em cada um de pensar em si próprio. O Concílio Vaticano II, no Decreto *Ad Gentes*, envolve os cristãos num compromisso não só com as comunidades cristãs, mas também com a cultura e a sociedade. Um serviço cujo objetivo é melhorar as condições de vida da pessoa e dos povos e os libertar da fome, ignorância e da escravidão.³⁷ Segundo Brighenti, trata-se de uma decisão missionária corajosa, promotora da cultura da vida, que abarca todos os espaços eclesiais e da sociedade autônoma, o que implica abandonar estruturas ultrapassadas. Para o autor, “logo após o Concílio a Igreja teve uma renovada mudança, que causou reviravoltas”. Entretanto, nem todos acolheram as propostas do Concílio com entusiasmo e esperança. De todos os modos, com o Vaticano II temos a proposição de “uma Igreja solidária com a humanidade, em especial com os pobres e os que sofrem, depois de quase cinco séculos na contramão da história do mundo moderno”. Finalmente, “no Vaticano II, a Igreja abriu-se ao mundo”³⁸.

Com o Vaticano II, o modo de se fazer missão tomou uma nova perspectiva, atitude e direção. A nova perspectiva de igreja, afirmada pelo Concílio, trouxe uma passagem radical de uma igreja que tinha missões para uma igreja que vive sua nature-

³⁴ Nos dias de hoje, o papa Francisco “propõe um novo modelo, denominado de pastoral de conversão missionária”. Ver BRIGHENTI, Agenor. *Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo: Paulinas, 2015. p. 280-302.

³⁵ ANDRADE, Joachin. Novo paradigma da missão na visão antropológica. In: LABONTÉ, G.; ANDRADE, Joachin (Orgs.). *Caminho para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: ABC BSB Gráfica e Editora Ltda, 2008. p. 200, 204.

³⁶ Anunciar o Reino de justiça, paz, amor e dignidade para todos os seres humanos não significa ensinar e impor doutrinas particulares ou fazer proselitismo, mas entrar em diálogo e unir as forças com outras igrejas, instituições e organismos em favor da vida e do cuidado da criação.

³⁷ *Ad Gentes*, n. 12.

³⁸ BRIGHENTI, 2016, p. 7; ver também BRIGHENTI, 2015, p. 280-302.

za missionária.³⁹ Passamos a uma igreja que, movida pelo amor, sai ao encontro. Com isso o Vaticano II lança luzes e impulsiona a igreja a “escancarar” suas portas e sair em missão. Bevans e Schroeder afirmam que a missão na perspectiva conciliar, além de abertura, audácia e coragem, a missão exige humildade, entusiasmo e muito amor.⁴⁰

Buono, por ocasião da jornada do Dia Mundial das Missões, no dia 17 de outubro de 2013, assinalou que existe um unânime consenso em reconhecer que o Concílio Vaticano II mudou a teologia e a prática da missão. Foi um evento extraordinário, tanto eclesial como histórico, de “caráter plenamente universal como nunca tinha acontecido. [...] De tal modo que o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 o chamou de ‘graça máxima do século XX’”. Para o autor, a linguagem da missão no Concílio Vaticano II é trinitária, pois enfatiza a “iniciativa do Pai, fonte de Amor, de Cristo, missionário do Pai, e do Espírito Santo, que torna a Igreja missionária”⁴¹.

Em suma, o Concílio Vaticano II aspirou revigorar a vida e a missão da igreja em sintonia com os apelos do mundo contemporâneo, ressaltando o caráter missionário da vida cristã, fundamento dinâmico na missão trinitária. Trata-se de um impulso missionário que leva ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso para “que todos sejam um [...], para que o mundo creia que Tu me enviaste” (Jo 17.21). É a igreja abrindo-se à missão *ad gentes*, se revigorando e se recuperando de seu fechamento e isolamento histórico. Soa o convite para que todos olhem para fora, abram-se ao outro e ao mundo e, com caridade fraterna, retomem o caminho da missão universal.

O Vaticano II e a missão *ad gentes*

A nova perspectiva missionária que o Concílio Vaticano II traz é de uma igreja que nasce da missão, dado que sua essência brota da missão da Trindade, em particular de Jesus de Nazaré. Destarte, a missão de cada cristão na igreja não é diferente, é o prolongamento da vida e obra Jesus Cristo. Uma missão que não é obrigação somente de alguns consagrados, mas dever de todo batizado.⁴² E não se destina a converter, mas a dialogar e servir, a atrair e formar comunidades no seio do povo de Deus. Implica o respeito ao outro, ao diferente, à valorização das culturas, ao reconhecimento da presença e da ação do Verbo presente em toda parte.

Conforme o Vaticano II, o objetivo da missão não é, em primeiro lugar, implantar a igreja, mas “tornar presente o Reino de Deus no mundo”⁴³. Missão não é imposição, mas ir às “gentes” para testemunhar o amor de Deus em meio do seu povo

³⁹ Cf. SUESS, P. *Introdução à teologia da missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁴⁰ Cf. BEVANS; SCHROEDER, 2016.

⁴¹ BUONO, Giuseppe. O Vaticano e a missão da Igreja. ZENIT o mundo visto de Roma, 17 out. 2013, p. 1. Disponível em: <<https://pt.zenit.org/articles/o-vaticano-e-a-missao-da-igreja/>>.

⁴² *Ad Gentes*, n. 11.

⁴³ PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica do Sumo Pontífice: *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. 2013. n. 176.

espalhado pelo mundo inteiro.⁴⁴ Por isso o Concílio enfatiza que a missão *ad gentes* é o cerne da atividade missionária da igreja. Todo cristão é discípulo missionário de Cristo⁴⁵, chamado e enviado para além das fronteiras eclesiais, movido pelo amor, o compromisso, o desprendimento e a fé. Coutinho afirma que “se alguém não souber como deixar, não saberia também como chegar”⁴⁶.

A missão *ad gentes* é intrínseca ao ser da igreja. Mesmo que esteja dedicando-se com ardor aos seus trabalhos internos, sempre necessários, deixa de ser a igreja de Jesus Cristo se estiver fechada à graça da renovação missionária que estende o seu amor até os confins da terra. Os que estão “longe” de nossas fronteiras são também irmãos e irmãs, membros da mesma família, e não podem ser ignorados ou deixados em segundo plano, muito menos abandonados.⁴⁷

Paulo Suess destaca que o Decreto *Ad Gentes* abre a igreja ao ecumenismo⁴⁸ e ao diálogo inter-religioso, dá espaço aos leigos e leigas na missão e fomenta a cooperação missionária para contribuir com a paz e as culturas.⁴⁹ Nesse sentido, o Decreto *Ad Gentes* faz um apelo aos presbíteros e agentes de pastoral para que se abram ao espírito ecumênico e se preparem para o diálogo fraterno com os não cristãos.⁵⁰ Para Bosch, a igreja participa da *missio Dei*⁵¹, pois o ministério missionário de Jesus – o reino de Deus esperado – está sendo inaugurado entre os humildes e desprezados da sociedade.⁵² Restori, por sua vez, destaca que, após cinquenta anos, o acontecimento do Concílio Vaticano II é um evento atual e relevante para Igreja Católica; é referência para a igreja dialogar com a realidade atual, pois colocou-a em diálogo fraterno com o mundo moderno.⁵³

⁴⁴ Caberia aqui uma crítica ao número 6 do Decreto AG que menciona os “pregoeiros do Evangelho”, que vão pelo mundo pregar o Evangelho e implantar a igreja, colocando essa atitude como fim próprio da atividade missionária. Sabemos que, na realidade, o fim próprio da missão é “tornar presente o Reino de Deus no mundo” e que a igreja cresce como consequência dessa missão e não como fim dela. Entretanto, se entendemos igreja como povo de Deus, que é a visão de igreja do Vaticano II, o sentido e a concepção de implantação de igreja mudam totalmente.

⁴⁵ A Conferência de Aparecida retomará o tema dos “Discípulos Missionários de Cristo”.

⁴⁶ COUTINHO, S. R. Missão no contexto do pluralismo religioso. In: LABONTÉ; ANDRADE (Orgs.), 2008, p. 347.

⁴⁷ Cf. *Ad Gentes*, n. 37.

⁴⁸ *Ad Gentes*, n. 11, exorta aos missionários enviados a se familiarizarem com as tradições religiosas presentes no campo de missão. O n. 15 adverte para nutrir entre os neófitos: o espírito ecumênico; promover ação ecumênica, sem ódio e rivalidade; incentivar cooperações em questões sociais e técnicas, culturais e religiosas.

⁴⁹ Cf. SUESS, 2007.

⁵⁰ Cf. *Ad Gentes*, n. 16.

⁵¹ Barth (1968) afirma que “na conferência missionária Internacional de Willingen em 1952, a ideia da *Missio Dei* (a missão de Deus) emergiu e chegou ao seu ápice. Significa que a missão é fundamentalmente a obra de Deus no mundo. A teologia da missão não começa com a Igreja e nem mesmo com o Cristo, mas com o Deus Trino [...]. A fonte da missão, portanto, está na própria natureza de Deus”, cf. BARTH, K. *The Epistle to the Romans*. London: Oxford University Press, 1968. p. 330-331. O Deus da revelação cristã é um Deus missionário que sai e vai ao encontro.

⁵² Cf. BOSCH, 2002.

⁵³ Cf. RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

Em resumo, os documentos conciliares do Vaticano II trazem uma visão nova de missão da igreja. Para Suess, “a missiologia como teologia fundamental torna-se núcleo central do Vaticano II”⁵⁴. Para o autor, dentre os documentos do Concílio que apontam os apelos da missão *ad gentes* destacam-se: a *Dei Verbum*, enfocando a revelação de Deus presente em todos os povos, um Deus conosco, que sai e vem ao nosso encontro e nos faz filhos e filhas e nos incumbe com igual missão, a de propagar o amor fraternal, a sermos uma família única, chamada “povo de Deus”; a *Lumen Gentium*, afirmando que igreja é todo o povo de Deus, que nela não há membros passivos, mas somente ativos, destacando o sacerdócio comum dos fiéis⁵⁵; a *Sacrosanctum Concilium (SC)*, integrando uma liturgia missionária, a ser inculturada nas culturas e na tradição dos povos.⁵⁶ Conforme Suess, *Ad Gentes* n. 37 afirma que é preciso levar o amor até os confins da terra, numa igreja que se preocupa “com os que estão longe como se fossem seus próprios membros”, pois missão significa abertura e solidariedade. A dinâmica do Reino é o pão partilhado com todos na sociedade, não somente com os de nossa casa. Ele afirma que a missão é compreendida como militância para um mundo melhor e que a sua relevância histórica está na “vinculação com o projeto do Reino, que é uma proposta de ruptura com sistemas, lógicas, práticas e mentalidade, sem promessa de perfeição histórica”; “a essência missionária da Igreja está a serviço do Reino”⁵⁷.

No n. 2 do Decreto *Ad Gentes* é possível observar que a origem e o fim da missão da igreja é o amor. O amor leva à abertura para acolher e compartilhar com o outro. O Pai, o Filho e o Espírito, Deus Amor, é o cerne da missão da igreja, o motivo do ser missionário. Deus se revela e o amor se faz presente no meio do povo.⁵⁸

Considerações finais

A igreja é, por sua natureza, missionária (AG 2), pois nasceu da missão e vive para missão. O Concílio Vaticano II evidenciou a natureza missionária da igreja, que tem como sua razão de ser a missão. O papa João Paulo II afirma que “sem a missão *ad gentes*, a própria dimensão missionária da Igreja ficaria privada do seu significado fundamental e de seu exemplo de atuação”⁵⁹.

A presente abordagem, em um primeiro momento, mostrou o rosto da igreja missionária antes do Concílio, marcada pela perspectiva colonialista, de imposição e implantação da igreja. Entretanto, os padres conciliares, sensíveis ao mal-estar da época, levaram a cabo uma intensa reflexão, que redundou em uma atitude nova em relação à atividade missionária da igreja no mundo. Graças a eles, a partir do Con-

⁵⁴ SUESS, 2007, p. 132.

⁵⁵ PAULO VI. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II: *Lumen Gentium*, sobre a Igreja (1964), n. 10, 17.

⁵⁶ SUESS, 2007, p. 135, citando SC, 65.

⁵⁷ SUESS, 2007, p. 136.

⁵⁸ *Dei Verbum*, n. 17. In: VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Ver também *Ad Gentes*, n. 2.

⁵⁹ JOÃO PAULO II. Carta Encíclica do Sumo Pontífice: *Redemptoris Missio*. 1991. n. 34.

cílio Vaticano II, a igreja redescobriu sua natureza missionária⁶⁰, a serviço do reino de Deus, na promoção da justiça, da paz e da harmonia entre todos os povos. É o que colocamos em destaque no segundo momento da abordagem. Com o Vaticano II, houve uma decidida renovação do modelo de missão da cristandade intransigente e fechada, para uma missão aberta ao diálogo com o mundo, com os povos, as culturas e religiões, com sincera admiração e valorização do outro.

Em suma, o Concílio Vaticano II trouxe uma renovação total na visão e na forma de fazer missão, em especial missão *ad gentes*, embora ainda longe de ser assumida por todos. Por isso é preciso provocar uma maior e profunda reflexão sobre o verdadeiro significado da missão *ad gentes* que o Vaticano II nos trouxe. É preciso ir mais a fundo no estudo da verdadeira fonte da missão: a Trindade – o Pai que envia o Filho no Espírito, não para dominar ou impor-se, mas para amar, servir e libertar todos.

Referências

- ANDRADE, Joachin. Novo paradigma da missão na visão antropológica. In: LABONTÉ, G.; ANDRADE, Joachin (Orgs.). *Caminho para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: ABC BSB Gráfica e Editora Ltda, 2008. p. 191-206.
- BAKKER, Nicolau J. O conceito de “missão”: sua história e seu significado na visão pastoral do Papa Francisco. *REB*, Petrópolis, ano 74, n. 294, p. 436-452, abr./jun. 2014.
- BEAVER, Pierce (Ed.). *The Gospel and frontier people*. Chicago: The William Carey Library, 1973. p. 369-375.
- BEVANS, Steven B.; SCHROEDER, Robert P. *Constants in context: A theology of mission for today*. Maryknoll, New York: Orbis books, 2004.
- BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Trad. Geraldo Korndörfer e Luis M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRIGHENTI, Agenor. *Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. *Em que o Vaticano II mudou a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- _____. “A pastoral na vida da Igreja: repensando a missão evangelizadora em tempos de mudança”. In: CNBB-COMISSÃO EPISCOPAL PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICO-CATEQUÉTICA. Brasília, 2012. p. 117-138.
- BUONO, Giuseppe. *O Vaticano e a missão da Igreja*. ZENIT o mundo visto de Roma, 17 out. 2013. Disponível em: <<https://pt.zenit.org/articles/o-vaticano-e-a-missao-da-igreja/>>. Acesso em: 12 abr. 2017.
- CANON BURGESS THE MORATORIUM: The search for self-reliance and authenticity. *All Africa Conference of Churches Bulletin*, v. VII, n. 3, p. 19-42, 1974.
- CHIA, Edmond. De ‘Missio ad Gentes’ para ‘Missio inter Gentes’. In: BEVANS, S. B. (Org.). *A century of catholic mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International, 2013.
- COUTINHO, S. R. Missão no contexto do pluralismo religioso. In: LABONTÉ, G.; ANDRADE, Joachin (Orgs.). *Caminho para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: ABC BSB Gráfica e Editora Ltda, 2008. p. 321-336.

⁶⁰ *Ad Gentes*, n. 2.

- DOCUMENTO 105 DA CNBB. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*. Disponível em: <<https://spirandiopadre.wordpress.com/2016/07/16/cristaos-leigas-e-leigos-na-igreja-e-na-sociedade-sal-da-terra-e-luz-do-mundo-mateus-513-14-cnbb-documento-105/>>. Acesso em: 02 maio 2017.
- LABONTÉ, G.; ANDRADE, Joachin (Orgs.). *Caminho para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: ABC BSB Gráfica e Editora Ltda, 2008.
- MAESTRO, Luís M. Missão 'ad gentes' e globalização: desafio para a Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*, São Paulo, v. 14, n. 56, p. 87-106, 2006.
- PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica do Sumo Pontífice: *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PAPA JOÃO PAULO II. Carta Encíclica do Sumo Pontífice: *Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.
- PAPA PAULO VI. Decreto do Concílio Vaticano II: *Ad Gentes*. Sobre a atividade missionária da Igreja (1965). In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II: *Lumen Gentium*, sobre a Igreja (1964). In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II: *Dei Verbum*. Sobre a revelação Divina (1965). In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- RASCHIETTI, Estevão. *Ad Gentes*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RESTORI, Memori. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. *Revista de Teologia e Cultura*, n. 02, p. 1-36, out./nov./dez 2005.
- SUESS, Paulo. *Introdução à teologia da missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2007.
- UKPONG, Justin. Contemporary Theological Models of Mission: Analysis and critique. *AFER*, n. 10, p. 162-164, 1983.
- VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II*: Constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. *Aggiornamento*. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Aggiornamento>>. Acesso em: 02 maio 2017.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.3326>

GRAVISSIMUM EDUCATIONIS E OS DESAFIOS DA EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA¹

Gravissimum Educationis
and the challenges of contemporary education

Ney de Souza²
Marcel Alves Martins³

Resumo: *Aggiornamento* e diálogo são duas chaves hermenêuticas importantes para se compreender o Concílio Vaticano II e o processo de abertura ao mundo contemporâneo que ele representa. Essas perspectivas nos ajudam a compreender a forma como os padres conciliares se abrem ao diálogo com diversas realidades humanas, inclusive a educação. O presente artigo apresenta, de forma sintética, o processo dialógico (e conflituoso) que o Concílio Vaticano II estabeleceu com o campo da educação, chegando à elaboração de uma declaração, a *Gravissimum Educationis*, sobre a educação cristã, assim como aponta para alguns dos principais pontos que permitem o estabelecimento desse diálogo. Por meio de um levantamento e análise bibliográficos, de fontes primárias, secundárias e comentaristas especialistas no assunto, tem-se por objetivo evidenciar como a igreja, através do diálogo proposto e realizado (não sem tensões) na elaboração da declaração sobre a educação cristã, vai dialogar com os desafios da educação contemporânea.

Palavras-chave: Educação. Vaticano II. Sociedade contemporânea. Diálogo.

Abstract: *Aggiornamento* and dialogue are two important hermeneutical keys to understand the Council Vatican II and the process of opening to the contemporary world that it represents. These perspectives help us to understand how the council priests open themselves up to dialogue with diverse human realities, including education. The present article introduces, in a summarized form, the dialogical (and conflictual) process that the Council Vatican II established with the field of education, which led to the elaboration of a declaration, *Gravissimum Educationis*, about Christian education, as it points to some of the main points that allow the establishment of this dialogue. Through a bibliographic survey and analysis, from primary, secondary sources and commentators specialized in the subject; the aim is to highlight how the Church, through the proposed and realized dialogue (not without tension) in the elaboration of the declaration on Christian education, will dialogue with the challenges of contemporary education.

Keywords: Education. Vatican II. Contemporary society. Dialogue.

¹ O artigo foi recebido em 20 de maio de 2018 e aprovado em 15 de agosto de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-SP. E-mail: nsouza@pucsp.br

³ Mestre. PUC-SP. E-mail: marcelalvesmartins_003@hotmail.com

Introdução

O papa João XXIII (1958-1963), ao pensar em um Concílio Geral da Igreja, desejou promover um *aggiornamento*, possibilitando uma abertura ao diálogo com a sociedade contemporânea e aproximando-se dos problemas e desafios que afetavam essa mesma sociedade: projetava-se um “novo Pentecostes”⁴ na Igreja Católica. Nos diálogos estabelecidos pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), a igreja chegou ao campo educacional ao discutir e a aprovar a Declaração sobre a Educação *Gravissimum Educationis*.

Partindo desses elementos, o texto a seguir analisa o processo de elaboração do documento conciliar, buscando indícios da concepção de educação e as divergências durante o processo. Na tentativa de estabelecer relação com a educação contemporânea, também foram apontados alguns elementos da *Gravissimum Educationis* que podem dialogar com os desafios educacionais atuais.

Para se alcançar esses objetivos apresentados, foi realizada uma análise qualitativa de bibliografia específica sobre o tema. Esse material coletado foi de três naturezas distintas: fontes primárias (basicamente o texto conciliar, discursos proferidos nas sessões do concílio e intervenções nas comissões), fontes secundárias (comentários de observadores conciliares) e comentários gerais sobre o concílio e a declaração *Gravissimum Educationis*. Em seguida, buscaram-se indícios dos motivos das ausências e das disputas presentes no documento a partir do resgate do processo histórico de elaboração do texto conciliar.

Do Vaticano I à Segunda Guerra Mundial: contexto de mudanças sociais, políticas e eclesiais

Os cem anos, aproximadamente, que antecedem o Concílio Vaticano II são de intensas mudanças, contradições, desafios e possibilidades que se apresentaram à sociedade, de uma maneira geral, e à igreja, em particular.⁵ Desde o Concílio “não terminado”⁶ Vaticano I (1869-1870), uma série de fatores vão impactar na vida da sociedade e da igreja: a Guerra Franco-Prussiana causará animosidades que se desdobrarão nas duas Grandes Guerras do século XX; o desenvolvimento tecnológico e da industrialização, promovidos desde a Revolução Industrial, e do capitalismo, ampliam vertiginosamente a produção e o consumo da sociedade e causam impactos na vida da sociedade e transformações significativas em toda a Europa e em diversos

⁴ Cf. Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio. 1962. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011b. p. 17; também *Humanae Salutis*. Constituição Apostólica. 1961. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011a. p. 17.

⁵ SOUZA, N.; GONÇALVES, P. S. L. *Catolicismo e sociedade contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.

⁶ Cf. ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano I. In: ALBERIGO, G. (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995a. p. 385; SOUZA, N. Uma análise da sociedade no caminho do Vaticano II. *Revista de Cultura Teológica*, v. 12, n. 48, jul./set. 2004. p. 19.

países do mundo.⁷ Dá-se continuidade ao processo de “conflito com a cultura moderna e com os Estados [não encontrando] um modo de convivência com o novo tipo de sociedade e de cultura que vai se afirmando”⁸. Claramente se tem uma postura de fechamento à sociedade contemporânea, resultando na sua conseqüente condenação.

Já no século XX, as duas Grandes Guerras (a Segunda de forma especial) marcam esse período, revelando o lado obscuro que o desenvolvimento científico-tecnológico trouxe à humanidade: é certo que, já com a Primeira Guerra (1914-1918), vemos “que os principais valores da modernidade estavam em crise: a absolutização da razão, do progresso, da nação e da indústria. A total crença na razão, no progresso, no nacionalismo, no capitalismo e no socialismo fracassara”⁹; a Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, por meio da qual o papa João XXIII convoca o Concílio, ressalta como a crise dos valores da modernidade afeta a vida da sociedade: “o próprio progresso científico, que deu ao homem a possibilidade de criar instrumentos catastróficos para a destruição, suscitou interrogações angustiosas”¹⁰; a Revolução Bolchevique e a ascensão do socialismo, desencadeando posteriormente a Guerra Fria¹¹, também promovem alterações no campo político, econômico e cultural que aceleraram as mudanças sociais e projetaram diversos desafios para a vivência da fé. A postura “agressivamente anticristã [dos soviéticos] levaram os responsáveis do catolicismo a reagir, acentuando o fechamento da Igreja em si mesma e a ‘ideologização’ da teologia”¹².

A partir de meados do século XIX vai se desenvolver, ostensivamente, uma crítica ao comunismo e ao socialismo, que chegará até os dias atuais. Dentre as críticas, pode-se citar: a primeira menção ao comunismo feita em um documento pontifício foi na encíclica *Qui pluribus*, de Pio IX¹³, além das encíclicas *Notis et Nobiscum* (08/12/1849) e *Quanta Cura*, n. 4 (08/12/1864) – todos esses textos estão sintetizados no *Syllabus*, anexo da *Quanta Cura*; Leão XIII, nas encíclicas *Quod Apostolici Muneris* (28/12/1878), *Diuturnum Illud*, n. 17 (29/06/1881), *Humanum Genus*, n. 8. 27 (20/04/1884), *Libertas Praestantissimum* (20/06/1888) e *Grave Communi Re* (18/01/1901); Pio X, na Carta Apostólica *Notre Charge Apostolique* (15/08/1910); Bento XV, na encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum*, n. 13 (01/11/1914); Pio XI, na

⁷ Cf. SOUZA, N. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 17-18.

⁸ ALBERIGO, 1995a, p. 367. Cf. também ALBERIGO, 1995a, p. 368; LENZENWEGER, J. et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 278.

⁹ SOUZA, 2005, p. 21.

¹⁰ JOÃO XXIII, 2011a, p. 10.

¹¹ Cf. SOUZA, 2005, p. 18.

¹² ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano II. In: ALBERIGO, G (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995b. p. 394. Mais adiante será apresentado um elenco dos documentos que tratam especificamente do comunismo, todos com uma postura de condenação às suas ideias. Dentre os documentos, um ganha destaque e projeção, inclusive nos dias atuais: o Decreto contra o Comunismo (Cf. DENZINGER 3865), publicado pelo Tribunal do Santo Ofício em 1949.

¹³ 09/11/1846 – Cf. DENZINGER 2786.

encíclica *Quadragesimo Anno*, n. 2 (15/05/1931) e, de modo especial, na *Divinis Redemptoris* (19/03/1937), que trata especificamente do Comunismo Ateu¹⁴.

Pio XII, com algumas radiomensagens (14/09/1952) e na encíclica *Summi Pontificatus*, n. 60 (20/10/1939); João XXIII, na encíclica *Mater et Magistra*, n. 34 (15/05/1961); Paulo VI, na carta apostólica *Octogesima Adveniens*, n. 31 (14/05/1971); João Paulo II, na encíclica *Centesimus Annus*, n. 12 (01/05/1991); Bento XVI, seja enquanto era o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (*Libertatis Nuntius*: Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação – 06/08/1984), mas também em alguns discursos para o episcopado do Brasil (05/12/2009) e da América Latina (13/05/2007); por fim, Francisco, num discurso para os jovens na Bélgica (31/03/2014).

Tal relação de documentos pontifícios que condenam o comunismo/socialismo e o pensamento marxista são amplamente difundidos na rede, em sites alinhados a um pensamento conservador. Isso sem mencionar o chamado “Decreto contra o Comunismo”¹⁵, documento do Tribunal do Santo Ofício, publicado em 01 de julho de 1949, que proíbe o favorecimento, o apoio, a leitura de livros e textos de conteúdo “comunista” e da sua excomunhão: esse também é objeto de ampla divulgação em diversos desses sites. O conteúdo de tal documento foi confirmado por João XXIII¹⁶ em 1959. Isso também se dava no regime nazifascista, no qual “os valores cristãos e a Igreja [era] hostilizada e perseguida”¹⁷.

Além do clima de oposição aos ideais cristãos, o contexto de destruição e de conflitos decorrentes da Segunda Guerra Mundial lançam desafios: permitem questionar o papel que a vivência da fé tem na vida em sociedade, a presença de Deus e, quiçá, sua própria existência. Em visita ao campo de concentração Auschwitz-Birkenau em 28 de maio de 2006, o papa Bento XVI propõe os seguintes questionamentos perante a memória dos horrores da Segunda Guerra Mundial: “Onde estava Deus naqueles dias? Por que Ele silenciou? Como pôde tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal?”¹⁸. O cenário que a igreja tem diante de si apresenta “dolorosas

¹⁴ Para uma visão geral desse documento, Cf. ZAGHENI, G. *A Idade Contemporânea*: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1999. p. 296-299.

¹⁵ Cf. DENZINGER 3865.

¹⁶ Cf. DENZINGER 3930.3939.

¹⁷ SOUZA, 2005, p. 19. Sobre a perseguição à igreja imposta pelo nazifascismo, Cf. GODMAN, P. *O Vaticano e Hitler*: a condenação secreta. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 179-198: este último capítulo da obra apresenta, de modo bastante amplo, a relação conflituosa entre Mussolini e Hitler e o Vaticano, desde o pontificado de Pio XI, do qual Pacelli (futuro Pio XII) era o secretário. Cf. também ZAGHENI, 1999, p. 270-284 (para as relações com o fascismo) e p. 287-296 (para as relações com o nazismo); LENZENWEGER et al., 2006, p. 290-293. Sobre a perseguição às igrejas cristãs empreendida pelo nazismo, a chamada “Kirchenkampf”, Cf. CONWAY, J. S. *Nazi persecution of the churches (1933-45)*. EEUU: Lightning Source, 1997.

¹⁸ BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau*. 2006.

constatações”¹⁹: “guerras sangrentas que se sucederam em nossos tempos”²⁰, a “aspe-
reza nas relações humanas, e perigos contínuos de guerras fratricidas”²¹.

A igreja, na tentativa de lançar luzes sobre essa realidade, buscará “ler os sinais dos tempos” (Mt 16.3) e se abrirá ao diálogo com a sociedade contemporânea a partir de um processo de renovação interna. De certo, já havia um movimento de renovação no interior da igreja, seja dos movimentos laicos da Ação Católica²², seja por grupos “pró-renovação” no âmbito pastoral, espiritual e eclesial.²³

Reconhecimento da crise: do anátema ao diálogo²⁴

As bases do diálogo com a modernidade são colocadas no pontificado de Pio XII, que desemboca no Concílio Vaticano II, “Concílio da Modernidade, o qual teve a arte de reconciliar a Igreja católica com o mundo moderno”²⁵. Para levar a cabo tal arte, primeiramente é preciso reconhecer que a igreja esteve “ausente e afastada da civilização profana”²⁶, em seguida, aproximando-se dela, buscar reconhecer “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje”²⁷.

Para reconhecer essas alegrias e esperanças é necessário superar uma visão de oposição entre igreja e sociedade, tão presente no contexto pós-Segunda Guerra. Não contribui mais a postura dos “profetas da desventura”, para quem, segundo João XXIII, “nos tempos atuais [...] não veem senão prevaricações e ruínas; vão repetindo que a nossa época, em comparação com as passadas, foi piorando; e portam-se como quem nada aprendeu da história [...] [como se] tudo fosse triunfo completo da ideia e da vida cristã, e da justa liberdade religiosa”²⁸.

Rompendo com essa perspectiva, a igreja busca reconhecer os avanços tecnológicos e científicos, sociais e econômicos com o advento da modernidade. No entanto, não ignora a crise na qual ela está inserida, pois, para se organizar, prescindiu de Deus e dos valores evangélicos:

a Igreja assiste, hoje, a uma crise que aflige gravemente a sociedade humana. Enquanto a humanidade está para entrar num tempo novo, obrigações de gravidade e amplitude imensas pesam sobre a Igreja, como nas épocas mais trágicas da sua história. Trata-se, na verdade, de pôr em contato o mundo moderno com as energias vivificadoras e pere-

¹⁹ JOÃO XXIII, 2011a, p. 10.

²⁰ JOÃO XXIII, 2011a, p. 10.

²¹ JOÃO XXIII, 2011a, p. 10; João XXIII, 2011b, p. 22.

²² Cf. SOUZA, 2005, p. 20

²³ Cf. ALBERIGO, 1995b, p. 394.

²⁴ STEIN, G. B. *A educação nos documentos da Igreja Católica Apostólica Romana*. Brasília: Universa, 2001. p. 67.

²⁵ SOUZA, 2005, p. 23.

²⁶ PAULO VI. Discurso do Papa Paulo VI na última sessão do Concílio Vaticano II. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 667.

²⁷ GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. n. 1.

²⁸ JOÃO XXIII, 2011b, p. 24.

nes do Evangelho: mundo que se exalta em suas conquistas no campo da técnica e da ciência, mas que carrega também as consequências de uma ordem temporal que alguns quiseram reorganizar prescindindo de Deus. Por isso, a sociedade moderna caracteriza-se por um grande progresso no campo material ao qual não corresponde igual progresso no campo moral. Daí, o anseio enfraquecido pelos valores do espírito. Daí o impulso para a procura quase exclusiva dos gozos terrenos, que o avanço da técnica põe, com tanta facilidade, ao alcance de todos²⁹.

A postura da igreja perante a crise não será mais de fechamento e condenação, como outrora ocorrera³⁰, mas será de abertura, contato e diálogo com a realidade e com os desafios que ela apresenta: “embora não tenha finalidade diretamente terrestre, ela não pode desinteressar-se, no seu caminho, dos problemas e inquietações gerados por eles”³¹. A ideia que permeará o Concílio é de que a igreja “deve também olhar para o presente, para as novas condições e formas de vida introduzidas no mundo hodierno, que abriram novos caminhos ao apostolado católico. Por esta razão, a Igreja não assistiu indiferente ao admirável progresso das descobertas do gênero humano”³². O movimento realizado pela igreja a partir do Concílio Vaticano II era o de perscrutar e compreender o mundo contemporâneo. Segundo Paulo VI, o Concílio “interessou-se vivamente em perscrutar o mundo deste nosso tempo”³³.

Reconhecendo que Jesus Cristo “não se afastou do mundo”³⁴, a igreja vai procurar abrir-se ao mundo contemporâneo e ler os sinais dos tempos, como que num “novo Pentecostes”. O termo *aggiornamento*, usado por João XXIII e amplamente aplicado para caracterizar o espírito do Concílio Vaticano II (e que será tratado mais adiante), contempla esta ideia de “novo Pentecostes”: sem essa visão dinâmica da igreja, que espera sempre um novo Pentecostes, “é impossível compreender o significado do *aggiornamento* [...]”³⁵, com a finalidade de fazer com “que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz”³⁶; segundo Gonçalves, o Concílio tinha como “grande objetivo [...] a evangelização do mundo atual [...] aplicar essa doutrina à vida real das pessoas”³⁷. Esse mover do Espírito impulsiona a

²⁹ JOÃO XXIII, 2011a, p. 9-10.

³⁰ Dois documentos do Magistério expressam esse fechamento e condenação da Modernidade: *Mirari vos*, de Gregório XVI, e *Quanta Cura*, de Pio XI. Ambos os textos apresentam uma visão negativa da Modernidade: elaborado num contexto de cristandade medieval e de impossibilidade de diálogo com a Modernidade, a primeira encíclica critica as liberdades (religiosa, de consciência, de imprensa e de expressão) e o indiferentismo religioso, reafirmando a autoridade do papa sobre a igreja e a sociedade; a segunda encíclica, com seu anexo (o *Syllabus*), escrita na mesma mentalidade da anterior, amplia a crítica e aponta para os grandes erros da Modernidade (naturalismo, socialismo, panteísmo, racionalismo, liberalismo).

³¹ JOÃO XXIII, 2011a, p. 14.

³² JOÃO XXIII, 2011b, p. 26-27.

³³ PAULO VI, 2011, p. 667.

³⁴ JOÃO XXIII, 2011b, p. 10.

³⁵ Cf. JOÃO XXIII, 2011b, p. 17; JOÃO XXIII, 2011a, p. 17; ALMEIDA, A. J. *Aggiornamento*. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 8.

³⁶ JOÃO XXIII, 2011b, p. 26.

³⁷ GONÇALVES, Paulo S. L.; BOMBONATTO, Vera I. (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 5.

igreja, diante do cenário de mudanças e crise na qual ela está inserida, a ir ao encontro “das alegrias e esperanças” do mundo contemporâneo.

Esse ir ao encontro das realidades que afetam as realidades humanas está de acordo com o anseio do Concílio Vaticano II, que, se pudesse ser sintetizado, seria feito por meio das expressões *aggiornamento* e *diálogo*³⁸. O primeiro consiste num “escutar, um ir ao encontro, um abrir-se às justas exigências do mundo de hoje, em suas profundas mudanças de estruturas, de modos de ser (culturas), inserindo-se no mundo para ajudá-lo [...]”. Trata-se de uma abertura crítica ao mundo de hoje, fundamentada no Evangelho³⁹:

Aggiornamento significa, em italiano, atualização. Tem três sentidos básicos: pôr em dia ou manter em dia; modernização, adequação a exigências ou critérios novos; adiamento. Usado por João XXIII para indicar o escopo do Vaticano II, o termo *aggiornamento* passou a ser usado, em âmbito eclesial, sem tradução. Não aparece como tal nos textos do Vaticano II senão sob expressões latinas equivalentes como “*accommodatio*”, “*renovatio*”, “*adaptatio*”, “*instauratio*” e análogas. João XXIII teria usado, pela primeira vez, o termo *aggiornamento* em relação ao Concílio numa ocasião em que, voltando, de carro, de Castalgandolfo para Roma, em novembro de 1958, conversava com Mons. Loris F. Capovilla, seu secretário particular: “Também para a Igreja seria necessário um *aggiornamento*. Seria necessário um Concílio!”⁴⁰.

Como afirma Alberigo⁴¹, o *aggiornamento* é um “empenho global de busca de uma renovada enculturação da revelação nas novas culturas [...], disponibilidade e disposição à busca voltada para o futuro”. O segundo é a abertura ao outro, o sentar-se juntos para ouvir-se mutuamente; é o estabelecimento de “um diálogo animado por um amor fervoroso e sincero, sem colocar limites ou fazer cálculos, perseverante, claro, confiante, manso, psicologicamente prudente”⁴²: trata-se não apenas de

uma estratégia pastoral da Igreja com a finalidade de reconciliar-se com o homem moderno ou mesmo os demais cristãos e crentes [...], [mas] antes de tudo trata-se de uma postura de fé que posiciona a Igreja em relação a si mesma e aos outros dentro de uma moldura mais abrangente, o plano salvífico de Deus que chama todos os seres humanos para a comunhão consigo e do qual a Igreja quer ser sinal vivo e servidora fiel⁴³.

A partir desses dois princípios, segundo Paulo VI, “o magistério, por assim dizer, desceu para dialogar com o homem [...]. Falou aos homens de hoje, tais quais são”⁴⁴.

O programa que fora estabelecido por João XXIII, sintetizado por aqueles dois conceitos, era o de “uma atualização da Igreja, uma inserção no mundo moderno,

³⁸ Cf. GONÇALVES; BOMBONATTO (Orgs.), 2005, p. 6-7.

³⁹ GONÇALVES; BOMBONATTO (Orgs.), 2005, p. 6.

⁴⁰ ALMEIDA, 2015, p. 9.

⁴¹ Apud ALMEIDA, 2015, p. 9.

⁴² GONÇALVES; BOMBONATTO (Orgs.), 2005, p. 6.

⁴³ PASSOS, J. D. Diálogo. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 272.

⁴⁴ PAULO VI, 2011, p. 670.

onde o cristianismo deveria se fazer presente e atuante⁴⁵. Não era apenas um movimento de renovação interna, mas também externo, em direção às realidades e problemas humanos, sobretudo quanto às posições tomadas perante os desafios apresentados pelo mundo contemporâneo.⁴⁶ Em suma, esse desejo de “aggiornamento e diálogo contagiou todos os quatro períodos do Concílio”⁴⁷ e deu o tom da aplicação dele nas mais diversas realidades nas quais a igreja estava inserida.

O Concílio, nesse processo de abertura e diálogo com o mundo moderno, vai se colocar o “urgente dever de convocar os nossos filhos para dar à Igreja a possibilidade de colaborar mais eficazmente na solução dos problemas dos nossos tempos”⁴⁸. Essa colaboração se dará em diversos âmbitos: no que diz respeito ao *ad intra* da igreja, temos os documentos sobre a liturgia, sobre a igreja e sua natureza, a revelação divina, sobre o múnus episcopal e presbiteral, a vida religiosa e a formação do clero; nos aspectos *ad extra*, temos uma gama bastante grande de documentos, que tratam da comunicação social, das relações com as igrejas cristãs orientais e reformadas, do diálogo inter-religioso e da liberdade religiosa, da missão da igreja e dos leigos, da igreja no mundo e da educação, tema que será abordado mais adiante. Vemos, a partir disso, que as oportunidades surgidas “foram agarradas e transformadas num grande diálogo com a modernidade”⁴⁹.

Partindo das contribuições dadas pelo Concílio Vaticano II, sobretudo no que diz respeito ao diálogo com o mundo moderno, como a teologia pode contribuir para uma reflexão sobre a educação? Na perspectiva conciliar, o que se entende e o que se pretende com a educação? O que os padres conciliares quiseram tratar na declaração sobre a educação?

***Gravissimum Educationis* no diálogo com a sociedade contemporânea**

Foi constatado anteriormente que o Concílio Vaticano II teve como pano de fundo as ideias de *aggiornamento* e diálogo, abrindo-se aos desafios apresentados pela sociedade e assumindo uma postura de interação, e não de afastamento, com a Modernidade. Essa posição impeliu a igreja para o centro do debate com o mundo moderno, deixando-se interpelar por ele e pelas realidades que ele apresenta para a comunidade cristã.

No diálogo com o mundo e suas realidades, o Concílio Vaticano II não se furtou de tentar estabelecer um diálogo com a educação. Aquela que outrora possibilitou a fundação de universidades e as escolas catedralícias, que dera condições para o desenvolvimento de métodos de ensino e de administração escolar, como a *Ratio Studiorum*.

⁴⁵ SOUZA, 2005, p. 24.

⁴⁶ Cf. GONÇALVES; BOMBONATTO (Orgs.), 2005, p. 10.

⁴⁷ GONÇALVES; BOMBONATTO (Orgs.), 2005, p. 9.

⁴⁸ JOÃO XXIII, 2011a, p. 11.

⁴⁹ SOUZA, 2005, p. 25.

rum⁵⁰ jesuítica, mas que, ao menos desde o século XIX, não detém mais o monopólio do ensino, que passa a ser laico e mantido pelo Estado⁵¹, agora vem a público com “uma palavra a dizer” sobre a educação, e de modo especial sobre a educação cristã.

De certo, não foi no Concílio Vaticano II que a igreja se pronunciou pela primeira vez sobre a questão da educação. Para se restringir aos textos do Magistério do período contemporâneo, temos desde Pio IX (1846-1878) diversos pronunciamentos, alocações, cartas, encíclicas que tratam da temática direta ou indiretamente.⁵² Dentre essa ampla gama de diversidade, é possível ressaltar: a alocação *In consistoriali* de Pio IX, contra a laicização do ensino promovida pelo rei Vitorio Emanuel II da Itália; a encíclica *Nobilíssima Gallorum Gens* de Leão XIII, que condena a laicização promovida por Jules Ferry na França; a carta *Communes litteras* de Bento XV, destinada aos bispos dos Estados Unidos, fala da importância da educação das novas gerações e do direito/dever que a igreja tem nesse processo; de modo especial, a encíclica *Divini Illius Magistri* de Pio XI que trata da educação da juventude; a encíclica *Evangelii Praecones* de Pio XII, também sobre a educação da juventude, “além de 69 alocações e rádio mensagens, total ou parcialmente consagradas ao tema Educação”⁵³.

O próprio João XXIII também tratou da educação em seus escritos anteriores ao Vaticano II, como na *Mater et Magistra* e na *Pacem in Terris*, que apesar de não tratarem especificamente da educação, “a não ser de modo geral, em alguns artigos. Entretanto, os problemas abordados por ambas, envolvem e requerem, urgentemente, a educação do homem num sentido total e integral, a fim de superar os egoísmos e divisões entre os homens e entre as nações”⁵⁴. Boa parte desses documentos do Magistério precedente citados acima, inclusive as diversas alocações e mensagens, assim como documentos conciliares mencionados adiante, estão citados nas notas de rodapé da declaração conciliar.⁵⁵

⁵⁰ *A Ratio Studiorum*, cujo o nome completo *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, “significa ‘Organização e plano de estudos’, publicado em 1599 pelo padre Aquaviva. Obra cuidadosa, com regras práticas sobre a ação pedagógica, a organização administrativa e outros assuntos, destinava-se a toda hierarquia [da Companhia de Jesus]” (ARANHA, M. L. A. *História da educação e da pedagogia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006. p. 128). Essa obra “previa os processos de ensino e aprendizagem e também a organização dos estudos segundo a Companhia de Jesus” (VEIGA, C. G. *História da Educação*. São Paulo: Ática, 2007. p. 62-63. Cf. também CAMBI, F. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 261-263). Para um estudo aprofundado da *Ratio Studiorum*, cf. FRANCA, L. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

⁵¹ Para um panorama geral sobre a laicização do ensino, cf. DOMINGOS, M. F. N. *Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância*. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 45-70, set. 2009.

⁵² Cf. STEIN, 2001, p. 27-50. Essa obra traz um significativo panorama histórico do tema educação, que vai desde os primórdios da igreja até os textos do pontificado de São João Paulo II, passando pelos textos do CELAM e da CNBB. No trecho citado acima, a partir do qual foi apresentada essa seleção de textos, a autora elabora uma síntese dos textos do Magistério da Igreja que tratam da questão desde o início do século XIX até o período que antecede o Concílio Vaticano II.

⁵³ STEIN, 2001, p. 47.

⁵⁴ STEIN, 2001, p. 59. Cf. GRAVISSIMUM EDUCATIONIS. Declaração. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 321-338.

⁵⁵ Cf. GRAVISSIMUM EDUCATIONIS. Declaração. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 321-338.

A preocupação com a questão da educação será expressa não apenas na declaração *Gravissimum Educationis*, mas estará presente em diversos textos do Concílio Vaticano II. Num balanço geral, é possível perceber que essa temática foi recorrente durante o Concílio, relacionada a diversos assuntos⁵⁶:

<i>Tipo de referência</i>	<i>Quant. de referências</i>
<i>Pastoral</i>	198
<i>Formação de sacerdotes</i>	87
<i>Formação dos leigos</i>	6
<i>Questão cívica e política</i>	16
<i>Dignidade humana</i>	9
<i>Educação dos jovens</i>	2
<i>Academia</i>	101
<i>Familiar</i>	27
<i>Acesso à cultura</i>	38
<i>Profissional</i>	27
<i>Promoção da paz</i>	12

Dentre os textos conciliares que fazem referência à questão da educação estão: *Apostolicam Actuositatem*, *Ad Gentes*, *Christus Dominus*, *Dignitatis Humanae*, *Gaudium et Spes*, *Inter Mirifica*, *Lumen Gentium*, *Optatam Totius*, *Perfectae Caritatis*, *Presbyterorum Ordinis*, *Sacrosanctum Concilium* e *Unitatis Redintegratio*⁵⁷, além da *Gravissimum Educationis*, dedicada exclusivamente à educação. De modo geral, tais referências apresentam a educação como promotora do desenvolvimento integral do ser humano, da formação das novas gerações e da educação continuada dos adultos e como ela influencia no desenvolvimento social dos povos. A educação deve auxiliar o indivíduo a tomar parte na vida social (política e econômica), no progresso técnico e na investigação científica, nos meios de comunicação social e na aquisição da cultura intelectual e moral.⁵⁸

Dentre essas múltiplas referências, destacam-se a *Lumen Gentium* (LG) e a *Gaudium et Spes* (GS). Na primeira, ao tratar sobre o sacramento do matrimônio, faz-se referência ao dever dos pais para com a educação dos filhos:

Finalmente os esposos cristãos, pela virtude do sacramento do matrimônio, que faz com eles sejam símbolos do mistério de unidade e de amor fecundo entre Cristo e a Igreja, e que do mesmo mistério participam, ajudam-se mutuamente a conseguir a santidade a vida conjugal e na aceitação e educação dos filhos⁵⁹.

⁵⁶ JUNQUEIRA, S. R. A. Educação. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015a. p. 336.

⁵⁷ Cf. JUNQUEIRA, 2015a, p. 336-337.

⁵⁸ JUNQUEIRA, 2015a, p. 335.

⁵⁹ LUMEN GENTIUM. Constituição Dogmática. 1964. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. n. 11.

Já o segundo documento, que faz uma abordagem maior e mais ampla da questão, além de tratar da educação na fé⁶⁰, a GS entende o processo educacional “como espaço para a formação da dignidade humana que passa pela educação como direito inviolável, com a colaboração das famílias que assumem o dever da educação, sobretudo religiosa”⁶¹:

É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimentos, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa⁶².

Além de entender a educação como um direito inalienável, a GS afirma que ela deve promover a formação cívica e política do cidadão, de modo especial da juventude⁶³: “Deve atender-se cuidadosamente à educação cívica e política, hoje tão necessária à população e sobretudo aos jovens, para que todos os cidadãos possam participar na vida da comunidade política”⁶⁴.

Não obstante essas menções à importância da educação nos diversos documentos do Concílio Vaticano II, os padres conciliares optaram por apresentar um documento sobre a educação. Inicialmente o foco era apenas a educação católica, mas com o desenrolar dos trabalhos conciliares e os intensos debates sobre a questão, optou-se por apresentar um documento geral:

A *Gravissimum Educationis*, “Declaração sobre a educação cristã”, foi o resultado de sete reformulações do texto original preparado pela comissão presidida pelo cardeal Pizzardo. Inicialmente dirigido às escolas católicas, englobou também as universidades e teve um caráter muito mais aberto⁶⁵.

Inicialmente, nove comissões foram anunciadas, que se responsabilizariam por analisar as propostas feitas pelo “Episcopado, a Cúria Romana, as Ordens Religiosas e as Universidades Católicas”⁶⁶, coordenadas por uma comissão central, presidida pelo próprio papa⁶⁷, à qual seriam apresentados os esquemas preparatórios. Tais comissões foram anunciadas em 30/05/1960 para os cardeais presentes em Roma⁶⁸ e depois oficializadas por meio do motu próprio *Superno Dei Nutu*, de João XXIII, que esta-

⁶⁰ Cf. GS 19-20.

⁶¹ JUNQUEIRA, 2015a, p. 336.

⁶² GS 26. Cf. também 48.

⁶³ Cf. JUNQUEIRA, 2015a, p. 336.

⁶⁴ GS 75. Cf. também 69, 71 e 82.

⁶⁵ ZANON, D. *Para ler o Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 52.

⁶⁶ KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Documentário Preconciliar. Petrópolis: Vozes, [s.d.]. v. 1, p. 54.

⁶⁷ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 52. Cf. também p. 109-111.

⁶⁸ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 49-53.

belece as seguintes comissões pré-conciliares⁶⁹: teológica, dos bispos e do governo das dioceses, para a disciplina do clero e do povo cristão, para a disciplina dos sacramentos, da sagrada liturgia, dos estudos e dos seminários, para as igrejas orientais, para as missões, do apostolado dos leigos. Apesar dessas comissões serem instituídas, reconhece-se a possibilidade de “instituir outras [como de fato foi feito], à medida que o desenvolvimento dos trabalhos Nos parece requerê-lo”⁷⁰.

Além dessas dez comissões, tem a Comissão Central, responsável por

seguir e coordenar, se necessário fôr, os trabalhos de cada Comissão, cujas conclusões Nos referirá, para Nos ser possível determinar os assuntos que se hão de tratar no Concílio Ecumênico. À Comissão Central pertence também propor as normas respeitantes à realização do futuro Concílio⁷¹.

Dentre as comissões instituídas, a Comissão dos Estudos e dos Seminários está composta da seguinte maneira⁷²:

	<i>Quant.</i>	<i>Composição</i>
<i>Presidente</i>	Card. Giuseppe Pizzardo	-
<i>Membros</i>	36	6 arcebispos, 10 bispos, 12 presbíteros diocesanos, 8 religiosos.
<i>Consultores</i>	32	7 arcebispos, 1 bispo, 14 presbíteros diocesanos, 9 religiosos e 1 leigo.
<i>Secretário</i>	Pe. Agostinho Mayer	-
<i>Amanuense</i> ⁷³	1	-
<i>Escriturário</i>	1	-

Todos os membros têm experiência e qualificações, sejam elas intelectuais ou pastorais, para tratar das questões relativas à educação, implicando também a formação dos sacerdotes.

Nos trabalhos iniciados pelas Comissões Preparatórias, são discutidos alguns temas importantes para a teologia, e, dentre eles, aparece a questão da escola católica.⁷⁴ Na Comissão dos Estudos e Seminários, o fluxo de trabalho se deu da seguinte maneira: a Comissão Central elaborou uma proposta inicial, que era analisada pelos membros da Comissão dos Estudos e Seminários, considerando as contribuições dadas durante o período ante preparatório. Em seguida, o material era apresentado em

⁶⁹ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 49-57. Cf. também p. 117. A décima comissão, do Apostolado dos leigos, não foi anunciada no discurso aos cardeais de 30/05/1960, mas foi instituída apenas pelo motu próprio *Superno Dei Nutu*.

⁷⁰ KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 52.

⁷¹ KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 57.

⁷² Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 126-127.

⁷³ Aquele que escreve textos a mão.

⁷⁴ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 104.

assembleia e discutido por toda a comissão, que recebia novamente as ponderações e intervenções dos membros e consultores.⁷⁵ O produto desse trabalho obteve consenso na Comissão, que além de se dedicar amplamente às questões ligadas à formação do clero, também se preocupou em “favorecer um sempre maior desenvolvimento da escola católica, desde os seus mais modestos inícios até aos sumos graus da cultura”⁷⁶.

Nas sessões de 24 de fevereiro de 1962, o cardeal Pizzardo faz a exposição dos esquemas elaborados pela comissão; nos dias 26 e 27 do mesmo mês, há discussões sobre algumas questões apresentadas, todas elas muito mais voltadas à formação sacerdotal, exceção feita à menção referente às universidades católicas.⁷⁷ Algumas temáticas relativas à educação cristã aparecerão também na Comissão para a Disciplina do Clero e do Povo Cristão, tais como ensino religioso, organização didática e métodos para o ensino da doutrina (catequese).⁷⁸

Ao final da apresentação dos primeiros esquemas a serem trabalhados durante o concílio, a Comissão dos Estudos e dos Seminários apresenta cinco esquemas para serem trabalhados. Desses, um sobre as universidades católicas e o outro sobre as escolas católicas. Os debates em torno desta última levaram a comissão a reconhecer que

era impossível reduzir o assunto a um simples esquema de proposições, dada a amplitude da matéria e a variedade das condições. O assunto considerado em si mesmo exigia ser estudado juntamente com o tema mais geral da educação cristã. De fato a escola católica não é o único meio de educação cristã. Chegou-se então à conclusão de confiar este assunto à competência de uma Comissão pós-conciliar, com a qual colaborassem especialistas em problemas de educação. Contudo, dada a importância do tema, pareceu-lhe conveniente propor ao Concílio a aprovação de uma *Declaração sobre a Educação Cristã*⁷⁹.

As discussões sobre um texto que falasse da educação ocorreram nas 124^a, 125^a e 126^a Congregações Gerais, realizadas entre os dias 17 e 19 de novembro de 1964, contando com a intervenção de 21 prelados.

Ao se propor em falar sobre a educação e apresentar uma declaração, a igreja tem consciência da necessidade da educação⁸⁰, por isso se pronunciará sobre a questão da educação, de modo especial sobre a educação cristã através da *Gravissimum Educationis*: “o Concílio Vaticano II declarou, em 1965, que o apostolado educacional junto à juventude, por meio de escolas confessionais, permanece sendo de *gravíssima importância* e uma forma eficaz e atual de evangelizar”⁸¹. A “declaração” consiste

⁷⁵ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 128.

⁷⁶ KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 128.

⁷⁷ KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 190-191.

⁷⁸ Cf. KLOPPENBURG, [s.d.], v. 1, p. 203-204.

⁷⁹ KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão*. Petrópolis: Vozes, [s.d.], v. 4, p. 370.

⁸⁰ KLOPPENBURG, [s.d.], v. 4, p. 370.

⁸¹ ALMEIDA, J. C. A educação cristã: valores, sujeitos e caminhos – *Gravissimum Educationis*. In: ALMEIDA, J. C.; MAÇANEIRO, M. (Orgs.). *As janelas do Vaticano II: A Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013. p. 481-482.

num texto que não tem cunho dogmático, mas que apresenta a posição da igreja, emitindo um juízo sobre um determinado assunto ou problema que afeta a sociedade como um todo; “declara” qual sua posição e sua visão não apenas internamente, mas para interlocutores externos.

Ao final desse processo, o esquema do documento foi submetido à votação, no todo e, posteriormente, em suas partes, obtendo a seguinte votação⁸²:

<i>Documento</i>	<i>Votantes</i>	<i>Placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	<i>Non placet</i>	<i>Nulos</i>
<i>Inteiro</i>	1879	1457	-	419	3
<i>nn. 1-3</i>	1891	1592	140	157	2
<i>nn. 4-6</i>	1906	1465	280	159	2
<i>nn. 7-8</i>	1891	1592	141	155	3
<i>nn. 9-11</i>	1873	1588	110	173	2

No ano seguinte, 1965, ano de finalização dos trabalhos, aprovação dos últimos documentos e encerramento do Concílio, o texto foi submetido à votação final, ainda não isento de embates e oposições⁸³:

<i>Datas da votação</i>	<i>Votantes</i>	<i>Placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	<i>Non placet</i>	<i>Nulos</i>
<i>13-14 de outubro</i>	2096	1912	-	183	1
<i>28 de outubro</i>	2325	2290	-	35	-

Mesmo não isenta de oposições e embates, a *Gravissimum Educationis* contribui a seu modo com a superação da posição de afastamento do mundo contemporâneo, dinamizando a inspiração conciliar de dialogar com as “civilizações profanas”⁸⁴. Percorrer o processo de elaboração dessa declaração ajuda a perceber que esse diálogo, além de difícil, se fez muitas vezes de forma tensa, onde se conflitavam visões distintas sobre o tema da educação.⁸⁵ Desse processo resultou um documento truncado, genérico, que mais se assemelha a uma “colcha de retalhos”⁸⁶ que tenta conciliar esses

⁸² KLOPPENBURG, B. 1964. A III Sessão do Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 24, fasc. 4, p. 916-918, dez. 1964. Cf. também KLOPPENBURG, [s.d.], v. 4, p. 382-383. Numa nota introdutória ao texto da GE, presente na obra *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 321, faz menção apenas a quatro votações antes das votações para o documento final: provavelmente das votações para as partes dos documentos.

⁸³ *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 321. (Nota introdutória). Este mesmo número é apresentado por Zanon em sua análise do documento. (Cf. ZANON, 2012, p. 52.)

⁸⁴ Cf. nota 23: expressão utilizada por Paulo VI na abertura da última sessão conciliar.

⁸⁵ Aquilo que Libanio falou para a eclesiologia conciliar pode ser aplicado, guardada as devidas proporções, ao contexto da *Gravissimum Educationis*: havia uma disputa entre duas visões distintas sobre a educação, sendo uma mais ampla, aberta e que dialogava com o mundo contemporâneo (hegemônica, segundo termo utilizado por Libanio) e outra conservadora, fechada ao diálogo e que procurava reafirmar posições defendidas anteriormente (residual). Cf. LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 101-105.

⁸⁶ Cf. STEIN, 2001, p. 64.

posicionamentos diversos existentes tanto na comissão preparatória, quanto entre os padres conciliares. Em contrapartida, esse mesmo processo e a opção por promulgar uma declaração específica sobre esse tema indicam o processo de abertura ao diálogo realizando pelo Concílio com o mundo da educação.

Alguns elementos expressam essa abertura ao diálogo promovida pela *Gravissimum Educationis*, além de revelar o alcance que ele pode ter. Dentre eles, dois estão ligados diretamente ao processo de elaboração da declaração, apresentado acima: o caráter genérico do texto, não definindo uma concepção de educação, de educação cristã ou de escola católica; e a decisão de se estabelecer uma comissão pós-conciliar para dar continuidade dos trabalhos.

A maturação da *Gravissimum Educationis* foi um conturbado que se arrastou durante todo o concílio, e um dos motivos era a concepção de educação que sustentava o documento. Isso impactou na redação final do texto, que teve um caráter mais genérico, não fazendo uma definição precisa do que se entendia por educação, por educação cristã e por escola, além de serem abordados apenas numa perspectiva ocidental-europeia, ignorando as complexas teorias em outros cantos do globo. A declaração sobre a educação cristã, além de não apresentar uma definição sobre o conceito de educação, “não pretendia ser a última palavra no assunto; na verdade oferecia uma direção às conferências episcopais e a outros organismos na medida em que eles procurassem adaptá-lo a suas circunstâncias”⁸⁷. Isso remete para o segundo elemento, que é o reconhecimento da necessidade de se continuar o trabalho sobre a questão da educação numa comissão pós-conciliar, como se viu acima⁸⁸: a complexidade do assunto, que tantos embates promoveu durante o concílio, era tão grande, que deveria ser dada continuidade à tarefa de refletir sobre a relação igreja e educação.

Outros quatro aspectos que apontam para a abertura ao diálogo aparecem no documento final, e dizem respeito à concepção de educação que perpassará a *Gravissimum Educationis*: o direito universal à educação, a defesa da escola católica frente ao monopólio do Estado, o papel de cooperação da igreja com a educação e o conceito de educação integral, sendo esse último a grande guinada no documento e, provavelmente, sua principal contribuição.

O Concílio Vaticano II vai corroborar a ideia de universalidade da educação, reconhecendo-a direito inalienável de toda pessoa humana, independente de idade, raça ou condição social.⁸⁹ Esse direito garante o acesso ao patrimônio cultural e social da humanidade e a igreja, através de suas escolas, também devem promovê-lo.⁹⁰ Por isso também a defesa da escola católica, que em muitos lugares se constituíam a única forma de se garantir essa universalização da educação e o acesso a esse direito: havia o temor de que o Estado impedisse a igreja de atuar no campo educacional, cerceando-lhe um importante espaço de contato e diálogo com o mundo contemporâ-

⁸⁷ O'MALLEY, J. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 283.

⁸⁸ Kloppenburg faz menção a essa questão, referida neste trabalho na nota 76.

⁸⁹ Cf. GE I.

⁹⁰ Cf. JUNQUEIRA, 2015a, p. 415.

neo.⁹¹ Ao mesmo tempo que havia essa postura quase apologética da escola católica, que ficou marcada no documento⁹², havia também um movimento de ressaltar o papel de cooperação da igreja com a educação⁹³, que, por meio de suas várias instituições de ensino nos mais diversos graus, coopera para o fomento e o crescimento da educação.

Mas a grande guinada do documento foi deixar-se permear pela ideia de educação integral, que, apesar de não aparecer explicitamente na redação final, teve uma forte influência nele⁹⁴, tornando-se como seu eixo central. Pode-se afirmar que essa foi a grande guinada antropológica da declaração sobre a educação cristã: além de possibilitar uma redação menos apologética ao texto final, trouxe para o texto magisterial a preocupação com o indivíduo em sua totalidade, abarcando não apenas a dimensão intelectual, mas também as dimensões moral, física e espiritual do indivíduo, formando-o para a vida.⁹⁵

Tais elementos, que se tornam mais evidentes à medida que vai se aprofundando na análise do conflituoso processo de elaboração da *Gravissimum Educationis*, evidenciam como a igreja, a partir do Concílio Vaticano II, vai se colocando no diálogo com a sociedade sobre os desafios da educação contemporânea.

Considerações finais

Como resultado desta pesquisa foi possível perceber que a redação da declaração *Gravissimum Educationis* foi permeada por disputas⁹⁶ que impactaram no texto final, fazendo dele uma “colcha de retalhos”, tal como nos demais textos conciliares. Para minimizar as divergências existentes, optou-se por um texto mais generalista, capaz de se adequar às diversas realidades, tornando-se uma diretriz para trabalhos futuros, previstos na própria comissão de elaboração do texto.

Dentre os princípios gerais identificados na *Gravissimum Educationis*, evidenciou-se a formação integral e a cooperação da igreja com a educação da sociedade, constituindo-se como pontos a serem refletidos pela teologia em diálogo com a contemporaneidade, envolvendo os mais diversos agentes que se ocupam da educação. A declaração apresentou um objetivo geral que foi apontar possibilidades para uma educação integral, que leve em consideração todos os aspectos do ser humano e favoreça um crescimento saudável e pleno da criança e da juventude. A instituição religiosa tem um papel importante na educação, assim a catequese e as escolas católicas devem

⁹¹ Cf. ALMEIDA, 2013, p. 481-484.

⁹² Assim declara a *Gravissimum Educationis* em seu número 8: “Por tal motivo, o sagrado Concílio proclama mais uma vez que a Igreja tem o direito, já declarado em muitíssimos documentos do Magistério, de livremente fundar e dirigir escolas de qualquer espécie e grau, recordando que o exercício de tal direito muito pode concorrer para a liberdade de consciência e defesa dos direitos dos pais, bem como para o progresso da própria cultura”.

⁹³ Cf. JUNQUEIRA, 2015a, p. 416.

⁹⁴ Cf. ZANON, 2012, p. 50; ALMEIDA, 2013, p. 483.

⁹⁵ Cf. JUNQUEIRA, 2015a, p. 416.

⁹⁶ O’MALLEY, 2014, p. 283.

apresentar um serviço de excelência, sempre atual no que se refere aos métodos e sólida quanto aos conteúdos e valores pautados na ética.

Por fim, pensando a educação como direito universal e desenvolvimento integral do indivíduo, o Concílio Vaticano II reconheceu o esforço no campo da educação como elemento fundamental para o desenvolvimento e aprimoramento da sociedade. Como a experiência da instituição religiosa ao longo da história lhe deu enormes possibilidades no campo da educação, a igreja também pode continuar a oferecer inúmeras contribuições na atualidade. Atualmente essa contribuição consiste na continuidade do diálogo com a sociedade contemporânea, mesmo que às vezes ainda seja feito de forma discreta.

Referências

- ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano I. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995a.
- _____. O Concílio Vaticano II. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995b.
- ALMEIDA, A. J. Atualização. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- ALMEIDA, J. C. A educação cristã: valores, sujeitos e caminhos – Gravissimum Educationis. In: ALMEIDA, J. C.; MAÇANEIRO, M. (Orgs.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013. p. 479-491.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação e da pedagogia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.
- BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau*. 2006. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html>. Acesso em: 12 out. 2016.
- BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2. ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2010.
- DOMINGOS, M. F. N. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, Set. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2017.
- GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- GODMAN, Peter. *O Vaticano e Hitler: a condenação secreta*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GONÇALVES, Paulo S. L.; BOMBONATTO, Vera I. (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- JOÃO XXIII. Humanae Salutis. Constituição Apostólica. 1961. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011a.
- _____. Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio. 1962. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011b.
- JUNQUEIRA, S. R. A. Educação. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015a.
- _____. Gravissimum Educationis. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015b.
- KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II: Documentário Preconciliar*. Petrópolis: Vozes, [s.d.]. v. 1.
- _____. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão*. Petrópolis: Vozes, [s.d.]. v. 4.

- KLOPPENBURG, B. A III Sessão do Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 24, fasc. 4, dez. 1964.
- LENZENWEGER, J. et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LUMEN GENTIUM. Constituição Dogmática. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- O'MALLEY, J. W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PAULO VI. Discurso do Papa Paulo VI na última sessão do Concílio Vaticano II. 1965. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- SOUZA, Ney de. Uma análise da sociedade no caminho do Vaticano II. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 12, n. 48, jul./set. 2004.
- SOUZA, N.; GONÇALVES, P. S. L. *Catolicismo e sociedade contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.
- SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo S. L.; BOMBONATTO, Vera I (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- STEIN, Gesuina Burin. *A educação nos documentos da Igreja Católica Apostólica Romana*. Brasília: Universa, 2001.
- VEIGA, Cynthia Greive. *História da Educação*. São Paulo: Ática, 2007.
- ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.
- ZANON, D. *Para ler o Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2012.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4096>

TERRA-MÉDIA NA PENUMBRA:
A NATUREZA TEOLÓGICA DO MAL EM *O EXPURGO DO CONDADO*¹

Middle-earth in half-light:
The theological nature of evil in The Scouring of the Shire

Alexandre Sugamoto e Silva²
Carlos Ribeiro Caldas Filho³

Resumo: *O Expurgo do Condado* é o oitavo e penúltimo capítulo de *O Retorno do Rei* e, conseqüentemente, da trilogia *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien. Entre os fãs e críticos, no entanto, o capítulo é considerado uma incógnita e até mesmo um anticlimax. A adaptação cinematográfica da obra, por exemplo, optou por não filmar o capítulo, porque ele aparentemente quebraria o arco narrativo e o triunfo vitorioso dos hobbits na volta ao lar. Neste artigo, entretanto, trabalharemos com a hipótese de que *O Expurgo do Condado* exerce um duplo papel sumamente importante na trilogia como um tanto, pois ocupa um espaço fundamental na composição literária de *O Senhor dos Anéis* quanto parece explicitar a visão que J. R. R. Tolkien tinha acerca da natureza do mal.

Palavras-chave: J. R. R. Tolkien. Teologia e literatura. Natureza do mal.

Abstract: *The Scouring of The Shire* is the eighth and penultimate chapter of *The Return of the King* and, consequently, of J. R. R. Tolkien's *The Lord of the Rings* trilogy as a whole. However, among critics and devotees this chapter is considered as a riddle and even as an anticlimax. The cinematographic adaptation of the book for instance chose not film this chapter because it would apparently break the narrative arc and the triumph of the hobbits on their return home. However, in this article we will work on the hypothesis that *The Scouring of the Shire* plays a highly important twofold role in the trilogy as a whole, as it occupies a fundamental space in the literary composition of *The Lord of the Rings* and seems to explain J. R. R. Tolkien's view of evil as well.

Keywords: J. R. R. Tolkien. Theology and literature. Nature of evil.

¹ O artigo foi recebido em 15 de agosto de 2020 e aprovado em 06 de novembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre. PUC Minas. E-mail: sugamoto@gmail.com

³ Doutor. PUC Minas. E-mail: crcaldas2009@hotmail.com

Introdução

John Ronald Reuel Tolkien, ou simplesmente J. R. R. Tolkien, é um dos autores literários mais importantes do século XX. Sua extensa obra, que combina elementos míticos de diversas tradições culturais, tais como a bíblica e a escandinava antiga (para ficar em apenas dois exemplos), é um fenômeno de vendas cujo alcance em diversas esferas da cultura contemporânea parece inesgotável: franquias, filmes, *action figures*, animações, séries, adaptação para quadrinhos, canções de rock⁴...

Não bastasse o fenômeno de massas que sua obra alavancou, as criações de Tolkien também fomentaram alguns debates acadêmicos sobre a chamada “questão mitopoética”⁵. A esse respeito, explica Diego Klautau, especialista brasileiro em temas tolkienianos:

A palavra grega *mythopoeia*, que significa “fabricar mitos”, é o título de um poema de Tolkien⁶ escrito no início dos anos 30, e podemos encontrar essa palavra tanto em Platão, no livro II da República, quanto no capítulo IX na Poética de Aristóteles. No poema de Tolkien, existe um diálogo entre o *Philomythus* e o *Misomythus*, entre o que ama e o que odeia os mitos, e a expressão “amante de mitos” (*Philomythus*) é utilizada por Aristóteles logo no primeiro livro de sua Metafísica, quando associa a admiração dos amantes de mitos com o mesmo maravilhamento necessário ao amante da sabedoria (*Philosophos*)⁷.

Resumidamente, as querelas intelectuais foram inflamadas pela tentativa tolkieniana de construir um universo próprio, preenchido com línguas inventadas, povos e costumes, de base mitológica. Mas, afinal, Tolkien era apenas um escritor que recolhia espólios de um tempo vencido ou um mitógrafo que estava, de fato, construindo um novo sentido para o imaginário moderno? Um “mito literário artificial” tem a mesma pregnância simbólica de um “mito originário”? De certo modo, o trabalho com os elementos míticos faz com que os livros de Tolkien tenham pontos de contato com diversas obras fulcrais para a literatura moderna, principalmente aquelas de língua inglesa. É preciso lembrar, por exemplo, do método empregado por William Butler Yeats, T. S. Eliot⁸ e James Joyce para criar “um paralelo contínuo entre con-

⁴ É cristalina, por exemplo, a influência da obra tolkieniana em algumas composições da banda Led Zeppelin. Para informações detalhadas, cf. <<https://www.thevintagenews.com/2019/04/05/led-zeppelin-tolkien/>>.

⁵ Há uma pletera de textos que tratam da questão mitopoética em Tolkien. Dentre tantos, é possível citar FLIEGER, Verlyn. *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*. 2nd Revised Edition. Kent: Kent State University Press, 2002; SHIPPEY, Tom. *The Road to Middle-Earth: How J. R. R. Tolkien Created a New Mythology*. New York: Mariner Books, 2017; FIMI, Dimitri (Org.) *Sub-Creating Arda: World-building in J. R. R. Tolkien's, its Precursors and its Legacies*. Zollikofen: Walking Tree Publishers, 2019.

⁶ O poema de Tolkien está disponível em: <<http://home.agh.edu.pl/~evermind/jrrtolkien/mythopoeia.htm>>.

⁷ KLAUTAU, Diego Genu. Tolkien e suas referências. In: CASAGRANDE, Cristina; KLAUTAU, Diego Genu, CUNHA; Maria Zilda da (Orgs.). *A fabricação de mundos*. Estudos sobre a literatura de J. R. R. Tolkien. São Paulo: FFLCH/USP, 2019. p. 15.

⁸ Para detalhes sobre a obra de Eliot consultar KIRK, Russell. *A era de T. S. Eliot*. A imaginação moral no século XX. São Paulo: É Editora, 2011 e FIMI, 2019.

temporaneidade e antiguidade” e estabelecer uma “rede complexa de alusões oblíquas e correspondências interculturais”⁹.

Um olhar sobre o “método mítico” do modernismo (KERMODE, 1975, p. 177), relacionando-o ao trabalho de Tolkien, revela algumas surpreendentes semelhanças entre esses escritores, que até agora não estavam associados um ao outro. Essa comparação mostra que Tolkien não é, como muitos estudiosos afirmam, essencialmente um escritor vitoriano que aconteceu nascer algumas décadas tarde demais; ele era de fato, como Tom Shippey afirma, “um ‘autor do século’, o século XX, respondendo às questões e ansiedades desse século”.¹⁰

Evidentemente, alguns comentaristas literários são reticentes sobre a possibilidade de traçar qualquer comparação entre Tolkien e reformadores do romance e da poesia moderna, como é o caso de Joyce e Eliot. Tal postura se deriva de considerações críticas que tratam a obra de Tolkien como portadora de uma dicotomia estrita entre as forças do Bem e do Mal¹¹ e um suposto fascínio ludita e de glorificação da guerra. Essas asserções surgiram nas primeiras e mais importantes recepções críticas aos livros de Tolkien. Na fileira dos detratores estavam figuras de alto calibre na cultura literária de língua inglesa: Edmund Wilson, Harold Bloom e Michael Moorcock. Ao comentar “O Senhor dos Anéis”, Wilson afirmou que certas pessoas, especialmente na Inglaterra, cultivavam há muito tempo um “apetite por lixo juvenil”. Harold Bloom foi ainda mais longe em sua diatribe. Segundo ele, o “Senhor dos Anéis” era “inflado, sobrescrito, tendencioso e moralista ao extremo”¹². Michael Moorcock, entretanto, foi o crítico mais contundente da obra tolkieniana e já foi até mesmo chamado de “o anti-Tolkien”. Em 1978, Moorcock, importante figura na renovação da ficção científica, escreveu o artigo *Epic Pooh*, uma paródia explícita com as estórias do “Ursinho Pooh”, em que ataca a obra de Tolkien por promover “mitos sentimentais sobre a guerra”¹³. Em uma entrevista recente, ele diz explicitamente que considera Tolkien um “cripto-fascista”, pois “em Tolkien, todos estão em seus lugares e felizes por estarem lá. Nós vamos lá e voltamos, para onde começamos. Não há escapatória, nada jamais mudará e ninguém jamais sairá deste mundo bem ordenado”¹⁴.

⁹ FREER, Scott. The Mythical method: Eliot’s ‘the waste land’ and a Canterbury Tale (1944). *Historical Journal of Film, Radio and Television*, v. 27, n. 3, p. 357-370, 2007. p. 357.

¹⁰ HILEY, Margaret. Stolen Language, Cosmic Models: myth and mythology in Tolkien. *Mfs Modern Fiction Studies*, v. 50, n. 4, p. 838-860, 2004. Project Muse. p. 838-839.

¹¹ GARBOWSKI, Christopher. “Evil”. In: LEE, Stuart D. (Ed.). *A Companion to J. R. R. TOLKIEN*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2014. p. 418.

¹² Apud MOONEY, Chris. Kicking the Hobbit. *The American Prospect*, Washington, D.C., p. 1-1. 05 nov. 2001. Disponível em: <<https://prospect.org/features/kicking-hobbit/>>. Acesso em: 06 jul. 2020.

¹³ MOORCOCK, Michael. *Epic Pooh*. 1978. Disponível em: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/en361fantastika/bibliography/2.7moorcock_m.1978epic_pooh.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.

¹⁴ HARRISON, Andrew. Michael Moorcock: “I think Tolkien was a crypto-fascist”. *New Statesman*, Londres, p. 1-1, 24 jul. 2015. Disponível em: <<https://www.newstatesman.com/culture/2015/07/michael-moorcock-i-think-tolkien-was-crypto-fascist>>. Acesso em: 03 jul. 2020.

Como contraponto a essas críticas, pode-se citar um crítico literário do calibre de um C. S. Lewis, que não economizou elogios em sua apreciação de *O Senhor dos Anéis* (doravante, *SdA*):

Provavelmente nenhum livro jamais escrito no mundo seja um exemplo tão radical daquilo que seu autor chamou em outro lugar de “subcriação”¹⁵. A dívida direta (há, naturalmente, tipos de dívida mais sutis) que cada autor deve ao universo real é aqui, de modo deliberado, reduzido ao mínimo. Não satisfeito em criar sua própria história, ele cria, com uma prodigalidade quase insolente, o mundo inteiro em que ela transcorre, com sua teologia própria, com seus mitos, geografia, história, paleografia, línguas e ordens de seres – um mundo “repleto de criaturas estranhas”. Os nomes, por si só, são um banquete, quer sejam do aromático e tranquilo interior (Grã Cava, Quarta Sul), valentes e majestosos (Boromir, Faramir, Elendil), repugnantes, como Sméagol, que também é Gollum, ou de franzir o cenho com a força maligna de Barad-dûr ou Gorgoroth; ainda melhor (Lothlórien, Gilthoniel, Galadriel) quando eles encarnam aquela beleza élfica penetrante e elevada, da qual nenhum outro escritor de prosa capturou tanto¹⁶.

O que parece estar em jogo, portanto, são as concepções morais, religiosas e, até mesmo, teológicas de Tolkien, e a forma como elas se manifestam no conjunto de sua obra: há espaço para desordem e caos na mitopoética tolkieniana? Qual é, efetivamente, o papel do *Mal* nas narrativas de Tolkien? Dentre todas as passagens de sua extensa obra, há uma que parece condensar as percepções sobre essa série de questões profundas com as quais Tolkien se deparou durante a vida: trata-se do capítulo *O Expurgo do Condado* (*The Scouring of the Shire*) que integra a parte final de *O Retorno do Rei*, o livro derradeiro da trilogia *O Senhor dos Anéis*.

Desse modo, analisaremos como essa passagem se apresenta no livro e quais são os problemas religiosos e teológicos que ela suscita.

***O Expurgo do Condado* – Contextualização literária do capítulo na obra**

O enredo geral de *O Senhor dos Anéis* é sobejamente conhecido (seja por conta dos próprios livros, seja pela adaptação cinematográfica de Peter Jackson): Frodo, um jovem hobbit, é chamado para uma missão que envolve a sobrevivência de toda a Terra-Média e posteriormente é escolhido, por um conselho multirracial, como o portador do Anel que deverá ser destruído. A eliminação do Anel, por sua vez, é condição fundamental para que Sauron, a entidade oculta que personifica a potência do mal, não consiga concretizar seus planos de dominação total. Depois de diversas peripécias, o Anel é derretido nas chamas de Mordor, e Sauron é derrotado. Assim, Frodo e os

¹⁵ Lewis, neste ponto, faz referência a um dos mais conhecidos e importantes conceitos de Tolkien, que aparece em *On Fairy-Stories. Essays Presented to Charles Williams*, publicado originalmente em 1947. Para a edição em português, cf. TOLKIEN, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. São Paulo: Conrad, 2006.

¹⁶ LEWIS, C. S. *O Senhor dos Anéis, de Tolkien*. Sobre histórias. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018. p. 147.

outros hobbits que o acompanharam na saga podem, finalmente, retornar ao seu lugar de origem: o Condado (*The Shire*). Na já mencionada apreciação crítica que fez a *SdA*, Lewis apresenta o seguinte comentário geral sobre a trilogia:

O tema central de quase todo o livro é o contraste entre os hobbits (ou “o Condado”) e o destino terrível ao qual alguns deles são chamados, a descoberta terrível que a humilde felicidade do Condado, que eles pensavam ser certamente normal, é, na realidade, uma espécie de acidente local e temporário, que sua existência depende de sua proteção por poderes que os hobbits não se atrevem a imaginar, que qualquer hobbit pode se ver forçado a sair do Condado e se envolver nesse grande conflito. Mais estranhamente ainda, o advento desse conflito entre coisas mais fortes pode depender, que são quase os mais fracos¹⁷.

Em todos os livros nos quais o Condado é mencionado, Tolkien nos dá a descrição de um lugar organizado, pacífico, quase idílico, onde reinam a tranquilidade e a boa mesa. Nas primeiras linhas de *O Hobbit*, por exemplo, lemos: “Numa toca no chão vivia um hobbit. Não uma toca desagradável, suja e úmida, cheia de restos de minhocas e com cheiro de lodo; tampouco uma toca seca, vazia e arenosa, sem nada em que sentar ou o que comer: era a toca de um hobbit, e isto quer dizer conforto”¹⁸. Além do conforto, os hobbits também são apreciadores da natureza, do silêncio dos rios, das sombras das árvores e da água cristalina. Por essa razão, essas pequenas criaturas são

[...] capazes de se deliciar com essas coisas simples por elas mesmas e não apenas como um meio para atingir um fim ou como desculpas para alcançar poder. Essa é uma das razões – talvez a razão mais importante – pela qual eles são capazes de resistir à influência sedutora do Anel por tanto tempo: fundamentalmente, eles não se preocupam com as manipulações do poder, então são capazes de tomar as coisas pelo que elas são¹⁹.

Em certo sentido, portanto, o Condado se apresenta como uma terra não maculada pelas constantes batalhas de poder que se passam na Terra-Média desde o princípio dos tempos. Como não poderia ser diferente, o retorno dos hobbits para casa é cercado de expectativas: eles sonham em rever o lar, os amigos e parentes que deixaram para trás, a boa comida e os lendários e famosos festejos. Há, no entanto, uma tinta melancólica que se anuncia no caminho até o Condado: os hobbits não são mais os mesmos e as violentas pelepas que enfrentaram no mundo das “pessoas grandes” serviram como vetores de transformação de caráter em todos eles. Não é de modo algum surpresa que o mais afetado pela aventura tenha sido Frodo Bolseiro. Por conta do golpe desferido por um Nazgûl, os “Espectros do Anel e os servos mais terríveis

¹⁷ LEWIS, 2018, p. 149.

¹⁸ TOLKIEN, J. R. R. *O Silmarillion*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 1.

¹⁹ DICKERSON, Matthew. *Ents, Elves, and Eriador: The Environmental Vision of J. R. R. Tolkien*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2006. p. 13.

do Inimigo”²⁰, ele carrega consigo uma ferida que conjura o fardo da escuridão. Em um diálogo com Gandalf, Frodo ouve do mago que alguns ferimentos “não podem ser totalmente curados”. Resignado, o hobbit responde:

– Temo que esse possa ser o meu caso – disse Frodo. – Não existe um retorno de verdade. Embora eu possa voltar, o Condado não será o mesmo, pois eu não serei o mesmo. Fui ferido por faca, ferrão e dente, sem falar no fardo que carreguei por tanto tempo. Quanto poderei descansar? Gandalf não respondeu²¹.

Embora a narrativa de *O Senhor dos Anéis* não seja um romance de formação (*Bildungsroman*²²), é possível acompanhar e traçar um arco de desenvolvimento e crescimento da complexidade psicológica de Frodo desde sua saída do Condado até os acontecimentos mais importantes de Mordor. Em certa medida, a chave para a compreensão do “Expurgo do Condado” é a ideia de que ele não será o mesmo porque os próprios hobbits não serão mais os mesmos: a amálgama entre paisagem, terra e criatura, aliás, é decisiva para a ecologia profunda que permeia a literatura tolkieniana.²³ Desta maneira, pode-se evocar a conhecida frase do filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) para explicar as transformações que os quatro hobbits aventureiros, especialmente Frodo, e o Condado sofreram: quem entra em um rio não sai na outra margem a mesma pessoa. Depois de tudo que aconteceu, Frodo e o Condado já não eram mais os mesmos.

Mas, afinal, o Condado também era o mesmo? No capítulo do “Expurgo”, os heróis hobbits descobrem que não. A terra havia sido tomada por estrangeiros que escravizaram e saquearam a população. Ainda mais: árvores foram cortadas, florestas devastadas e muitos lugares fediam e estavam completamente bagunçados e sujos. Espantando, Sam exclama: “Isso é pior que Mordor!”, e continua, “De certa maneira muito pior. A gente sente na própria pele, como se diz; porque aqui é nossa casa, e ficamos lembrando de como era antes de ser toda destruída”²⁴.

Coordenados por Merry e Pippin, os hobbits iniciam uma espécie de rebelião fazendo com que “quase setenta rufiões” jazessem mortos no campo e 12 fossem presos. Por outro lado, 19 hobbits morreram na chamada “Batalha de Beirágua”, a “última batalha travada no Condado, e a única desde a dos Campos Verdes, em 1147, que ocorrera lá em cima, na Quarta Norte”²⁵. Entretanto, o fato mais inusitado é que o mentor da desordem na terra dos hobbits era ninguém menos do que o mago caído Saruman (com a ajuda de Pústula²⁶). Expulso do Conselho Branco e da Ordem dos

²⁰ TOLKIEN, 2002, p. 368.

²¹ TOLKIEN, J. R. R. *O Senhor dos Anéis. O Retorno do Rei*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 269.

²² Para uma visão geral sobre o assunto, consultar MORETTI, Franco. *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*. Nova York: Verso, 2000.

²³ Cf. DICKERSON, 2006; CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth*. Tolkien: Myth and Modernity. London: HarperCollins, 1997. p. 26-28.

²⁴ TOLKIEN, 2001, p. 300.

²⁵ TOLKIEN, 2001, p. 298.

²⁶ Pimple no original.

Istari, Saruman termina a Saga do Anel sem nenhum poder e transformado em uma espécie de “líder miliciano” no Condado. Com sua filosofia pacifista e antiviolença, Frodo oferece clemência e franqueia a partida ao mago decadente por ele já ter sido uma “espécie de nobre contra a qual não deveríamos ousar levantar nossas mãos”²⁷. Antes que ele possa ir embora, porém, é morto por seu servo e espião Grima Língua-de-Cobra (Grima *Wormtongue* no original).

O capítulo em tela foi excluído da adaptação da trilogia *O Senhor dos Anéis* para o cinema dirigida por Peter Jackson. Talvez o motivo dessa opção seja pela espécie de anticlímax que a passagem promove na obra: em vez de voltarem para uma terra pacífica em que tudo continua em ordem e harmonia, os hobbits são obrigados a lutar mais uma vez para salvar sua própria terra. Mas então qual é a função geral do “Expurgo” na Saga do Anel? Por conta de diversas especulações sobre possíveis alegorias políticas e referências ao ambiente pós-guerra da Inglaterra, o próprio Tolkien deu pistas para esclarecer o assunto:

Esse capítulo [O Expurgo do Condado] é uma parte essencial do enredo, previsto desde o início, embora neste episódio tenha sido modificado pelo modo como o caráter de Saruman se configura na história, sem, é preciso que eu diga, qualquer significado alegórico ou referência política de qualquer tipo²⁸.

Dentre as numerosas possibilidades de interpretação, entretanto, queremos aqui analisar as implicações teológicas levantadas por “O Expurgo do Condado”. Para tanto, é necessário, em primeiro lugar, uma mirada geral na visão teológica de Tolkien.

A visão teológica de Tolkien

A vasta produção literária de Tolkien tem sido analisada a partir de diferentes perspectivas. Dentre tantas, a que receberá atenção nesta seção do artigo é a teológica. Partimos do pressuposto que a fé cristã professada por Tolkien se reflete em seu *legendarium*, e que qualquer tentativa de interpretação desse conjunto de sua obra que não levar em conta o aspecto teológico será, no mínimo, prejudicada, por não levar em conta o que era simplesmente fundamental para o autor britânico.

Quanto a isso, há que se dizer que este artigo não busca originalidade, pois já há considerável *corpus* de obras que se debruçaram sobre o mencionado *legendarium* tolkieniano tomando o ponto de vista teológico como referencial hermenêutico. Tome-se como exemplo Wood, que afirma sem rodeios que o Evangelho é o tema fundamental, o pano de fundo e a esperança implícita na obra de Tolkien²⁹. Wood acerta em sua observação, no sentido de que toda a estrutura narrativa do *legendarium*

²⁷ TOLKIEN, 2001, p. 301.

²⁸ TOLKIEN, J. R. R. *The Lord of the Rings*. A Foreword to the Second Edition. Nova York: Harper Collins, 1995. p. xxi.

²⁹ WOOD, Ralph C. *The Gospel According to Tolkien*. Visions of the Kingdom in Middle-earth. Louisville: Westminster John Knox, 2003. p. 1.

tolkieniano segue as linhas teológicas fundamentais da narrativa bíblica. Em outras palavras: desde *O Silmarillion* até *O Retorno do Rei*, que encerra a trilogia de *O Senhor dos Anéis*, encontra-se uma narrativa de criação, queda e redenção. Esse grande arco é encontrado nas Escrituras cristãs, desde o Gênesis até o Apocalipse. De fato, no *legendarium* tolkieniano veem-se não poucos elementos indubitavelmente calçados na tradição cristã, como que releituras de passagens bíblicas e a apresentação de temas teológicos que servem como cenários para as narrativas da Terra-Média. Por isso torna-se necessária uma nota de esclarecimento, como um *disclaimer*: o que se segue é não mais que uma apresentação resumida do rico conteúdo teológico que se encontra na obra tolkieniana. Não há pretensão de exaustividade nesta sessão do presente artigo.

Um exemplo do elemento teológico na obra de Tolkien encontra-se no *Ainulindalë – A Música dos Ainur*, a abertura de *O Silmarillion*, obra que talvez seja a *magnum opus* de Tolkien³⁰:

Havia Eru, o único, que em Arda é chamado de Ilúvatar. Ele criou primeiro os Ainur, os Sagrados, gerados por seu pensamento, e eles lhe faziam companhia antes que tudo o mais fosse criado. E ele lhes falou, propondo-lhes temas musicais; e eles cantaram em sua presença, e ele se alegrou³¹.

O texto de *O Silmarillion* faz lembrar um texto bíblico como “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1.1). É bem verdade que em Tolkien os temas e as imagens de inspiração bíblica são apresentados de maneira por demais sutil. Não há em seus textos alegorias de interpretação quase óbvias, como é o caso bastante conhecido do leão Aslan, alegoria explícita de Jesus nas *Crônicas de Nárnia*, de C. S. Lewis, amigo e colega de Tolkien. Portanto não há um personagem com características cristológicas no *legendarium*. Antes, há o que se denomina de “cristologia fragmentada”, isto é, diferentes personagens com traços que podem ser entendidos como tendo sido inspirados por textos bíblicos relacionados a Jesus, o Messias cristão.³² Esses diferentes personagens não são alegorias de Jesus, como o mencionado leão Aslan de Nárnia, mas *figuras*, ou *tipos*, conforme exposto pelo crítico literário alemão Erich Auerbach, que explica como os escritores do Novo Testamento leram a Bíblia Hebraica, tomando a pessoa de Jesus de Nazaré como chave de leitura:

A interpretação figural transformou o Velho Testamento de livro de leis e da história do povo de Israel numa série de prefigurações de Cristo e da Salvação tal como encontramos mais tarde na procissão dos profetas no teatro medieval e nas representações cíclicas da escultura medieval³³.

³⁰ Para detalhes quanto a uma leitura de *O Silmarillion* a partir de uma perspectiva dos estudos de religião e da teologia, cf. CALDAS FILHO, C. R. *Religião e Literatura – Reflexões sobre O Silmarillion. Ciências da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 135-156, 2003.

³¹ TOLKIEN, 2002, p. 3.

³² CALDAS FILHO, 2003.

³³ AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997. p. 45.

Seguindo Auerbach, e usando o conceito de interpretação figural, é possível encontrar em diferentes personagens na grande narrativa de *SdA* elementos, características ou facetas que apontam para um ou outro aspecto da vida de Jesus. Conforme Caldas Filho,

[...] por isso é possível dizer que em *O senhor dos anéis* há uma cristologia fragmentada, difusa e dispersa, no sentido de que diversos personagens apresentam vários aspectos da pessoa e da obra do Cristo dos Evangelhos canônicos cristãos. Gandalf que se sacrifica para que os companheiros de jornada possam escapar do ataque do Balrog, mas volta à vida, embora de maneira diferente, não sendo reconhecido de imediato pelos amigos (tal como os relatos evangélicos sobre a ressurreição de Jesus, que dizem que ele não foi reconhecido de imediato, por exemplo, pelos caminantes da estrada de Emaús ou por Maria Madalena), Aragorn, desprezado [...], aparentemente um “qualquer”, mas que na verdade, a despeito de sua aparência simples e humilde, é um rei (tal como a profecia de Isaías a respeito do Messias que viria, o apresenta como alguém que não é imediatamente identificado como tal), Frodo, que carrega o fardo do “Um Anel”, símbolo do vício, da maldade e da corrupção, até o lugar onde este pode ser destruído (tal como as epístolas do Novo Testamento vão interpretar o significado e os resultados da morte de Jesus na cruz³⁴).

Outros elementos de uma *Weltanschauung* cristã podem ser encontrados ao longo de toda a literatura de fantasia do *legendarium* de Tolkien, tais como a crença em um Deus eterno criador de todas as coisas e realidades (Eru, o Único), a existência de criaturas espirituais – os *Ainur*, os *valar* e os *maiar*³⁵ – que servem a Eru, o que faz lembrar a hierarquia celestial de anjos, arcanjos, querubins e serafins³⁶ da tradição cristã³⁷, a descrição de uma “queda”, isto é, desobediência ao mandato do Deus Único

³⁴ Proposta de leitura teológica da mitologia de J. R. R. Tolkien. In: CALDAS FILHO, C. R. (Org.). *O Evangelho da Terra-Média*. Leituras teológico-literárias da obra de J. R. R. Tolkien. São Paulo: Mackenzie, 2011. p. 51-52.

³⁵ Todavia, quanto aos *Ainur*, os *valar* e *maiar* de Tolkien há que se destacar que se tratam de criações complexas, pois agregam a um só tempo uma influência da tradição judaico-cristã com elementos inspirados nas mitologias greco-romana e nórdica (cf., *inter alia*, CORREIA, Fernanda da Cunha. O Silmarillion: a biografia de uma obra. In: CASAGRANDE; KLAUTAU; CUNHA (Orgs.), 2019, p. 64), pois os seres espirituais tolkienianos são como que deuses menores que o “Pai de todos”. Ao mesmo tempo, eles têm poder derivado de Eru, ou seja, não são independentes e autônomos, e não são cultuados nem invocados pelos humanos. A mescla sutil e sofisticada de uma tradição pagã com uma tradição cristã é uma marca da genialidade de Tolkien.

³⁶ A obra clássica que apresenta a visão medieval cristã sobre a hierarquia dos seres angelicais é a de Dionísio Pseudo-Areopagita (2015). O Pseudo-Dionísio influenciou decisivamente autores como Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, e o mencionado C. S. Lewis, em sua trilogia cósmica ou trilogia espacial (*Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Aquela fortaleza medonha*).

³⁷ Em uma carta escrita a Milton Wadman, da editora Harper Collins, escrita provavelmente em 1951 (a carta não traz menção de data), o próprio Tolkien explica que os *valar* são “poderes angelicais” que atuam na Terra-Média com autoridade delegada em esferas de domínio e governo, mas não de criação CARPENTER, Humphrey; TOLKIEN, Christopher (Eds.). *As cartas de J. R. R. Tolkien*. Curitiba: Arte & Letra, 2006. p. 143.

co³⁸, a derrota do mal introduzido em Arda (= a Terra) por Melkor “não por força nem por violência” (cf. Zc 4.6), mas pelos hobbits, os mais frágeis e indefesos dos povos livres da Terra-Média.³⁹ Frodo, o hobbit, é o herói improvável dentre todos os heróis improváveis. A vitória sobre o mal pela instrumentalidade de um pequenino hobbit é como que um eco de uma das palavras paradoxais de Jesus no sermão da montanha: são os “mansos” que herdarão a terra (Mt 5.5, citando Sl 37), não os violentos e poderosos. Ao ler a narrativa tolkieniana, é impossível não se lembrar das palavras de Paulo escrevendo aos cristãos da cidade de Corinto: “Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são” (1Co 1.28). Talvez seja esta a característica teológica mais notável em *SdA*: a providência divina atuando por detrás e acima dos acontecimentos, como que em uma tapeçaria que é tecida e vai formar um quadro com uma imagem de bondade e beleza. Em *SdA*, o nome de Eru não aparece, não há menção a rituais religiosos, preces e invocações não lhe são dirigidas, mas a providência divina está presente. Desta maneira, *SdA* faz lembrar o livro bíblico de Ester, em que o nome de Deus não é mencionado nem uma vez, mas a história é narrada apresentando acontecimentos que parecem ser mero acaso, conduzindo todavia à vitória do bem. Assim como Javé no livro de Ester, Eru é na narrativa do *SdA* uma “presença ausente” ou uma “ausência presente”.

Resumindo: diversos temas teológicos são encontrados na narrativa de Tolkien em seu *legendarium*. Um desses, a *eutatástrofe* (literalmente, “boa catástrofe”), termo que aponta para a vitória do bem e a derrota do mal, criado pelo próprio Tolkien em seu já citado texto *On Fairy Stories*.⁴⁰ Nesse texto, Tolkien apresenta a eucatástrofe como elemento da *mitopeia*⁴¹, a construção de mitos⁴². A eucatástrofe tolkieniana, que não deve ser confundida com a noção de *deus ex machina* do antigo teatro grego, a solução inesperada para um problema (aparentemente) insolúvel. Em Tolkien o que se encontra é uma visão baseada na já mencionada doutrina cristã da providência e a visão da esperança escatológica cristã: o mal será derrotado.

³⁸ Esse tema aparece na mencionada sessão inicial de *O Silmarillion*, quando movido por inveja e orgulho Melkor introduz uma dissonância na música dos *Ainur* na presença de Eru.

³⁹ Um representante de cada um dos povos livres da Terra-Média – humanos, elfos, anões – é escolhido para levar o Um Anel para ser destruído na Montanha da Perdição, onde fora forjado milênios antes. O grupo é liderado por Gandalf o Cinzento (que mais tarde será Gandalf, o Branco), um dos Istari, isto é, alguns *maiar* vieram a Terra-Média na forma de sábios chamados de “magos”.

⁴⁰ TOLKIEN, J. R. R. *The Monsters and the Critics and Other Essays*. London: HarperCollins, 1990. p. 109-161.

⁴¹ Neste artigo, ao se referir à subcriação tolkieniana, usam-se os termos *mitopoética* e *mitopeia*, que mantêm consonância com a forma *mythopoeia* do original, por entender que há equivalência conceitual entre os mencionados termos.

⁴² Sobre a construção de mitos levada a cabo por Tolkien, vale citar uma vez mais Lewis, que teceu a esse respeito comentário conciso e judicioso: “A mitopeia, afinal, não é a mais, e sim a menos subjetiva das atividades?” (LEWIS, 2018. p. 151.)

A natureza do mal em *O Expurgo do Condado*

Para compreender a relação do Mal com *O Expurgo do Condado* é preciso examinar as figuras de Saruman e Sauron, que concentram os poderes malignos em *SdA*. Começemos por Sauron, o espectro que deseja recuperar o poder do Um Anel para dominar todos, o “olho” que articula a guerra total desde Barad-dûr (a maior edificação da Terra-Média construída após a queda de Númenor). Entretanto, para compreender melhor sua natureza e origem é preciso levar em conta o amplo quadro narrativo no qual *SdA* se insere. Como já mencionado, em *O Silmarillion*, Tolkien nos apresenta uma coleção mitopoética, uma narrativa cosmogônica e também os personagens das duas eras que antecederam a Saga do Anel. No *Valaquenta*, por exemplo, o autor nos dá a relação dos Valar, dos Ainur/Maiar e também dos assim chamado Inimigos. Nessa perspectiva, o nome de Sauron, também conhecido como Gorthaur, o Cruel, está diretamente ligado ao de Melkor, Aquele que se Levanta Poderoso, de quem foi servo. Na cosmogonia tolkieniana, Melkor – posteriormente chamado apenas de Morgoth, O Sinistro Inimigo do Mundo. Segundo o relato do *Valaquenta*,

[Melkor] Disponha dos poderes e conhecimentos de todos os outros Valar, mas os desviava para objetivos perversos e desperdiçava sua força em violência e tirania. Pois cobiçava Arda e tudo o que nela existia, desejando a realeza de Manwë e o domínio sobre os reinos de seus pares⁴³.

Violência, tirania, cobiça, anseio por dominar: de forma sintética e objetiva, Tolkien apresenta um painel expositivo sobre a natureza do mal. Não se trata, no entanto, apenas de uma perspectiva moral sobre o tema. Tolkien elenca a violência e a cobiça como ideias teológicas que estão no centro dos gestos criadores que deram forma ao Mundo que É (Eä, ou o Universo). De certo modo, a dissonância criada por Melkor na música de Eru Iluvatar é o fator desencadeador das narrativas dramáticas que desaguarão na Saga do Anel. Entretanto, seus atos não têm autonomia absoluta, pois sempre estão mediados e limitados pela vontade de Eru: “E tu, Melkor, verás que nenhum tema pode ser tocado sem ter em mim sua fonte mais remota, nem ninguém pode alterar a música contra a minha vontade”⁴⁴. Por meio dessa concepção, Tolkien parece ecoar a noção teológica de que não existe nada no universo que seja intrinsecamente negativo. Outro ponto teológico que se encontra aí é que, por motivos não explicados, o mal não tem autonomia absoluta. A frase citada acima dita a Melkor também faz lembrar o relato do livro bíblico de Jó: conforme a narrativa desse livro, o Satã (“adversário” em hebraico) faz mal a Jó apenas nos limites impostos ou estabelecidos por Deus (cf. Jó 1.12; 2.6). Pode-se a partir daí compreender que, para Tolkien, o Mal deve sempre ser definido como um rebaixamento, uma desproporção e uma desarmonia. Do ponto de vista literário, o surgimento do Mal funciona também

⁴³ TOLKIEN, 2001, p. 23.

⁴⁴ TOLKIEN, 2001, p. 6.

como um arquétipo. Conforme a tradição crítica, um arquétipo é uma figura ideal de caráter universal que se manifesta em diversos textos com roupagens distintas, mas mantendo uma ideia central sobre sua natureza última. Dessa forma, o velho sábio, o círculo, a rosa, o paraíso perdido, a criança e o herói-criança, a mãe etc., atuam como elemento diretivo em algumas semânticas narrativas e estariam presentes em diversas lendas, sagas e romances. Gilbert Durand, antropólogo e criador da chamada “arquetipologia”, compreende o Imaginário como o “conjunto das imagens e das relações de imagens que constituem o capital do homo sapiens. De sua coleta de imagens, ele retira uma série de conjuntos constituídos em torno de núcleos organizadores (constelações e arquétipos)”⁴⁵. Nessa perspectiva, o Mal também pode aparecer nas narrativas como uma estrutura arquetípica:

Há uma primeira batalha fundamental para a origem de toda história mítica, mitológica, uma situação complexa com elementos naturalmente adversos que, sob uma incitação inerente ao nosso estado, se desencadeia para introduzir na história da humanidade o Mal ou a Temporalidade e a suas consequências⁴⁶.

Compreendendo essa perspectiva teológica, e sua continuidade narrativa em *SdA*, é possível interpretar o rebaixamento de Saruman no capítulo de *O Expurgo do Condado* como uma espécie de situação exemplar sobre o tema. Quando Frodo encontra Saruman no Condado, com “aparência bem-alimentada e satisfeita” e os olhos reluzindo “malícia e deleite”, o mago caído diz: “Mas é evidente que não me esperavam ver aqui”⁴⁷. Frodo, então, responde rispidamente: “– Eu não esperava [...]. Mas poderia ter adivinhado. Uma maldadezinha no estilo mais mesquinho”⁴⁸. A imagem do outrora poderoso Mago Branco absorvido em deleite por conta de pequenas maldades e tiranias contra um povo autárquico e indefeso retrata o processo de amesquinhamento que o arbítrio pode produzir nas criaturas que sentem atração pelo Mal. Saruman, entretanto, em nenhum momento se dá conta de sua condição espiritual. Na sequência da narrativa, ele conjura: “Mas não pensem que porque perdi todas as minhas posses perdi também meu poder! Qualquer um que me atacar será amaldiçoado!”⁴⁹. Nessa hora, Frodo lembra aos outros hobbits que Saruman está apenas tentando amedrontá-los com ameaças, que, na verdade, não passam de palavras vazias, como cascas ocas de uma cigarra: “Não acreditem nele. Não lhe resta nenhum poder, exceto a voz, que ainda pode intimidá-los e enganá-los, se permitirem”⁵⁰. Evidentemente, as imprecações eram apenas os últimos balbucios desesperados do personagem. Frodo o expulsa de Hobbiton (a vila dos hobbits), e ele chama Língua de Cobra para que o acompanhe. Frodo franqueia a Grima a possibilidade de ficar por um tempo no Condado, mas Saru-

⁴⁵ CEMIN, Arneide. Entre o cristal e a fumaça: afinal o que é imaginário? *Presença*. Revista de Cultura e Meio Ambiente, Porto Velho, Fundação Universidade Federal de Rondônia, v. 5, n. 14, p. 62-68, dez. 1998.

⁴⁶ BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 90.

⁴⁷ BRUNEL, 1997, p. 300.

⁴⁸ BRUNEL, 1997, p. 300.

⁴⁹ TOLKIEN, 2001, p. 301.

⁵⁰ TOLKIEN, 2001, p. 301.

man intervém “entregando” um crime cometido por seu servo. Os acontecimentos que se seguem são dramáticos. As citações são importantes e úteis para uma compreensão do “ponto” que o artigo apresenta:

– Língua de Cobra! – chamou Frodo. – Você não precisa segui-lo. Não conheço mal algum que me tenha feito. Pode ter descanso e comida aqui por um tempo, até estar mais forte para seguir seus próprios caminhos. Língua de Cobra parou e olhou para trás, meio propenso a ficar. Saruman virou-se: – Mal algum? – grasnou ele. Ah, não! Mesmo quando ele escapa furtivamente durante a noite, é só para apreciar as estrelas. Mas ouvi alguém perguntar onde o pobre Lotho⁵¹ está escondido? Você sabe, não é mesmo Língua? Vai contar a eles?

Língua de Cobra se encolheu e choramingou: – Não, Não!

Então conto eu – disse Saruman – Língua matou o seu Chefe, pobre criatura, o seu bom Patrãozinho. Não é verdade, Língua? Apunhalou-o enquanto dormia, acho. Enterrou-o, espero [...] Não, Língua não é bonzinho de verdade. É melhor que o deixem para mim. Uma faísca de ódio alucinado brilhou nos olhos vermelhos de Língua de Cobra – Você me mandou fazer isso, você me obrigou – chiou ele.⁵²

A passagem mostra, mais uma vez, a tentativa de Frodo em manter o Mal afastado e ser fiel ao seu pacifismo radical. O que Frodo parece não aceitar, entretanto, é a natureza irracional do Mal. Sendo irracional, ele também não cede a ponderações e avisos sobre justiça e equanimidade. A guerra justa, portanto, não tem lugar aí. Em um nível microcósico, *SdA* sempre aponta para o seguinte problema moral: o poder é corruptivo por si só? Como bem percebeu Christopher Gadowski (2014), a questão do desejo pelo poder e suas consequências é fulcral para que se possam compreender as motivações de Sauron e Saruman. O ódio surge, então, como uma faísca que alucina e tem consequências fatais:

Saruman riu. – Você sempre faz o que Charcote manda, não é Língua? Bem, agora ele diz: em frente! Chutou Língua de Cobra no momento que este rastejava, virou-se e partiu. Mas nesse momento algo se partiu: de súbito Língua de Cobra se levantou sacando uma faca escondida e então, rosnando como um cachorro, saltou sobre as costas de Saruman, puxou-lhe a cabeça para trás, cortou-lhe a garganta e com um grito correu descendo a ladeira. Antes que Frodo pudesse se recuperar ou dizer alguma coisa três arcos hobbits zuniram e Língua de Cobra caiu morto⁵³.

Depois da morte de Saruman, Frodo olhou para o corpo em decomposição com “pena e terror, pois enquanto olhava pareceu que de repente longo anos de morte se revelavam nele”⁵⁴. De acordo com Tom Shippey, um dos principais intérpretes da

⁵¹ Lotho é o nome do já citado Pústula. O apelido nada lisonjeiro foi-lhe dado pelas crianças hobbits devido a um defeito que ele tinha na face (cf. TYLER, J. E. A. *The Tolkien Companion*. New York: Avon Books, 1977. p. 275).

⁵² TOLKIEN, 2001, p. 301.

⁵³ TOLKIEN, 2001, p. 302.

⁵⁴ TOLKIEN, 2001, p. 302.

obra tolkieniana, *SdA* combina duas visões distintas sobre o Mal: uma fundamentada nas filosofias de Boécio e Agostinho, que considera o Mal como “não existente” em sentido apriorístico (tal como anteriormente apresentado), e a outra que se baseia no maniqueísmo: o Mal então entendido como uma força externa que deve ser enfrentada.⁵⁵ Considerando que J. R. R. Tolkien não está construindo um sistema teológico, e sim uma obra de ficção, é natural que certas tensões filosóficas não estejam totalmente resolvidas em seus livros. Muito mais do que uma resposta sobre a natureza última do Mal, Tolkien apresenta a seus leitores a complexidade dessa temática.

Outro eixo temático, contudo, parece conectar a visão tolkieniana do Mal com os acontecimentos de *O Expurgo do Condado*: a destruição da natureza pela técnica. Conforme é descrito em *As Duas Torres* (o segundo volume da trilogia), Sauron e Saruman constroem diversas máquinas, aparatos industriais, engenhos e sistemas com o único propósito de dominar a Terra-Média. No início deste artigo mencionou-se, posto que apenas *en passant*, que Tolkien foi acusado de ser “ludita”, ou seja, de renegar todos os avanços industriais e tecnológicos em favor de uma visão ingênua da vida natural. Essa crítica, entretanto, não alcança a importância da dimensão ecológica na obra tolkieniana. Nas chamadas “Terras Imortais” (Aman), duas árvores eram a luz e o poder do mundo: Laurelin, cujo significado do nome é “Ouro”, e Telperion, a “Prata”. Por inveja da luz esplêndida, e também por ressentimento, Melkor destruiu as duas árvores e as ressecou e “abateu-se assim sobre Valinor a grande escuridão”⁵⁶. A luz das árvores, todavia, deu origem aos dois grandes luzeiros, o Sol e a Lua, em uma passagem que se espelha no excerto bíblico: “Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro como poder do dia e o pequeno luzeiro como poder da noite, e as estrelas” (Gn 1. 16). Foi também com a luz das árvores que Fëanor⁵⁷ criou as “Silmarils”, joias luminosas de poder que tiveram um papel preponderante nos desdobramentos históricos da Terra-Média. Tolkien reforça que a degradação ambiental do Condado, a sujeira e a fealdade trazidas por Saruman, não se trata apenas de um juízo moral sobre o problema da técnica, mas sim de uma mirada profunda sobre o papel da natureza como elemento mediador entre os seres manifestados e o mundo paradisíaco. Assim, se a luz é banida e a escuridão se aprofunda, a Terra passa a ser dirigida pela força cega do consumo. Assim, no *O Expurgo do Condado*:

Temos um vislumbre dessa forma de Mal que penetra no Condado e pensamos imediatamente em nossas próprias casas. Vemos a destruição de lares antigos e a construção de novos, não porque exista algo de errado com os antigos, mas simplesmente porque, de acordo com os padrões de inovação e progresso, o novo deve ser melhor e, portanto,

⁵⁵ Citado por HOUGHTON, John William; KEESEE, Neal K. Tolkien, King Alfred, and Boethius: Platonist Views of Evil in the Lord of the Rings. *Tolkien Studies*, v. 2, n. 1, p. 131-159, 2005. Project Muse. p. 131.

⁵⁶ TOLKIEN, 2001, p. 85.

⁵⁷ Na mitologia tolkieniana, Fëanor era o Senhor de uma das principais casas dos Noldor na Primeira Era, talvez o maior de todos os Altos Elfos, famoso por sua habilidade como artesão. Para detalhes, cf. Fëanor in: TYLER, 1977, p. 171-173.

preferível. Em nosso mundo, quando a habitação e a construção indústrias consomem recursos, é importante “estimular a economia”, ou é o que nos dizem⁵⁸.

Ora, sendo assim, não há nada de “tolo” ou ingênuo na apreciação explícita de Tolkien sobre o papel deformador do progresso no ambiente idílico do Condado. Afinal, ela é acompanhada por uma perspectiva cosmogônica e teleológica que se espalha pelos motivos condutores de *SdA*. Quando Sauron e Saruman mergulham no “mundo da técnica” (*Ge-stel*), eles o fazem justamente por cobiça e por uma reminiscência de como os poderes da criação se organizaram *in illo tempore*. A cobiça e a vontade de poder, que se transformam em violência e tirania posteriormente, são, portanto, as motivações que rebaixam os Ainur do mundo da luz ao mundo da penumbra perpétua. *O Expurgo do Condado* demonstra, portanto, que não há lugar na Terra-Média que não seja tocado pela degradação e pela corrupção. Parafraseando Agostinho, em *SdA* concluímos que só a *Civitate Dei* pode ser, de fato, sem mácula.⁵⁹ Não se pode esquecer que Tolkien é bastante influenciado por Agostinho⁶⁰, particularmente (mas não apenas) na compreensão agostiniana do mal como privação do bem.⁶¹ Em Agostinho (2006), seguido por Tolkien, a salvação acontece por Deus e em Deus, ou seja, por uma operação livre da graça divina, o que contrasta claramente com qualquer promessa prometeica de salvação por meio da técnica e da tecnologia.

Por fim, é preciso ressaltar um outro aspecto relevante de *O Expurgo do Condado*: Tolkien é um mitólogo e não um fabulista. Seus livros, portanto, são compostos por extratos e reinvenções de antigas sagas, principalmente as de matriz nórdica.⁶² Sendo assim, o fato de os hobbits precisarem lutar por sua própria terra depois de enfrentarem jornadas perigosas no mundo dos “homens grandes” não é um adendo literário sem propósito. A luta constante dos seres por sua própria existência é um *leitmotiv* recorrente nos materiais míticos e Tolkien não abre mão de inserir esse elemento em sua composição. Se o Mal, conforme já mencionado, é um rebaixamento e uma deformação, ele, entretanto, também assume formas sutis em suas dissimulações. Quando ainda estava planejando a queda de Númenor, no princípio da Terceira Era, Sauron estendeu sua sede de poder aos confins da Terra-Média. Por isso ele

⁵⁸ DICKERSON, 2006, p. 70.

⁵⁹ Não se pode esquecer que Tolkien foi influenciado pelo pensamento teológico-filosófico de Agostinho de Hipona. Para detalhes, consultar KLAUTAU, Diego Genu. *O Bem e o Mal na Terra-Média – A filosofia de Santo Agostinho em O Senhor dos Anéis* de J. R. R. Tolkien como crítica à modernidade. 2007. Dissertação (Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

⁶⁰ Cf. KLAUTAU, 2007, p. 135, 154.

⁶¹ Nas *Confissões*, Agostinho declara: “Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema” (SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 142). Em outras palavras: o mal não tem substância própria.

⁶² Cf. FIMI, Dimitra. Tolkien and Old Norse Antiquity: Real and Romantic Links in Material Culture. In: CLARK, David; PHELPSTEAD, Carl (Eds.). *Old Norse Made New: Essays on the Post Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*. London: University College London; Viking Society for Northern Research, 2007. p. 83-99.

Não tolerava nenhuma liberdade nem rivalidade e se intitulou Senhor da Terra. Uma máscara ainda conseguia usar para poder enganar os olhos dos homens, se quisesse, parecendo-lhes sábio e belo. No entanto, governava mais pelo medo e pela força, se esses pudessem resolver⁶³.

Por isso, para enfrentar as articulações malévolas é preciso amadurecimento e olhos para enxergar as intenções que se ocultam sob a máscara. Em *O Expurgo do Condado*, os quatro hobbits, agora soldados experientes e valorosos, não demoram a entender o que estava acontecendo em sua terra e articulam uma resposta rápida e objetiva para extirpar o Mal que os assombrava. É curioso notar que até Saruman reconhece o quanto os hobbits “cresceram”: dirigindo-se a Frodo, ele diz “Você cresceu, Pequeno – disse ele. Sim, você cresceu muito”⁶⁴. O que foi dito em relação a Frodo aplica-se aos seus amigos Merry e Pippin, e especialmente a Sam. Não é por uma exaltação “abstrata” da guerra que Tolkien descreve numerosas batalhas e mortes, mas pelo imperativo que jaz na própria natureza do mundo. O Mal pode, sim, ser vencido e a eucatástrofe alcançada. Para que isso ocorra, contudo, é preciso combatê-lo.

Considerações finais

O Expurgo do Condado é um fechamento adequado ao grande conjunto de *SdA*, absolutamente coerente com toda a narrativa que o antecede. Nesse capítulo encontram-se temas importantes de inspiração cristã, a saber, a misericórdia e o perdão. Frodo é misericordioso e compassivo para com Saruman e Língua de Cobra. Esses rejeitam a oferta de perdão que recebem, mas por decisão livre que tomaram. Talvez Frodo pensasse que, assim como Sméagol/Gollum fora poupado, e acabou, ainda que de maneira involuntária e indireta, servindo ao grande propósito da destruição do Um Anel, o mesmo pudesse acontecer com Saruman. Ainda que tal não tivesse acontecido, como visto no ponto anterior deste artigo, mesmo assim, Frodo ofereceu graça a Saruman e a Grima Língua de Cobra. Graça, na famosa definição do já citado bispo de Hipona, não sem razão denominado *Doctor Gratiae*, é “favor não merecido”. Desnecessário dizer que nem Grima nem Saruman mereceriam qualquer tratamento compassivo. Eis aí a enigmática e escandalosa mensagem teológica da graça: o perdão e a compaixão oferecidos a quem de modo algum merece. Saruman rejeita a oferta da graça por conta de seu orgulho. Por conta de sua atitude soberba e de sua recusa de se humilhar para aceitar o perdão oferecido por Frodo, diz ao hobbit: “odeio você e sua clemência!”⁶⁵. E mais uma vez há que se lembrar de Agostinho, que disse ser o orgulho o pior e o principal de todos os pecados. A antiga tradição cristã, que vem dos tempos da Patrística, atribuía ao orgulho a razão da queda do arcanjo que viria a ser o “adversário”: por não querer se humilhar a ponto de pedir perdão, foi expulso

⁶³ TOLKIEN, 2001, p. 369.

⁶⁴ TOLKIEN, 2001, p. 302.

⁶⁵ TOLKIEN, 2001, p. 302.

da presença divina. Como visto na parte inicial deste artigo, a queda de Morgoth “o Inimigo” também se deu por orgulho e soberba. Saruman e seu servo Grima Língua de Cobra acabam por seguir esse mesmo caminho ao rejeitar a graça que lhes é oferecida.

Finalizando: Tolkien, escritor de profundidade oceânica, apresenta com sutileza e requinte literário a mensagem cristã que não nega a realidade do mal e apresenta como esse deve ser combatido. Pelos caminhos misteriosos e, não raro, inexplicáveis e incompreensíveis da providência, o mal é derrotado. Contudo, há a oferta de perdão mesmo para os piores agentes da maldade. A oferta é válida, e só não se efetivará se esses agentes, por orgulho, a recusarem.

Referências

- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- AGOSTINHO. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.
- BEBERGAL, Peter. The Anti-Tolkien. *The New Yorker*. New York, p. 1-1. 31 dez. 2014. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/books/page-turner/anti-tolkien>>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- BIRNS, Nicholas. “You have grown very much”: The Scouring of the Shire and the novelistic aspects of the Lord of the Rings. *The Free Library*. 01 January 2012. 07 July 2020. Disponível em: <[https://www.thefreelibrary.com/You have grown very much: The Scouring of the Shire and the...](https://www.thefreelibrary.com/You+have+grown+very+much%3A+The+Scouring+of+the+Shire+and+the...-a0298173246)>.
- BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- CALDAS FILHO, C. R. Religião e Literatura – Reflexões sobre O Silmarillion. *Ciências da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 135-156, 2003.
- CALDAS FILHO, C. R. Proposta de leitura teológica da mitologia de J. R. R. Tolkien. In: CALDAS FILHO, C. R. (Org.). *O Evangelho da Terra-Média*. Leituras teológico-literárias da obra de J. R. R. Tolkien. São Paulo: Mackenzie, 2011.
- CARPENTER, Humphrey; TOLKIEN, Christopher (Eds.). *As cartas de J. R. R. Tolkien*. Curitiba: Arte & Letra, 2006.
- CEMIN, Arneide. Entre o cristal e a fumaça: afinal o que é imaginário? *Presença*. Revista de Cultura e Meio Ambiente, Porto Velho, Fundação Universidade Federal de Rondônia, v. 5, n. 14, p. 62-68, dez. 1998.
- CORREIA, Fernanda da Cunha. O Silmarillion: a biografia de uma obra. In: CASAGRANDE, Cristina; CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth*. Tolkien: Myth and Modernity. London: HarperCollins, 1997.
- DICKERSON, Matthew. *Ents, Elves, and Eriador: The Environmental Vision of J. R. R. Tolkien*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2006.
- DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *A hierarquia celeste*. São Paulo: Polar, 2015.
- FIMI, Dimitra. Tolkien and Old Norse Antiquity: Real and Romantic Links in Material Culture. In: CLARK, David; PHELPSTEAD, Carl (Eds.). *Old Norse Made New: Essays on the Post Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*. London: University College London; Viking Society for Northern Research, 2007. p. 83-99.
- FIMI, Dimitri (Org.). *Sub-Creating Arda: World-building in J. R. R. Tolkien's, its Precursors and its Legacies*. Zollikofen: Walking Tree Publishers, 2019.
- FLIEGER, Verlyn. *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*. 2nd Revised Edition. Kent: Kent State University Press, 2002.

- FREER, Scott. The Mythical method: Eliot's 'the waste land' and a Canterbury Tale (1944). *Historical Journal of Film, Radio and Television*, v. 27, n. 3, p. 357-370, 2007.
- GARBOWSKI, Christopher. "Evil". In: LEE, Stuart D. (Ed.). *A Companion to J. R. R. TOLKIEN*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2014.
- HARRISON, Andrew. Michael Moorcock: "I think Tolkien was a crypto-fascist". *New Statesman*, Londres, p. 1-1, 24 jul. 2015. Disponível em: <<https://www.newstatesman.com/culture/2015/07/michael-moorcock-i-think-tolkien-was-crypto-fascist>>. Acesso em: 03 jul. 2020.
- HILEY, Margaret. Stolen Language, Cosmic Models: myth and mythology in Tolkien. *Mfs Modern Fiction Studies*, v. 50, n. 4, p. 838-860, 2004. Project Muse.
- HOUGHTON, John William; KEESEE, Neal K. Tolkien, King Alfred, and Boethius: Platonist Views of Evil in the Lord of the Rings. *Tolkien Studies*, v. 2, n. 1, p. 131-159, 2005. Project Muse.
- KERMODE, Frank (Ed.). *Selected Prose of T. S. Eliot*. London: Faber, 1975.
- KIRK, Russell. *A era de T. S. Eliot. A imaginação moral no século XX*. São Paulo: É Editora, 2011.
- KLAUTAU, Diego Genu. *O Bem e o Mal na Terra-Média – A filosofia de Santo Agostinho em O Senhor dos Anéis de J. R. R. Tolkien como crítica à modernidade*. 2007. Dissertação (Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- KLAUTAU, Diego Genu. Tolkien e suas referências. In: CASAGRANDE, Cristina; KLAUTAU, Diego Genu, CUNHA, Maria Zilda da (Orgs.). *A fabricação de mundos*. Estudos sobre a literatura de J. R. R. Tolkien. São Paulo: FFLCH/USP, 2019. p. 15-54.
- LEWIS, C. S. *O Senhor dos Anéis, de Tolkien*. Sobre histórias. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.
- MOONEY, Chris. Kicking the Hobbit. *The American Prospect*, Washington, D.C., p. 1-1. 05 nov. 2001. Disponível em: <<https://prospect.org/features/kicking-hobbit/>>. Acesso em: 06 jul. 2020.
- MOORCOCK, Michael. *Epic Pooh*. 1978. Disponível em: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/en361fantastika/bibliography/2.7moorcock_m.1978epic_pooh.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- MORETTI, Franco. *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*. Nova York: Verso, 2000.
- SHIPPEY, Tom. *The Road to Middle-Earth: How J. R. R. Tolkien Created a New Mythology*. New York: Mariner Books, 2017.
- TOLKIEN, J. R. R. *The Monsters and the Critics and Other Essays*. London: HarperCollins, 1990.
- TOLKIEN, J. R. R. *The Lord of the Rings*. A Foreword to the Second Edition. Nova York: Harper Collins, 1995.
- TOLKIEN, J. R. R. *O Senhor dos Anéis. A Sociedade do Anel*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TOLKIEN, J. R. R. *O Senhor dos Anéis. O Retorno do Rei*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TOLKIEN, J. R. R. *O Silmarillion*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TOLKIEN, J. R. R. *O Hobbit*. Trad. Lenita Maria Rímoli Esteves e Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TOLKIEN, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. São Paulo: Conrad, 2006.
- TOLKIEN, J. R. R. *Mythopoeia*. Disponível em: <<http://home.agh.edu.pl/~evermind/jrrtolkien/mythopoeia.htm>>.
- TYLER, J. E. A. *The Tolkien Companion*. New York: Avon Books, 1977.
- WOOD, Ralph C. *The Gospel According to Tolkien*. Visions of the Kingdom in Middle-earth. Louisville: Westminster John Knox, 2003.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4221>

INFERÊNCIAS TEOLÓGICAS NA SÉRIE DE TV LUKE CAGE, DA NETFLIX, E SEUS PARALELOS COM A TEOLOGIA NEGRA DE JAMES CONE¹

*Theological inferences in Netflix's Luke Cage TV series
and its parallels with the black theology of James Cone*

Marcelo Ramos Saldanha²

Iuri Andréas Reblin³

Resumo: Este artigo apresenta a série Luke Cage (2016), oriunda dos quadrinhos *Luke Cage: Hero for Hire*, de 1972, fazendo a pergunta pelos elementos da teologia negra da libertação presentes nela, em especial a defendida pelo Rev. James Hal Cone. O argumento deste texto é o de que a série constrói sua identidade a partir da cultura das comunidades afrodiaspóricas nos Estados Unidos, e, dessa forma, a teologia negra e as narrativas da escravidão emergem dessa mesma cultura, aparecendo na obra da Marvel/Netflix como uma crítica autêntica à tentativa racista de definir o estatuto ontológico do corpo negro.

Palavras-chave: Luke Cage. Teologia negra da libertação. Cristologia. Racismo.

Abstract: This article presents the TV series Luke Cage (2016-2018), from the comic book *Luke Cage: Hero for Hire*, from 1972, asking the question about the elements of Black Liberation Theology present in it, especially the one advocated by Rev. James Hal Cone. The argument of this text is that the TV show builds its identity from the culture of Afro-diasporic communities in the United States, and, thus, black theology and the narratives of slavery emerge from that same culture, appearing in the work of Marvel / Netflix as an authentic criticism of the racist attempt to define the ontological status of the black body.

Keywords: Luke Cage. Black Liberation Theology. Christology. Racism.

¹ O artigo foi recebido em 12 de agosto de 2020 e aprovado em 05 de dezembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

² Doutor. Faculdades EST, PNPD/CAPES. E-mail: marcelo.saldanha@gmail.com

³ Doutor. Faculdades EST. E-mail: reblin@est.edu.br

Nas palavras de Rob Sheffield, em sua coluna sobre cultura Pop na revista Rolling Stone, Luke Cage é “o primeiro super-herói do *Black Lives Matter*”⁴. A referência não é gratuita, já que um negro que não pode ser morto a tiros faz um claro contraste com o escândalo dos denominados “homicídios justificáveis” durante abordagens policiais violentas nos Estados Unidos, nos quais a violência é justificada pela cor de pele da pessoa abordada. A série foi lançada dois anos após o assassinato do jovem negro Michael Brown na pequena cidade Ferguson, no Missouri.⁵ Esse assassinato absurdo, de um jovem desarmado e sem antecedentes criminais, demonstrou como as forças de segurança tratam a população negra e como o sistema judicial é conivente com esse racismo estrutural que nega ao povo negro a plena cidadania num país construído em cima do sangue desses. Essa realidade violenta permaneceu fazendo vítimas, tanto que, em 25 de maio de 2020, George Floyd morreu asfixiado pela violência policial enquanto repetia a frase: “Eu não consigo respirar”⁶.

Casos como esse dão sentido às palavras do escritor norte-americano Colson Whitehead, quando diz que “é possível fugir da escravidão, mas não do racismo”⁷. Essa frase, por sinal, foi dita numa entrevista concedida durante a sua estada no Brasil, no âmbito da Flip 2018, um evento no qual o tema do racismo e da violência contra a população negra esteve presente de forma significativa. Tal como na terra de Luke Cage, a realidade do Brasil é terrífica e grita. Basta lembrar que, só em 2018, foram 23 mil pessoas negras, grande maioria jovens, mortas pela violência, incluindo aquela promovida pela força policial, como confirmam os dados da ONU Mulheres Brasil, segundo a qual, a cada 23 minutos uma pessoa negra é assassinada no Brasil.⁸ Segundo o *Atlas da Violência 2019*, divulgado pelo IPEA em 2019, 75,5% das vítimas de homicídio no Brasil foram negras. Entre 2007 e 2017, a taxa de assassinatos de negros aumentou 33,1% ante o crescimento de 3,3% para não negros.⁹ No que tange, também, à vulnerabilidade à violência, “é como se negros e não negros vivessem em países completamente distintos”¹⁰. Nesse sentido, é emblemático o assassinato de João Alberto Silveira Freitas, um homem negro que foi espancado até a morte por

⁴ SHEFFIELD, Rob. ‘Luke Cage’: Meet the First Black Lives Matter Superhero. *Rolling Stone*, out. 2016. Disponível em: <<https://www.rollingstone.com/tv/tv-news/luke-cage-meet-the-first-black-lives-matter-superhero-112895/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

⁵ FAUS, Joan. Decisão sobre caso Michael Brown desencadeia graves distúrbios nos EUA. *El País*, 25 nov. 2014. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/11/25/internacional/1416878092_531438.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

⁶ AUTÓPSIA particular aponta que George Floyd morreu asfixiado por policial. *UOL*. 01 jun. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/06/01/autopsia-particular-aponta-que-george-floyd-morreu-asfixiado-por-policial.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

⁷ WHITEHEAD, Colson. Colson Whitehead, um dos maiores escritores da atualidade. Entrevista concedida a Jorge Pontual. *Milênio – Globo News*, 29 de maio de 2017.

⁸ ONU Mulheres, 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/23-mil-jovens-negros-assassinados-por-ano-e-um-escandalo-diz-nadine-gasman-representante-da-onu-mulheres/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

⁹ INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública (Org.). *Atlas da violência 2019*. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2019. p. 49.

¹⁰ INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019, p. 50.

seguranças do supermercado Carrefour em Porto Alegre/RS na véspera do Dia da Consciência Negra.¹¹

Nesse contexto, em que vidas negras são tratadas como se não importassem, um herói negro com força sobre-humana e pele indestrutível já não pode ser considerado um *homem invisível*¹², como na obra de Ralph Ellison, mas como uma estrondosa expressão do *poder negro*. Se na obra de Ralph Ellison a invisibilidade se dava pela cor da pele, em Luke Cage a pele negra é poder que desafia o sistema necrófilo que até hoje se alimenta dos corpos das pessoas postas à margem. A pele resistente de Cage é, em si, resistência. Desde sua aparição na revista *Luke Cage, Hero for Hire* nº 1¹³, em 1972, Luke Cage, o primeiro super-herói negro a ter uma revista solo¹⁴, tornou-se um símbolo não só do povo negro norte-americano, mas de ideias até então estranhas ao universo da HQ. Era o início da era de bronze das histórias em quadrinhos e já não bastava a representação caricata das pessoas negras, como era corriqueiro até então, o contexto exigia um olhar mais atento, principalmente às tensões raciais nos Estados Unidos.¹⁵

¹¹ VASCONCELLOS, Hygino. Homem negro morre após ser espancado em supermercado de Porto Alegre. *UOL*. 20 nov. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/11/20/video-mostra-homem-sendo-e-espancado-por-seguranças-do-carrefour-no-rs.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

¹² Escrito por Ralph Ellison, o romance *Invisible Man* foi publicado pela primeira vez em 1952. Esse livro é um clássico da literatura americana e apresenta um homem negro invisibilizado por sua cor. (ELLISON, Ralph. *O Homem Invisível*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013). Na série, ele aparece juntamente com outros clássicos da cultura negra aos 46 minutos do primeiro episódio, antes de uma das lembranças sobre o período de Carl Lucas em Seagate.

¹³ Edição de Stan Lee, roteiro de Archie Goodwin, desenho de George Tuska, arte final e Billy Graham e letras de Skip Kohloff. GOODWIN, Archie; TUSKA, George. *Luke Cage, Hero for Hire*. New York: Magazine Management Co., Inc. 1972. n. 1.

¹⁴ O primeiro personagem negro fixo nos quadrinhos surgiu em 1934, por autoria de Lee Falk. Era Lothar, o companheiro de *Mandrake* em suas aventuras, um personagem que seguia os estereótipos comuns acerca dos africanos nos *comics*. Muitos outros personagens negros foram criados, normalmente como auxiliares dos heróis. Somente no início da década de 1960, com a criação de Pantera Negra por Stan Lee e Jack Kirby, temos a criação de um herói negro. Contudo, o príncipe de Wakanda estava inserido na narrativa do Quarteto Fantástico e só ganhou um título próprio em 1973. Na DC Comics, embora a capa de 1971 (*Green Lantern* v. 2 #87) traga John Stewart, o lanterna verde negro, esse ainda era um personagem dentro do contexto da Tropa dos Lanternas Verdes. O primeiro herói negro da DC foi Raio Negro, que só teve um título próprio em abril de 1977 (*Black Lightning* #1).

¹⁵ A Era de Bronze dos Quadrinhos Estadunidenses compreende comumente o período de 1970 a 1985. A delimitação da Era de Bronze varia conforme a discussão teórica em torno dela. Peter Coogan, por exemplo, precisa esse período entre a publicação de Superman n. 233 (1971) até a publicação de Legion of Super-Heroes n. 259 (1980). Cf. REBLIN, Iuri Andréas. *O alienígena e o menino*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 149.



Figura 01: Capa do quadrinho de estreia de Luke Cage

Fonte: GOODWIN, Archie; TUSKA, George. *Luke Cage, Hero for Hire*. New York: Marvel Comics Group, 1972. n. 1.

© 1972 Magazine Management Co., Inc., Marvel Comics Group. Todos os direitos reservados.

Diferente da série de *streaming*, criada por Cheo Hodari Coker, os quadrinhos de Luke Cage não foram criados por uma pessoa negra, mas, seguindo o que já ocorria com outros personagens negros, Luke Cage foi idealizado por Stan Lee e criado por Archie Goodwin (roteiro) e George Tuska (arte), contando com a contribuição criativa de Roy Thomas. John Romita Jr. foi responsável pela capa da primeira edição.¹⁶ Roberto Guedes faz uma excelente apresentação desse personagem negro criado por pessoas brancas:

Cage era um marginal de rua preso por um crime que não cometera. Na prisão, foi voluntário em um experimento científico que lhe conferiu uma força prodigiosa e pele quase invulnerável. Ao escapar da prisão, tornou-se um mercenário [...] um verdadeiro

¹⁶ Em novembro de 1973, a edição 15 de *Luke Cage, Hero for Hire*, traz desenhos do artista negro Billy Graham Jr. A partir desse período a caracterização ganha uma identidade mais autêntica. Antes disso, Graham atuava como arte finalista da revista. GUEDES, Roberto. *A Era de Bronze dos Super-heróis*. São Paulo: HQ Maniacs, 2008. p. 140.

herói de aluguel, que cobrava pelos serviços prestados. Uma crítica social aberta, pois mostrava que mesmo no reino “encantado” dos quadrinhos, o caminho do bem para os negros era sempre mais difícil. Cage sempre acabava levando calote ou então, arriscando a vida pelos outros por puro altruísmo¹⁷.

Embora seguisse a onda do movimento *Blaxploitation* e tivesse como alvo o público negro estadunidense, a HQ de Luke Cage foi uma das primeiras histórias em quadrinhos que apontava para uma temática negra, visando à ampliação do mercado editorial de quadrinhos. Inspirado em *Shaft*, o quadrinho trazia uma linguagem repleta de “gírias da malandragem do Harlem”¹⁸, bairro conhecido como centro cultural e comercial de afrodescendentes. Nos anos seguintes, sua participação se ampliou a outros quadrinhos da editora, como o Homem-Aranha, nessas circunstâncias, entretanto, sem as “gírias malandras”¹⁹. Esse movimento fazia parte da política editorial da Marvel de corresponder às demandas contextuais da época, que exigia uma atenção à “diversidade racial”²⁰.

Já a série de TV, lançada 44 anos depois do lançamento da primeira história em quadrinhos de Luke Cage, em outro contexto social e político, emerge de um contexto cultural negro e está mais repleta de referências à cultura afro-americana, quase como numa homenagem à diversidade e à qualidade da produção artística e cultural das comunidades afrodiáspóricas. Nomes como o da pianista Duke Ellington, da folclorista Zora Neale Hurston e dos escritores Donald Goines, Walter Ellis Mosley, Julius Lester, Chester Himes e Langston Hughes, aparecem na boca das personagens da série ou fazem parte direta da narrativa.²¹

¹⁷ GUEDES, 2008, p. 140.

¹⁸ HOWE, Sean. *Marvel Comics: a história secreta*. São Paulo: LeYa, 2013. p. 134.

¹⁹ HOWE, 2013, p. 142-143.

²⁰ HOWE, 2013, p. 143. Em um vídeo de explicação sobre o “Método Marvel” de criação de histórias, o Prof. Dr. Amaro Xavier Braga Júnior descreve essa constante em buscar as pautas cotidianas para a composição das narrativas. Cf. PLOT Twist # 27 – O método Marvel e as dinâmicas editoriais: dimensões conceituais. [Faculdades EST: s. n.], 2020. 1 vídeo (15 min). Publicado pelo canal CultdeCultura. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k5iUAN6HAmI>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

²¹ Um excelente estudo sobre a presença da literatura negra em Luke Cage pode ser encontrado no artigo TOLIVER, Stephanie. Unlockin the Cage: Empowering Literacy Representations in Netflix’s Luke Cage Series. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, v 61, n. 6, p. 621-630, maio/jun. 2018.



Figura 02: Cartaz promocional da série Luke Cage, da Netflix

Fonte: Divulgação | Reprodução

© 2016 Marvel Television and ABC Studios. Todos os direitos reservados.

Numa das conversas entre Pop e Cage²², o personagem de Donald Goines, Kenyatta, é usado como exemplo de como o Luke Cage deveria agir. Nessa mesma cena, Cage aparece lendo “Between the World and Me”, do jornalista Ta-Nehisi Coates, autor de diversas edições do Pantera Negra.²³ Nesse livro, Coates apresenta uma história da segregação racial nos Estados Unidos para falar sobre o lugar relegado às pessoas negras na sociedade estadunidense. Na trilha sonora, encontramos desde Nina Simone, cujas músicas aparecem em episódios como *Manifest* e *Soul Brother #1*, até nomes da nova música negra norte-americana. O icônico retrato Biggie na sala de

²² MARVEL – Luke Cage. Direção: Cheo Hodari Coker. Los Gatos: Netflix, 2016. Disponível em: <<https://www.netflix.com/title/80002537?so=su>>. Acesso em: 03 fev. 2020. T1, E2, “Code of the Streets”.

²³ Algumas das edições escritas por Ta-Nehisi Coates são: *Black Panther*, #1-18, #166, #167; *World of Wakanda* #1-6; *Black Panther and the crew* #1-6 (Softcover Preorder). Mais informações sobre o autor podem ser acessadas em: <www.ta-nehiscoates.com>.

Cottonmouth compõe a homenagem ao hip-hop presente nos títulos dos episódios da série, que são também títulos de músicas da dupla Gang Starr (DJ Premier e Guru).²⁴

Num contexto em que a cultura negra dá identidade à série, há que se perguntar como a teologia negra da libertação (TNdL) está inserida na obra e, mais especificamente, como as narrativas textuais e visuais relacionadas à Bíblia e expostas na série apresentam uma hermenêutica comprometida com as *slave narratives*, tal como lemos nos textos clássicos da teologia negra da libertação (TNdL).

Este estudo parte, metodologicamente, do *esboço metodológico para o estudo da teologia do cotidiano*, desenvolvido por Iuri Andréas Reblin e utilizado para análise de produções culturais. A escolha pelo método se deu por conta dos limites espaciais do texto e do estudo e por buscar o diálogo direto com a teologia do cotidiano. Por conta da delimitação do texto, não nos ateremos aqui a uma explicação do método, que pode ser antes conferida em publicação à parte.²⁵ De todo o modo, sinteticamente, o método consiste em três movimentos:

- 1) identificar um símbolo, ou um conjunto de símbolos, em uma narrativa (lembre-se de que a religião é, de forma resumida, constituída de um “sistema de símbolos” ou uma “teia de símbolos”). Essa etapa se referia também a olhar o contexto no qual esses símbolos são gestados;
- 2) compreender como esse símbolo, ou esse conjunto de símbolos, se relaciona com o contexto no qual está inserido, que envolve o contexto narrativo, mas também o contexto de produção e o contexto social. Tratava-se de estabelecer um diálogo entre aquilo que chamei de “a história de um grupo” e o “contexto maior no qual este grupo está inserido” e, por fim,
- 3) verificar em que medida ou de que forma esse símbolo, ou esse conjunto de símbolos, atua como recusa ou manutenção da realidade, a fim de buscar identificar o coeficiente religioso desse símbolo, digamos assim. Tratava-se de identificar a eventual (ou não) “inflexão de sentido” que o símbolo sofria na narrativa²⁶.

²⁴ Na primeira temporada: 1. “Moment of Truth”, 2. “Code of the Streets”, 3. “Who’s Gonna Take the Weight?”, 4. “Step in the Arena”, 5. “Just to Get a Rep”, 6. “Suckas Need Bodyguards”, 7. “Manifest”, 8. “Blowin’ Up the Spot”, 9. “DWYCK”, 10. “Take it Personal”, 11. “Now You’re Mine”, 12. “Soliloquy of Chaos” e 13. “You Know My Steez”. Na segunda temporada: 1. “Soul Brother #1”, 2. “Straighten It Out”, 3. “Wig Out”, 4. “I Get Physical”, 5. “All Souled Out”, 6. “The Basement”, 7. “On and On”, 8. “If It Ain’t Rough, It Ain’t Right”, 9. “For Pete’s Sake”, 10. “The Main Ingredient”, 11. “The Creator”, 12. “Can’t Front On Me” e 13. “They Reminisce Over You”.

²⁵ O *esboço metodológico para o estudo da teologia do cotidiano* foi apresentado originalmente na obra REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009 e aplicado posteriormente na obra *O alienígena e o menino*. (REBLIN, 2015). Para um estudo mais aprofundado de um determinado artefato cultural, recomenda-se o uso do *método cartográfico-crítico*, também desenvolvido pelo autor, que se concentra numa análise pormenorizada de todas as dinâmicas envolvidas no processo de criação artístico-cultural de artefatos culturais, tratando-se, portanto, de um método muito mais completo em termos de análise artístico-cultural. (REBLIN, Iuri Andréas. *Histórias em Quadrinhos: perspectivas religiosas e possibilidades hermenêuticas*. São Leopoldo: EST, 2019. p. 101ss e REBLIN, Iuri Andréas. *Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3, p. 11-26, set./dez. 2020).

²⁶ REBLIN, 2019, p. 101-102.

Assim, aplicando o método, iniciaremos com uma apresentação do universo narrativo da série, destacando as diferenças entre a versão da HQ e a produção da Netflix, atendo-nos àquelas que afastam o seriado das representações exógenas ao contexto negro. A partir desse universo, selecionaremos os textos bíblicos, as imagens e as narrativas religiosas presentes na obra a fim de compreender como elas se relacionam com a TNdL e como traduzem hoje uma crítica pertinente à questão da violência racial sistematicamente praticada em países como Estados Unidos e Brasil.

Luke Cage: um novo e velho nome

O nascimento do personagem Luke Cage se deu num período particular da história estadunidense, quando nas décadas de 1960 e 1970 a luta por direitos civis, principalmente com o surgimento dos *Black Power*, demonstrou a impossibilidade da invisibilização da população negra. Nesse período, um movimento cinematográfico chamado *Blaxploitation* forçou Hollywood a abrir-se às transformações políticas que ocorriam no país. Esse movimento cinematográfico de ação afirmativa tirou as pessoas negras da situação de coadjuvantes para visibilizá-las como protagonistas. Eram obras dirigidas e interpretadas por pessoas negras que traziam muito humor, gírias e o uso de clichês para explicitar cinematograficamente a exclusão a que o povo negro estava submetido também nas representações visuais. A Marvel aplicou parte desse princípio à revista *Hero for Hire*, pois nela havia um personagem negro num universo negro.

Como Luke Cage estourou no cenário dos quadrinhos em 1972, durante a crescente popularidade da mania do fim do *blaxploitation* no início dos anos 1970, a convenção dita que Cage seja principalmente entendido como o análogo dos quadrinhos à masculinidade negra exagerada exibida no grande tela em quase qualquer variedade de filmes negros que saíram de 1971-1976. Como resultado, Power Man é um dos super-heróis negros mais difamados, porque é visto como um estereótipo *blaxploitation*. Esse ponto foi impiedosamente exposto pelos criadores de Milestone Comics com os personagens Buck Wild, Mercenary Man, uma sátira velada de Luke Cage da Marvel, Herói de Aluguel.²⁷

De todo o modo, apesar de reforçar certos estereótipos, Luke Cage retrata indiscutivelmente a luta de afrodescendentes por igualdade num contexto marcado por preconceito e discriminação.

²⁷ “Because Luke Cage burst onto the comic book scene in 1972, during the increasing popularity of the blaxploitation fim craze of the early 1970s, convention dictates that Cage is primarily understood as the comic book analogue to the over-the-top black masculinity paraded across the big screen in nearly any assortment of black films that came out from 1971-1976. As a result, Power Man is one of the most maligned black superheroes because he is viewed as a blaxploitation stereotype. This point was mercilessly driven home by the creators of Milestone Comics with the characters Buck Wild, Mercenary Man, a thinly veiled lampooning of Marvel’s Luke Cage, Hero for Hire.” (Cf. NAMA, Adilifu. *Super black: American pop culture and black superheroes*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 53.)

Mas, olhando mais de perto, Power Man é, em muitos aspectos, o super-herói negro mais inerentemente político e socialmente profundo a surgir, independentemente de sua conexão com a moda do filme *blaxploitation*. Dada a narrativa de origem de Cage como um homem negro injustamente condenado por um crime que não cometeu, ele claramente simboliza a transformação triunfante de um condenado da classe baixa negra em um anti-herói negro politizado em uma escala épica. Mais importante ainda, a mutação literal do personagem de Lucas para Luke Cage está ligada a questões de encarceramento injusto de negros, privação de direitos políticos negros e racismo institucional na América.²⁸

Quarenta e quatro anos depois do surgimento nos quadrinhos, o alter ego de Carl Lucas não é mais um herói de aluguel. Se na HQ ele trabalhava para quem lhe pudesse pagar, na série ele se recusa a alugar seus serviços e, usando referência direta ao título dos quadrinhos, no final do primeiro episódio o herói sentencia: “I’m not for hire”. Essa, por sinal, é uma diferença curiosa, porque o enfoque nos quadrinhos residia justamente nas dificuldades sociais impostas a afrodescendentes, o que não significa ausência de altruísmo ou ética, mas uma oportunidade de subsistência. De todo o modo, como é comum em todas as narrativas da Marvel ao tematizar a natureza humana, as histórias de Luke Cage brincam com uma ambiguidade moral atribuída ao personagem nos quadrinhos.²⁹ Nesse sentido, é emblemática a participação de Luke Cage na “superequipe” dos *Defensores* (*The Defenders*), quando o herói negro reclama que suas atividades junto à equipe estavam atrapalhando o seu trabalho de “herói de aluguel”. Em resposta, o personagem Falcão Noturno resolveu o dilema dando a Cage um salário fixo por seu trabalho como defensor.

Tal como na HQ, a violência armada e o tráfico de drogas estão presentes na série da Netflix. Contudo, na revista, Cage era filho de um detetive³⁰ e, ainda jovem, tornou-se membro de uma gangue do Harlem, bairro em que foi criado. Na série, ele é um ex-policial nascido na Geórgia, filho do pastor batista James Lucas, que tem um filho fora do casamento, o meio-irmão de Cage, chamado Willis Stryker. Na HQ Stryker era amigo e companheiro de crimes de Carl Lucas, que o incrimina, manda-o para cadeia. A traição e a prisão na penitenciária da Ilha Seagate são elementos co-

²⁸ “But upon closer inspection, Power Man is in many ways the most inherently political and socially profound black superhero to ever emerge, regardless of his connection to the blaxploitation film fad. Given Cage’s origin narrative as a black man wrongly convicted of a crime he did not commit he clearly symbolizes the triumphant transformation of a black underclass convict to a politicized black antihero on an epic scale. Most importantly, the character’s literal mutation from Lucas to Luke Cage is bound to issues of unjust black incarceration, black political disenfranchisement, and institutional racism in America.” (Cf. NAMA, 2011, p. 55.)

²⁹ De todos os quadrinhos protagonizados por Cage, o que mais explorou essa ambiguidade foi a minissérie em cinco edições do selo Marvel MAX, destinada ao público adulto. Nessa minissérie, escrita por Brian Azzarello e desenhada por Richard Corben, já encontramos o Luke Cage careca e sem uniforme, tal como na série da Netflix e nas versões atuais na HQ, movendo-se com uma liberdade adulta, explorando ao máximo o humor sarcástico do personagem em seu trânsito pelo submundo do Harlem. Esse último elemento apenas foi apontado na segunda temporada da série Marvel/Netflix.

³⁰ *Mighty Avengers*, v. 2 #11, agosto 2014.

muns nas duas versões. Lá, Carl fica remoendo a raiva de ter sido incriminado e, em ambas, é atormentado por Albert “Billy Bob” Rackham, um guarda branco e sádico. Na série, contudo, há uma construção narrativa mais ampla, em que o protagonista vira um lutador explorado por Rackham. Na HQ, a perseguição do guarda e a promessa de libertação o conduzem a voluntariar-se no experimento do médico Noah Burstein, que buscava cobaias para experimentos baseados numa variação do soro do “supersoldado”. Na série, é Reva Connors quem convence Burstein a tratar Luke com o experimento, após ele ter sido espancado quase até a morte por Shades e outro detento. Tal como na revista em quadrinho, Rackham sabota o experimento no esforço para matar Carl Lucas e, após uma explosão, Carl surge cheio de força e ódio avançando contra Rackham. Sua raiva o fez repetir o gesto do primeiro episódio, no qual dá um soco na parede. Nesse momento, descobre a força sobre-humana recém-ganha, usando-a para abrir um buraco e fugir da prisão.

Essas pequenas diferenças narrativas não afetam o tropo narrativo da origem do personagem e se referem antes à adaptação de linguagem (dos quadrinhos para o audiovisual) de contexto (de 1970 para 2016), de intencionalidade narrativa, considerando que uma série de TV, embora possa explorar outros subtemas ou dar outra dimensão contextual, tende a deixar o universo ficcional mais centrado e coeso. De todo o modo, a referência à prisão, constante em ambas as versões (quadrinhos e série de TV), remete diretamente à uma crítica ao sistema penitenciário estadunidense. Nas palavras de Nama:

Essa configuração narrativa é politicamente comovente e bastante atual para a época. Durante o início dos anos 1970, o complexo industrial carcerário dos Estados Unidos estava cada vez mais sendo criticado por discriminação racial e precisava de uma reforma significativa. *Soul on Ice* de Eldrige Cleaver, junto com *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson* e *Blood in My Eye* de George L. Jackson, trouxeram um holofote nacional para o quebrado e injusto sistema carcerário de América. Além disso, protestos políticos de alto nível em torno dos encarceramentos de Angela Davis, Huey P. Newton, Rubin “Hurricane” Carter e Elmer “Geronimo” Prat empurraram os prisioneiros negros para a consciência americana como figuras políticas e ativistas da prisão. Da mesma forma, não apenas uma variedade heterogênea de presidiários negros se tornou causa célebre para radicais de esquerda brancos e nacionalistas negros, mas suas narrativas de prisão incendiaram a consciência dos prisioneiros para defender condições mais humanas³¹.

³¹ “This narrative setup is politically poignant and quite topical for the time period. During the early 1970s America’s prison-industrial complex was increasingly coming under criticism for racial discrimination and was in need of significant reform. Eldrige Cleaver’s *Soul on Ice*, along with George L. Jackson’s *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson* and *Blood in My Eye*, brought a national spotlight to America’s broken and unjust prison system. Moreover, high-profile political protests around the incarcerations of Angela Davids, Huey P. Newton, Rubin ‘Hurricane’ Carter, and Elmer ‘Geronimo’ Prat thrust black prisoners into the American consciousness as political figures and prison activists. Accordingly, not only did a motley assortment of black inmates become cause célèbre for white leftist radicals and black nationalists, their prison narratives ignited the consciousness of prisoners to advocate for more humane conditions.” NAMA, 2011, p. 55.

Uma vez liberto da prisão na Geórgia, no *Deep South*, Carl Lucas começa os “longos meses de trabalho rumo ao norte”³², como quem repete a rota histórica das pessoas escravizadas que seguiam para o norte rumo à liberdade. Sem desfrutar da ferrovia subterrânea³³, que ajudou muitas pessoas escravizadas nesse processo, Carl Lucas vive à margem, como alguém oficialmente morto, para quem nenhum trabalho era pequeno.³⁴ Ao chegar ao Harlem, o ex-detento de Seagate não usa o poder recém-descoberto para vingar-se, mas escolhe trabalhar como zelador na Pop’s Barbershop, um refúgio para a violência do Harlem³⁵, submetendo-se sem problemas à regra de não falar palavrões no local de trabalho. Ali ele aprende a superar o desejo de “dar o troco”, uma referência direta a Malcon X, o militante negro pelos direitos dos afro-americanos que pregava a necessidade de reagir dando o troco às violências racistas.³⁶ Nessa direção, busca antes uma aproximação a Martin Luther King Jr. Assim, a ação do Luke Cage da Netflix não está fundada no desejo de vingança, como na HQ, mas como num processo de tomada de consciência nascido do contato com o absurdo da violência no famoso bairro negro, sendo a partir dele que o herói vai encontrando o sentido da sua missão. Henry Hunter, o “Pop”³⁷, é um renascido, alguém que abandonou a violência e que agora aconselha Cage a também abdicar do desejo de vingança.

Na série, Pop assume características análogas a de João Batista. Ele identifica o caminho e aponta-o para Cristo, mas depois desvanece.³⁸ É da boca de Pop que Cage recebe o chamado de servir às pessoas do Harlem. Contudo, o futuro herói ainda é um estranho à realidade do Harlem, por isso é cauteloso e faz poucos amigos íntimos. Na série ele é reservado, atencioso e leitor de livros clássicos da cultura norte-americana, já nos quadrinhos ele era violento, gritão e boca suja.³⁹ Enquanto o Cage dos quadri-

³² *Luke Cage, herói de aluguel*, #1, p. 20.

³³ Do final do século XVIII até a Guerra da Secessão existiu uma rede de rotas clandestinas operadas por pessoas negras e brancas que apoiavam as pessoas escravizadas fúgtivas do sistema escravocrata vigente nos estados do sul rumo aos estados do norte, ao Canadá e, em menor número, ao México. Essa rede de pessoas foi apelidada de “Underground Railroad” e esse foi o tema do romance de Colson Whitehead, que o trouxe ao Brasil em 2018.

³⁴ *Luke Cage, herói de aluguel*, #1, p. 20.

³⁵ As barbearias são um clássico dos filmes *Blaxploitation*. Na minissérie em quatro volumes da linha Noir, ambientada no começo do século XX, a Barbershop está presente no primeiro (p. 8-9) e no quarto volume (p. 14-19), numa imagem muito semelhante ao da Pop’s Barbershop da série. Neste artigo, usamos a versão publicada no Brasil pela Panini num volume único (GLASS, Adam. *Luke Cage Noir*. São Paulo: Panini, out. 2013).

³⁶ Cf. TAYLOR, Clarence. *Fight the Power: African Americans and the Long History of Police Brutality in New York City*. New York: NYU Press, 2019. p. 68.

³⁷ Pop ganhou esse apelido na juventude, quando era membro de uma gangue juntamente com Cornell Stokes, numa referência ao som que seus punhos faziam enquanto batia em alguém.

³⁸ DERRY, Ken et al. Bulletproof Love: Luke Cage (2016) and Religion. *Journal for Religion, Film and Media (JRFM)*, v. 3, n. 1, p. 123-155, 2017. p. 133.

³⁹ Noutros momentos da vida do personagem Cage foi “suavizado”, como quando nasceu a sua filha com Jessica Jones e o herói passou a dissimular os palavrões. Há que se perguntar se a suavização de Cage nessa série, que excluiu não apenas os palavrões, mas, também, muitos dos maneirismos e a violência típica do personagem, foi uma forma da produção evitar segmentar excessivamente o público da série. De igual modo, há de se perguntar em que medida essa suavização não poderia ser eventualmente também um modo de homogeneizar o personagem e de aproximá-lo de um ideal heroico hegemônico anglo-saxão

nhos buscou seu uniforme numa loja de fantasia (um blusão amarelo com uma tiara prateada, cuja referência era explícita a Jim Brown, ícone *blaxploitation* do futebol americano)⁴⁰ e praticava a violência sem qualquer restrição, motivado pelo desejo de retaliação brutalmente alimentado na prisão, na obra da Netflix ele é um pacifista discreto que luta contra o sentimento de vingança e demora em decidir usar seus superpoderes em favor da comunidade, o que só ocorre quando amplia suas amizades e a realidade das pessoas do Harlem e, principalmente, o trágico assassinato de Pop, que o chama à ação.

I was born by the river

Enquanto em algumas séries é necessário algum esforço para reconhecer o elemento religioso presente nas narrativas, nessa obra da Marvel/Netflix encontramos numerosas referências bíblicas, muitas delas fundamentais para a teologia negra. Quando o recém-liberto Carl Lucas escolhe seu novo nome, relembra o texto preferido de seu pai, um pastor batista. É o verso de Lucas 4.18, no qual Jesus cita Isaías 61 dizendo: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas novas aos pobres. Ele me enviou para proclamar liberdade aos presos e recuperação da vista aos cegos, para libertar os oprimidos”. Esse também era o verso preferido do Rev. James Hal Cone, escritor do clássico *Black Theology and Black Power*, de 1969⁴¹, tanto que o entendia como a chave de interpretação do Evangelho de Lucas, já que nele encontramos o próprio Jesus definindo a natureza do seu ministério, como ação do próprio Deus indo às “profundezas da existência humana com o único propósito de destruir todos os tentáculos humanos da escravidão, libertando assim o ser humano dos principados e poderes ímpios que impedem seu relacionamento com Deus”⁴². A obra de Cristo é essencialmente de libertação, por isso ele se fez escravo para abrir “realidades da existência humana anteriormente fechadas ao ser humano”⁴³. Cage, após a citação, relembra uma frase de seu pai que dizia: “Ninguém prende um

branco e protestante, isto é, em que medida retirar determinadas características do personagem ao longo de sua história nos quadrinhos não seria também um modo de abstrair sua identidade ou, antes, de tornar o personagem mais aceito.

⁴⁰ NAMA, 2011, p. 62. Aos 45 minutos do episódio “Step in the arena” há uma referência explícita à diferença entre o novo e o velho Luke Cage. Nele, Carl Lucas veste uma roupa semelhante ao uniforme dos anos de 1970 e, ao olhar-se no vidro de um carro, diz: “You look like a damn fool”.

⁴¹ James Cone publicou sua obra *A Black Theology of Liberation* em 1970, um ano depois de Rubem Alves ter publicado sua tese de doutorado *Towards a Theology of Liberation*. Apesar da precedência de Alves, há quem veja no livro de Cone a primeira sistematização da teologia da libertação, precedendo em pelo menos um ano a obra de Gustavo Gutiérrez.

⁴² “He is God Himself into the very depths of human existence for the sole purpose of destroying all human tentacles of slavery, thereby freeing man from ungodly principalities and powers that hinder his relationship with God.” CONE, James H. *Risks of faith: the emergence of a Black theology of liberation*. Boston: Beacon, 1999. p. 7-8.

⁴³ “His work is essentially one of liberation. Becoming a slave himself, he opens realities of human existence formerly closed to man.” CONE, 1999, p. 8.

homem que deseja ser livre⁴⁴, uma frase que dá o tom hermenêutico para a interpretação dessa citação bíblica no contexto da cena, unindo a lembrança de Carl Lucas à tradição da TNdL, num rompimento das amarras que o impedem de ser livre.

Cage é como um Lázaro, ou melhor, como um Lázaro lavador de pratos como o apelidou Cottonmouth⁴⁵, alguém que ressurgiu da morte, mas, ao mesmo tempo, tal como na letra da música *A change is gonna come*, de Sam Cooke, é um homem “nascido do rio”, uma referência que qualquer credo-batista compreende, já que diz respeito ao segundo nascimento nas águas do batismo, um renascimento que afirma a autonomia da pessoa em sua luta por libertação. Na fuga de Seagate, ele renasceu nas águas, por isso o seu novo nome, mesmo que guarde “um pouco do antigo”⁴⁶ (Luke, Lucas) e um pouco do que viveu na prisão, sendo aprisionado numa cela (Cage), aponta para uma mistura de renascimento pelo batismo e ressurreição. A nova identidade não apaga a anterior, mas a supera, fazendo com que a situação-limite da prisão injusta se torne um lugar concreto onde emergem novas possibilidades.

O tema da ressurreição é muito caro à teologia da libertação de Cone, sendo o paradigma de um modo de viver e de encarar a opressão. A ressurreição de Cristo “é a revelação de que Deus não é derrotado pela opressão, mas a transforma em possibilidade de liberdade”⁴⁷. A vitória de Cristo sobre a morte apresenta um novo comportamento às pessoas que vivem numa sociedade opressiva. Dessa forma, se a morte já não tem a última palavra, o ostracismo social, a insegurança econômica e a tirania política também não têm mais poder de produzir medo e mudez. Nesse contexto, Cage é, como um novo Adão, aquele que, liberto da dor e da morte, agora combate a opressão, luta pela libertação de seu povo e serve como paradigma de uma nova vida sem medo. O seguimento como um reconhecimento na ressurreição de Cristo é exposto na série quando as pessoas vestem moletons com capuz furados de balas. O moletom, o uniforme de Cage na série, faz uma referência explícita ao jovem negro Trayvon Martin, de 17 anos, morto em fevereiro de 2012 com um tiro no peito pelo ex-segurança George Zimmerman. Dessa forma, a identificação com Cage é uma identificação com as vítimas da violência racial que mata jovens desarmados simplesmente por serem negros.

Voltemos aos experimentos de aprimoramento genético aplicados em Cage na Prisão da Seagate. O trabalho do cientista Noah Burstein nos faz lembrar o livro *Acreas of Skin: Human Experiments na Holmesburg Prison*⁴⁸, de 1998, escrito pelo jornalista Allen Hornblum. Nele, encontramos a denúncia acerca dos experimentos científicos feitos com cobaias humanas negras na Prisão Holmesburg, na Filadélfia, entre os anos de 1951 a 1974. Assim como os experimentos do dermatologista Albert Kligman na

⁴⁴ T1, E4. A partir do minuto 42.

⁴⁵ No episódio 5, Cottonmouth tenta insultar Cage chamando-o de “dishwasher Lazarus”.

⁴⁶ *Luke Cage, herói de aluguel*, #1, p. 22.

⁴⁷ “His resurrection is the disclosure that God is not defeated by oppression but transforms it into the possibility of freedom”. CONE, James H. *A Black Theology of Liberation*. 40th Anniversary edition. New York: Orbis, 2010. p. 125.

⁴⁸ HORNBLUM, Allen M. *Acreas of Skin: Human Experiments at Holmesburg Prison*. New York: Routledge, 2013. [versão digital].

Prisão Holmesburg contribuíram para tornar a enxertia de pele possível, o experimento de Burstein previa benefícios para a humanidade como um todo, sem, contudo, importar-se com o preço negro a ser pago. Na HQ de 1972, o médico de Seagate argumentou com Cage dizendo: “É arriscado, esforços parecidos já custaram vidas, mas, se tivermos sucesso, toda a humanidade se beneficiará”⁴⁹.

O corpo negro objetivado, que pode pagar o preço pelo progresso científico, ainda que não se beneficie dele, é o mesmo corpo segregado e subjugado por interesses econômicos brancos até hoje. É a partir desse corpo caluniado pelo racismo que a TNdL construirá sua base epistemológica, desconsiderando o universalismo desencarnado de René Descartes e afirmando, como nas palavras de James H. Cone, que “quer os teólogos reconheçam isso ou não, todas as teologias começam com a experiência”⁵⁰, nesse caso, a experiência da negritude num país racista.

Para a teologia negra, há um vínculo existencial entre a pessoa teóloga e o contexto sociopolítico em que ela está inserida, de forma que não há como fazer teologia sem fundamentá-la na subjetividade da nossa biografia e na nossa experiência atual. Daí que Cone use da sua própria história para questionar o estatuto ontológico dado ao corpo negro pelo discurso branco. Ao relembrar sua experiência na Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, no Arkansas, Cone narrou que “decorridos os seis dias da semana nos quais eles eram considerados como nada pelos dirigentes da sociedade branca, no sábado, o sétimo dia da semana, o povo negro ia à igreja a fim de experimentar uma outra definição de sua humanidade”⁵¹. Essa era uma reação à tentativa branca de definir a realidade negra, afirmando uma teologia segregacionista capaz de proclamar a escravidão como vontade de Deus. A partir dessa teologia opressora, esse cristianismo branco esperava que o povo negro tivesse “prazer em arar os seus campos, limpar as suas casas, aparar a sua grama e trabalhar em suas serrarias”⁵². Seguindo essa lógica terrível, qualquer sinal de desprazer com o estado predestinado de ser inferior era entendido como arrogância diante de Deus e rapidamente exigia uma punição que os colocasse no “lugar”. As reflexões teológicas de Cone são inseparáveis da experiência na cidade segregada de Bearden, por isso ele dizia:

“Aquilo que escrevo é expelido de meu sangue” e do sangue dos negros de Bearden e de qualquer outro lugar que vê o que eu vejo, sente o que eu sinto e ama o que eu amo. Essa é a razão pela qual a teologia negra difere em perspectiva, conteúdo e estilo da tradição teológica ocidental transmitida desde Agostinho até Barth. Minha teologia não será a mesma que as de meus colegas brancos do Union Theological Seminary, porque nossa experiência é diferente⁵³.

⁴⁹ *Luke Cage, herói de aluguel*, #1, 1972, p. 14.

⁵⁰ “Theologians acknowledge it or not, all theologies begin with experience.” CONE, James H. *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*. New York: Orbis, 2018. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=365wDwAAQBAJ&dq>>.

⁵¹ CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 21.

⁵² CONE, 1985, p. 10.

⁵³ CONE, 1985, p. 11.

Os cristãos e as cristãs das igrejas negras buscavam por meio da fé “passar à outra margem do rio”, aquela “realidade ‘sobrenatural’ que está fora do alcance das limitações apavorantes deste mundo”⁵⁴. Cage é, nesse sentido, aquele que chegou à outra margem, mas lá não encontrou a terra prometida, não havia as ruas de ouro dos antigos cânticos, e sim o mesmo impulso subjulgador que ainda “lincha” os corpos negros⁵⁵, ainda que com outros métodos.

Se a era do linchamento chegou ao fim, não chegou a da constante ameaça existencial imposta ao povo negro. Tanto que James Cone, no livro *The Cross and the Lynching Tree*, descortina algumas imagens negras sobre Cristo, relembando a obra de William Edward Burghardt “W. E. B.” Du Bois, que num conto faz a crucial pergunta: como um Cristo negro seria recebido nos Estados segregados do sul no início do século XX? Por meio de uma parábola chamada “The Gospel of Mary Brown”, Du Bois apresenta um Cristo chamado Joshua, um homem negro que, mesmo pregando o amor, acaba sendo linchado por uma multidão enfurecida numa pequena cidade do Texas. Essa narrativa apresenta um elemento cristológico importante: a relação análoga entre o madeiro da cruz e o da árvore de linchamento. Cone, ao interpretar a parábola de Du Bois, afirma que “a cruz e o linchamento são separados por quase dois mil anos. Um é o símbolo universal da fé cristã; o outro é o símbolo por excelência da opressão negra na América”⁵⁶. Se o linchamento, enquanto estratégia de opressão, foi superado⁵⁷, o mesmo não se pode dizer da violência racial, que se mantém como estratégia de terror para o povo negro. É exatamente na opressão e no terror que a cruz, a árvore de linchamento ou o joelho sufocante sobre o pescoço são imagens que remetem à mesma realidade terrífica, de uma violência que se impõe sem deixar lugar para fuga. A supremacia branca atualiza o autoritarismo do poder do Estado Romano, lembrando-nos que não se pode esvaziar a cruz, desligando-a da brutalidade concreta promovida contra as pessoas oprimidas, sob pena de fazer com que o triunfalismo de uma cruz sem sofrimento permita o convívio pacífico entre o cristianismo e a opressão sistêmica.

⁵⁴ CONE, 1985, p. 9.

⁵⁵ Colson Whitehead, com sua imensa capacidade narrativa, nos traz à memória cenas dessa barbárie ao narrar o momento em que a protagonista Cora, uma jovem órfã que foge de uma plantação de algodão na Geórgia, vê “homens pendurados em árvores, deixados ao relento para urubus e corvos. Mulheres escarnadas até os ossos pela chibata. Corpos vivos e mortos sendo queimados em piras. Pés cortados para evitar fuga e mãos decepadas para cessar o roubo” (WHITEHEAD, Colson. *The Underground Railroad: Os caminhos para a liberdade*. Trad. Caroline Chang. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2017. [versão digital]).

⁵⁶ “The cross and the lynching tree are separated by nearly two thousand years. One is the universal symbol of the Christian faith; the other is the quintessential symbol of black oppression in America.” CONE, James H. *The Cross and the Lynching Tree*. New York: Orbis, 2013. p. 8.

⁵⁷ Cabe destacar que somente em fevereiro de 2020 o linchamento foi tornado crime federal, por meio da Lei Emmett Till. Isso ocorreu 120 anos depois do projeto de lei do deputado federal George Henry White, o único negro no Congresso americano no início do século XX, propor a criminalização dessa barbárie.

O anticristo e a questão da justiça

A primeira temporada da série pode ser dividida em duas partes. Na primeira, que vai até o episódio sete, a trama está centrada no conflito entre Cage e Cornell Stokes, um mafioso local apelidado de Cottonmouth, dono da casa de jazz Harlem's Paradise, e sua prima Mariah Dillard, uma vereadora corrupta que hipocritamente fala de um renascimento do Harlem, usando a retórica de “manter o Harlem negro” para controlar o bairro e seus moradores. No segundo episódio da série, ambos conversam no Harlem's Paradise sobre a essência do poder. Para Dillard, o poder está no respeito oriundo da influência política e da capacidade de estabelecer um legado, mas Cottonmouth a lembra da dependência entre o poder político da vereadora e o dinheiro oriundo do crime organizado. A figura de Cage contrasta com essas relações de poder, pois, tal como o Cristo do lava-pés, Cage é aquele cujo poder está em servir, ou melhor, está em um poder a serviço da justiça. Sua ação aponta para a mensagem do Reino que “ataca o próprio centro do desejo humano de definir sua própria existência à luz de seu interesse próprio, ao preço da escravidão de seu irmão”⁵⁸.

A segunda parte começa com a morte de Cornell, assassinado por sua prima quando ele a acusa de desejar o abuso sexual de que foi vítima na adolescência. É nesse momento que Diamondback, o segundo antagonista de *Luke Cage*, surge. Diamondback é o meio-irmão de Cage, Willis Stryker, que deseja vingar-se do fato de seu irmão mais novo ter sido o filho “escolhido”, enquanto ele vivia na sombra de um pai ausente que o abandona na juventude, permitindo que seja enviado para um reformatório.⁵⁹

Para Cone, “a teologia é sempre identificada com uma comunidade particular. Ela é identificada com aqueles que infligem a opressão ou com aqueles que são suas vítimas. Uma teologia desta última é a teologia cristã autêntica e uma teologia da primeira é a teologia do anticristo”⁶⁰. Seguindo essa premissa, lancemos o nosso olhar sobre os dois personagens que interpretam o anticristo na primeira temporada, Cottonmouths e Diamondbacks. Ambos podem ser entendidos como personificação da serpente de Gênesis 3 em sua promoção da morte e sua luta contra a esperança, ferindo o calcanhar da humanidade. A primeira em sua luta desmedida por poder, a segunda motivada pela amargura diante do abandono do pai, mas ambos se opõem ao “Cristo negro” e se posicionam em favor de um sistema corrupto e corruptor, oposto à justiça e sustentador da opressão.

A relação dos dois irmãos, Cage e Stryker, o filho “milagrosamente concebido” e o filho da vergonha, remete-nos diretamente à história de Caim e Abel em Gênesis,

⁵⁸ “It reality the message of the Kingdom strikes at the very center of man’s desire to define his own existence in the light of his own interest at the price of his brother’s enslavement.” CONE, 1999, p. 8.

⁵⁹ Na juventude os dois irmãos foram presos e acusados de roubo de um Chevrolet Corvette. O Rev. James conseguiu convencer o juiz a trocar a pena de Carl pelo alistamento no corpo de Fuzileiros Navais, sem oferecer a mesma ajuda ao seu outro filho, que foi condenado a um centro de detenção juvenil.

⁶⁰ “Theology is always identified with a particular community. It is either identified with those who inflict oppression or with those who are its victims. A theology of the latter is authentic Christian theology, and a theology of the former is the theology of the anti-Christ.” (CONE, 2010, p. 6).

tanto que a frase emblemática do verso de Gênesis 4.9 (“acaso sou eu o guarda de meu irmão?”) é o texto bíblico mais citado da série. Diamondback, que também era filho de pastor, cita muitos textos bíblicos e, tal como a serpente de Gênesis, distorce a Bíblia para justificar seu antagonismo na série. No episódio 8 da primeira temporada, quando mantinha a detetive Misty sob sua mira, Diamondback cita 1 Pedro 5.8 dizendo: “Diabo, vosso adversário, anda em derredor, bramando como leão, buscando a quem possa tragar”. Na cena seguinte, ele acusa Cage de ser um falso ídolo, um bezerro de ouro, em referência ao ídolo feito por Arão no deserto (Êxodo 32).⁶¹ Em conversa com Shades, Diamondback cita Provérbios 18.24 ao falar de sua amizade com Cottonmouths, falando dele como “um amigo mais chegado do que um irmão”.

No episódio 10, Cage cita Gênesis 4.9. O mesmo verso aparece no episódio seguinte na boca de Diamondback, quando, segurando a Bíblia que ganhou de herança da sua mãe, conta a sua história para Damon Boone, o político rival de Mariah Dillard, e diz:

Deus me conquistou com Gênesis. A história de Caim e Abel. Quando Deus perguntou a Caim onde Abel estava depois de tê-lo matado. Caim perguntou: “Sou eu o guardador do meu irmão?”. Veja, eu achava que era um lance legal, criado por Wesley Snipes em New Jack City. Acontece que é real. Então, depois de eu matar Luke Cage, ficarei sobre ele e direi: “Sim, eu sou”.

Cage retoma o texto de Gênesis no episódio 13, negando a possibilidade de ser guardião de seu irmão. Foi ao decidir não ser mais guardião de Diamondback que Cage reafirma a sua missão de ser herói do Harlem, o guardião dos seus iguais.

Tal como outros personagens das aventuras de super-heróis, como Superman, Luke Cage é uma figura messiânica. Enquanto o parentesco cristológico do filho de Krypton está na morte sacrificial e ressurreição redentora, Cage aponta para a encarnação de Cristo, numa recapitulação do ministério de Cristo às pessoas pobres e oprimidas, como se pode notar na frase do rapper Method Man, ao explicar o porquê da fuga de Luke Cage: “Ser à prova de bala vai sempre vir depois de ser negro”⁶². Ele é plenamente humano, exposto ao racismo como qualquer outro, mas a sua pele é impenetrável, o que aponta para uma realidade escatológica, para um reino em que a pele negra já não é alvejada por balas.

No segundo episódio da primeira temporada, há um diálogo entre Pop e Cottonmouth, no qual Stokes defende a ideia “old school” presente em Levítico 24.20 (“olho por olho e dente por dente”). Ao ser questionado por Pop sobre a regra áurea de

⁶¹ O Rev. James Lucas, pai de Luke Cage, segue essa mesma ideia no primeiro episódio da segunda temporada dizendo que “a adoração a Luke Cage chegou a proporção de bezerro de ouro” (4:58). Contrariando tal idolatria, o reverendo afirma: “Luke Cage não é nada além de um homem e há uma razão pela qual não adoramos homens: porque somos fracos, sujeitos à tentação, ego, vaidosos, rancorosos. Oh sim, Deus sabe que somos rancorosos. A pele à prova de balas não muda a natureza” (6:06). A crítica do Rev. James Lucas não é sem sentido, pois aponta para o problema clássico do messianismo: o desmoronamento do empenho pessoal e comunitário por libertação, que é substituído por uma esperança infantil numa figura libertadora.

⁶² T01, E12, 28:02.

dar a outra face (Mateus 5.38-42), Cottonmouth sentencia: “Jesus salva, eu não”⁶³. De forma antagonônica a Cottonmouth, Luke Cage é aquele que com o próprio corpo oferece a salvação às pessoas, como nas muitas vezes que usou o corpo como escudo para salvar pessoas dos tiros. A partir da natureza polissêmica da cultura POP, encontramos muitas representações cristológicas aplicadas a Cage: ele é pobre, poucos sabem do seu passado, ressurge da morte e já não a teme, o instrumento usado para tentar matá-lo é uma bala chamada Judas. Na abertura da série, não há como deixar de notar a alusão à clássica representação de Cristo no minuto 52 do primeiro episódio, quando o capuz combinado com o cavanhaque relembra as clássicas imagens de Cristo, dando a ele a face de um *Christus Victor*, que vence a morte e a escravidão. O Cristo negro da série é aquele cujo corpo impenetrável o libertou da morte e agora lhe dá a capacidade de levar o *Shalom* às pessoas pobres e oprimidas. Sua natureza sobrenatural não o destituiu de sua condição de pessoa negra num país que tem como tradição “destruir o corpo negro”⁶⁴, por isso a consciência do evangelho se dá à luz da opressão ao povo negro, o que lhe concede “o poder necessário para romper as cadeias de opressão”⁶⁵ e promover o anúncio de Lucas 7.22, tal como é lida por Cone, como a

irrupção de uma nova era, uma era que tem a ver com a ação de Deus na história em favor da salvação do ser humano. É uma era de libertação, em que “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres são pregadas as boas novas”⁶⁶.

Mesmo com uma relação agônica que permeia a série, é interessante notar que a produção não cai na cilada de moralizar a cor da pele, numa luta entre pessoas brancas opressoras e pessoas negras oprimidas. O sistema de opressão é representado tanto por gente negra quanto por gente branca. O mesmo acontece quando selecionamos as pessoas que lutam pela justiça. Usando uma linguagem da TNdL, podemos dizer que a maldade e a bondade são daltônicas, não distinguem cor. A opressão, contudo, tem uma preferência terrível pela cor negra. Daí que a série também não se traia com uma falsa noção de igualdade, da qual as comunidades afrodiáspóricas são constantemente excluídas. A série não deixa de estar situada em uma sociedade ainda marcada pela segregação racial, na qual a herança do colonialismo e da escravidão nos conduzem ao clamor por libertação.

A série, tal como o universo criado nos quadrinhos, transita num espaço formado por pessoas que são a expressão clara da máxima luterana do “*simul justus et*

⁶³ T01, E02, 12:29.

⁶⁴ COATES, Ta-Nehisi. *Entre o mundo e eu*. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. p. 107.

⁶⁵ CONE, 2010, p. 5.

⁶⁶ “It means the irruption of a new age, an age that has to do with God’s action in history on behalf of man’s salvation. It is an age of liberation, in which ‘the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear the dead are raised up, the poor have the good news preached to them’” CONE, 1999, p. 8.

*peccator*⁶⁷. Expressando uma lógica capaz de comportar as contradições, de forma que mesmo as representações do mal não são destituídas de historicidade, de contexto existencial que molda suas ações. Quando no final da segunda temporada Luke assume sua função de manter o equilíbrio entre o bem e o mal, ele também adentra de modo mais explícito nesse mundo cinza, longe do maniqueísmo dos dois extremos, e assume o papel de rei do Harlem. Nesse momento, ele cede ao “cântico de sereia” do Harlem’s Paradise⁶⁸ e se porta como um gangster, numa cena muito semelhante àquela na qual Michael Corleone assume o posto que lhe fora deixado por seu pai, no final do filme *O Poderoso Chefão* (1972). De certa forma, essa cena nos faz pensar se o Cristo Harlem cedeu à tentação, validando a narrativa distorcida acerca do poder.

Conclusão

Luke Cage traz para as telas uma crítica contundente da teologia negra da libertação, nomeadamente, quando diz que o corpo negro é um corpo político, capaz de colocar em aporia o cristianismo branco que durante tanto tempo validou ou, no mínimo, esquिवou-se de condenar o racismo.⁶⁹ A cruz e a árvore do linchamento, o madeiro e o pelourinho, o corpo na cruz e o corpo alvejado no chão, ambos traduzem os efeitos de uma mesma consciência necrófila que faz com que a pessoa opressora perca o contato com o mundo vivo e necessite transformar tudo ao seu redor em objetos de seu domínio.⁷⁰ Essa consciência possessiva levou essas pessoas a se afogarem na posse como condição de ser. Uma condição desumanizada e desumanizadora que gera o sádico impulso de privar os demais humanos daquilo que é essencial à vida: o poder da liberdade. Assim sendo, o Cristo negro atualiza o que Cone escreveu no prefácio da edição de 1970: “Qualquer mensagem que não esteja relacionada com a libertação dos pobres em uma sociedade não é uma mensagem de Cristo. Qualquer teologia que é indiferente ao tema da libertação não é uma teologia cristã”⁷¹. Num contexto absurdo, em que ainda se faz necessário afirmar que vidas negras importam, Luke Cage alia-se ao “sopro antirracista do Espírito”⁷² afirmando a humanidade negra contra a opressão de uma estrutura racista que silencia, marginaliza e promove a morte de quem não se encaixa em sua construção autocentrada de mundo.

⁶⁷ Cf. LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-Aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 227-330.

⁶⁸ Apesar de não ter um nome que remeta à serpente do Éden, Mariah é a que melhor personifica o caráter enganador presente nessa figura mitológica. No episódio final da segunda temporada ela explica como o Harlem’s Paradise seria um canto de sereia para Cage: “O filho do pastor vai achar que pode usar o poleiro para mudar as coisas, para controlá-las, mas, no final, ele é que será mudado” (T02, E13, 59:33).

⁶⁹ Merece destaque aqui a crítica de James Cone à Reinhold Niebuhr, que “permaneceu confinado em seu escritório no Union Seminary ensinando ética social cristã, nunca arriscando a vida na luta pela justiça” (CONE, 2013, p. 71), enquanto Martin Luther King Jr. se tornou um mártir no movimento dos direitos civis.

⁷⁰ FROMM, Erich. *El Corazón del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 41.

⁷¹ CONE, 2010, p. 9.

⁷² PACHECO, Ronilso. *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.

Referências

- COATES, Ta-Nehisi. *Entre o mundo e eu*. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- CONE, James H. *A Black Theology of Liberation*. 40th Anniversary edition. New York: Orbis, 2010.
- CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CONE, James H. *Risks of faith: the emergence of a Black theology of liberation*. Boston: Beacon, 1999.
- CONE, James H. *The Cross and the Lynching Tree*. New York: Orbis, 2013.
- CONE, J. H. *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*. New York: Orbis, 2018. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=365wDwAAQBAJ&dq>>.
- DERRY, Ken et al. Bulletproof Love: Luke Cage (2016) and Religion. *Journal for Religion, Film and Media (JRFM)*, v. 3, n. 1, p. 123-155, 2017.
- EWING, Al; LAND, Greg; LEISTEN, Jay. *Mighty Avengers*, v. 2 #11, ago. 2014.
- FROMM, Erich. *El Corazón del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- GLASS, Adam. *Luke Cage Noir*. São Paulo: Panini. Out. 2013.
- HORNBLUM, Allen M. *Acres of Skin: Human Experiments na Holmesburg Prison*. New York: Routledge, 2013. [versão digital]
- LEE, Stan; GOODWIN, Archie; ROMITA, John. *Luke Cage, herói de aluguel*, #1, 1972.
- LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-Aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 227-330.
- MARVEL – Luke Cage. Direção: Cheo Hodari Coker. Los Gatos: Netflix, 2016. Disponível em: <<https://www.netflix.com/title/80002537?so=su>>. Acesso em: 03 fev. 2020.
- ONU Mulheres. 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/23-mil-jovens-negros-assassinados-por-ano-e-um-escandalo-diz-nadine-gasman-representante-da-onu-mulheres/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.
- NAMA, Adilifu. *Super black: American pop culture and black superheroes*. Austin: University of Texas Press, 2011.
- PACHECO, Ronilso. *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.
- REBLIN, Iuri Andréas. *Histórias em Quadrinhos: perspectivas religiosas e possibilidades hermenêuticas*. São Leopoldo: EST, 2019.
- REBLIN, Iuri Andréas. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3, p. 11-26, set./dez. 2020.
- SHEFFIELD, R. 'Luke Cage': Meet the First Black Lives Matter Superhero. *Rolling Stone*, out. 2016. Disponível em: <<https://www.rollingstone.com/tv/tv-news/luke-cage-meet-the-first-black-lives-matter-superhero-112895/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.
- TAYLOR, Clarence. *Fight the Power: African Americans and the Long History of Police Brutality in New York City*. New York: NYU Press, 2019.
- TOLIVER, Stephanie. Unlocking the Cage: Empowering Literacy Representations in Netflix's Luke Cage Series. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, v. 61, n. 6, p. 621-630, maio/jun. 2018.
- WHITEHEAD, Colson. Colson Whitehead, um dos maiores escritores da atualidade. Entrevista concedida a Jorge Pontual. *Milênio – Globo News*, 29 de maio de 2017.
- WHITEHEAD, Colson. *The Underground Railroad: Os caminhos para a liberdade*. Trad. Caroline Chang. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2017

Ciências da Religião e
Interdisciplinaridade



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4155>

ENTRE O REINO E GOVERNO: UMA EXISTÊNCIA PARA ALÉM DO DIREITO POSITIVO E DA PROPRIEDADE¹

*Between kingdom and government:
an existence beyond the positive law and property*

Glauco Barsalini²
Mariana Pfister³

Resumo: No âmbito do método genealógico, este artigo investiga o poder soberano moderno, bem como o estado de exceção que o constitui. Aponta para uma reflexão acerca das possibilidades de uma existência fora da esfera da propriedade e do direito positivo, a partir da compreensão sobre o *uso* e da ideia de *forma-de-vida*. Articulando conceitos próprios à teologia e à filosofia, com direta repercussão nos estudos sobre a teologia política e sobre a teologia econômica, apresenta, em um primeiro plano, as teses do pensador contemporâneo Giorgio Agamben referentes à tensão e, ao mesmo tempo, à complementariedade entre os conceitos de autoridade (*auctoritas*) e de poder (*potestas*), glória e glorificação, no que ele denomina por máquina governamental. Na sequência, debate a perspectiva agambeniana de desmontagem dos dispositivos atuais de governo no caminho da inoperosidade, ou da *forma-de-vida*, pelo que se revela a não necessidade da propriedade.

Palavras-chave: Poder soberano. Glória. Glorificação. *Uso*. *Forma-de-vida*.

¹ O artigo foi recebido em 12 de agosto de 2019 e aprovado em 25 de agosto de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este artigo resulta da articulação entre duas comunicações feitas por seus autores – a primeira no 30º Congresso Internacional da SOTER: *Religiões em Reforma*, que aconteceu em 10 a 13 de julho de 2017, na PUC Minas e, a segunda, no VI Congresso da ANPTECRE: *Religião, Migração e Mobilidade Humana*, ocorrida nos dias 13 a 15 de setembro do mesmo ano, na PUC Goiás – e das pesquisas de estágio de mestrado e de pós-doutoramento realizados na Loyola University Chicago, sob a supervisão do professor doutor Colby Dickinson, a quem agradecemos pela generosa acolhida e produtivo diálogo. Agradecemos aos componentes do GT “Religião e Espaço Público” (SOTER) e da ST “Religião, Espaço Público e Política” (ANPTECRE), pelas contribuições às reflexões que sobrevieram às apresentações das referidas comunicações, o que, em associação com as pesquisas posteriores feitas no exterior, ensejou a elaboração deste texto final. Agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da bolsa de pesquisa à mestranda Mariana Pfister [Processo no. 2017/12524-5 – Bolsa de Mestrado – e Processo no. 2018/06711-0 – Bolsa de Estágio Pesquisa no Exterior/BEPE] e pelo financiamento do pós-doutorado de Glauco Barsalini [Processo no. 2018/05408-1 – Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE)].

² Doutor. PUC-Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

³ Mestre. PUC-Campinas. E-mail: marianapft@hotmail.com

Abstract: In the context of the genealogical method, this article investigates the modern sovereign power, as well as the state of exception that constitutes it. It points to a reflection on the possibilities of an existence outside the sphere of property and positive law, based on the understanding of the *use* and the idea of form-of-life. Articulating concepts specific to theology and philosophy, with direct repercussions in studies on political theology and economic theology, it presents, in a foreground, the theses of the contemporary thinker Giorgio Agamben regarding tension and, at the same time, complementarity between the concepts of authority (*auctoritas*) and power (*potestas*), glory and glorification, in what he calls the government machine. Then, the Agambenian perspective of dismantling the current governmental devices in the path of inoperability, or of the form-of-life, which reveals the non-need for property, is discussed.

Keywords: Sovereign power. Glory. Glorification. *Use*. *Form-of-life*.

Introdução

O pensador contemporâneo Giorgio Agamben investiga, usando o método genealógico, o poder soberano ocidental, procurando desvendá-lo.

Em *O Reino e a Glória* (2011), reflete sobre o problema da secularização no mundo contemporâneo, afirmando que o poder constituído no ocidente foi forjado pela teologia cristã, fonte de dois grandes paradigmas, o teológico político e o teológico econômico. O primeiro é o solo do Estado Moderno: toda política moderna parte do pressuposto de uma metafísica, ou de uma teologia. Essa estrutura sincrônica da modernidade – teológica e política – resulta na produção de um arcabouço conceitual de explicação do mundo que se projeta totalmente livre de qualquer transcendência, promovendo uma cisão ontológica entre razão e natureza. O segundo, teológico econômico, é analisado com profundidade pelo pensador a partir da genealogia que realiza do termo *oikonomia* – outra herança da teologia cristã –, a qual resulta nas práticas político-jurídicas do mundo ocidental.

A *oikonomia* está centrada no dogma da trindade, sendo utilizada, na história da igreja, entre o segundo e o sexto séculos, para expressar uma certa pluralidade divina, não no plano do Ser de Deus, mas em sua práxis. Através desse dispositivo, os pais da igreja puderam demonstrar que o Ser divino não é plural, mantendo-se indivisível, porque a triplicidade está na *oikonomia* e não na ontologia.

Para Agamben, ao se distinguir a substância divina de sua economia, separa-se Deus enquanto Ser e Deus enquanto seu agir, ponto fundamental de todo o projeto *homo sacer*: Essa base dual – ser e práxis – percorrerá sua obra com outras linguagens terminológicas como: *ontologia* e *práxis*, *reino* e *governo*, *auctoritas* e *potestas*, *teologia* e *economia*, *trindade imanente* e *trindade econômica*, *poder espiritual* e *poder temporal*.

A tese de Agamben é que, no Estado secularizado, o poder soberano se firma entre o *reino* e o *governo*, e a conciliação entre esses dois níveis de poder (soberania e administração) é, então, a chave do problema político ocidental, o que gera o estado de exceção, impedindo, no mundo cristão, tanto moderno quanto contemporâneo, a consolidação de qualquer forma de efetiva democracia.

Nesse sentido, sua proposta é oferecer meios para que a vida humana possa se libertar do pesado jugo do poder e suas funções operativas, fazendo surgir uma nova ética, um novo modo de se viver, por ele designado *forma-de-vida* (termo hifenado), ou, em termos econômicos, na superação da propriedade pelo simples *uso* das coisas.

O reino, o governo e o estado de exceção

Giorgio Agamben (2011) investiga os primeiros séculos da teologia cristã, evidenciando a articulação existente entre o reino e o governo. Demonstra, a partir de tal articulação, a instauração hegemônica da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade, fundamento do modelo jurídico que se estabeleceu nas sociedades ocidentais. Enquanto o conceito de *oikonomia* significava, para os gregos, “administração da casa”, na era cristã assumiu conotação teológica, sendo entendido como governo ou, mais precisamente, administração divina no mundo. Para o pensador italiano, a governabilidade moderna seria, pois, algo como uma secularização do providencialismo teológico, que sai da esfera divina, desdobrando-se na história humana. Por outro lado, a *oikonomia* (administração) aparece como recurso estratégico que conciliou a trindade (Pai, Filho, Espírito Santo) com o monoteísmo, ou seja, as três pessoas da trindade não dizem respeito à ontologia do Ser divino, mas apenas e tão somente à forma como Deus administra a sua casa – em outras palavras, o termo *oikonomia* serviu, na história da igreja, entre os séculos II e VI, para expressar uma certa pluralidade divina, não no plano do Ser de Deus, mas em sua práxis, ou seja, no plano da *oikonomia*.⁴

Ao realizar uma genealogia da *oikonomia* e do governo, Agamben parte de dois paradigmas derivados da teologia cristã: a teologia política e a teologia econômica. O primeiro fundamenta-se na transcendência do poder do único Deus ao poder soberano, enquanto o segundo substitui a teologia política por uma ideia de *oikonomia*, criada como uma ordem imanente estabelecida tanto na vida divina como na vida humana. “Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar”⁵, que constitui a máquina jurídico-política do Ocidente.

Essa discussão toma assento num conhecido antagonismo teórico entre dois intelectuais do século XX, o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson.⁶ O para-

⁴ A discussão está pautada no próprio contexto histórico da igreja primitiva que enfrentava o desafio do paganismo. A maior parte dos escritos teológicos desse período refere-se à tentativa de refutar os princípios da fé politeísta que mantinha os cristãos, em clara minoria, numa situação de perseguição perante os governantes. Então, como explicar que Jesus Cristo é Deus, se o Deus dos judeus é uno, e como não sucumbir ao politeísmo, afirmando que esse Deus na verdade são três divindades? A questão central aqui, que Agamben vai desenvolver ao longo do seu projeto *Homo sacer*, é esse movimento dialético entre o Ser e sua ação, entre Deus/práxis, reino/governo.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 81.

⁶ Em “Schmitt e Peterson: um debate acerca da teologia política” (In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato. *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 113, 114), Mariana Pfister situa biográfica e bibliograficamente os dois autores: “O paradigma teológico político é marcado notoriamente pela discussão de dois intelectuais do século XX

digma teológico-político é apresentado por Schmitt na famosa tese de 1922, *Teologia Política*, inaugurada com a seguinte frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”⁷, o que significa dizer que o soberano governa na terra, tal como Deus governa no céu.

Em texto posterior ao de Schmitt, *O monoteísmo como problema político*, escrito em 1935, Peterson defende a impossibilidade de uma teologia política no mundo cristão – o que Schmitt irá contestar com as próprias teses petersonianas.

É claro que a doutrina da monarquia divina tinha de fracassar ao deparar-se com o dogma trinitário, e com a interpretação da *Pax Augusta* com a escatologia cristã. E assim não só é abolido teologicamente o monoteísmo como um problema político e a fé cristã libertada de seu encadeamento com o Império Romano, mas a ruptura radical se efetivou com toda “teologia política” que degenerou o Evangelho em instrumento de justificação de uma situação política. Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma “teologia política”.⁸

O teólogo alemão fundamenta sua tese precisamente em um dos mais conhecidos e respeitados teólogos da patrística, o capadócio Gregório de Nazianzo, conhecido como “teólogo trinitário”. Nazianzo estabelece a distinção entre “monarquia unipessoal” e “monarquia do Deus trino”, afirmando que a unidade se mantém na monarquia trinitária cristã, o que a torna completamente diferente das outras doutrinas, anarquia, poliarquia e monarquia.⁹ A partir desse ponto, Peterson entende a doutrina trinitária como o verdadeiro antídoto contra todas as tentativas de se instrumentalizar o religioso pelo político e vice-versa, algo suficiente para se eliminar o problema do monoteísmo político.

– Carl Schmitt e Erik Peterson. Schmitt, afamado jurista do nazismo, faz a reta correlação entre Deus e a transcendência do poder soberano terreno, inaugurando o paradigma teológico político em 1922. Peterson, por sua vez, contesta qualquer lastro de uma teologia cristã política, e o faz retomando a expressão latina *rex regnat sed non gubernat* (o rei reina, mas não governa) o que o leva, todavia, a demonstrar, não a impossibilidade desta, tal como se desejava, mas a separação clara existente no plano político entre reino e governo e, no teológico, entre *arché* e *dynamis* em Deus”.

⁷ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 34.

⁸ PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. p. 95. “Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una ‘teología política’ que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una ‘teología política’”. (tradução nossa).

⁹ Gregório di Nazianzo, no século IV, já afirmava enfaticamente que Deus seria uno na sua substância e trino em sua economia, sem qualquer ruptura na comunhão: “Nós ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil consigo mesmo [*stasiázon pros heauto*], produz multiplicidade -, mas aquela que se mantém unida por uma igual dignidade de natureza, por um acordo de pensamento, pela identidade do movimento, pela confluência em uma unidade do que provém dela, de um modo impossível à natureza gerada. Dessa maneira, mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância [...]” (GREGÓRIO DI NAZIANZO apud AGAMBEN, 2011, p. 25).

A tréplica de Carl Schmitt vem com o texto *Teologia Política II* (1970), no qual refuta as teses de Erik Peterson ao questionar a sua cientificidade. O jurista considera serem discutíveis e confusas as sentenças petersonianas, dando início a um debate estabelecido basicamente em torno da expressão latina “*rex regnat sed non gubernat*” utilizada no tratado teológico de Peterson, cuja pretensão era justamente afastar o cristianismo da teologia política, entendendo que apenas no judaísmo e no gentilismo ela poderia existir.

De fato, para Peterson:

A proposição que diz Deus reina, mas não governa, conduz à conclusão gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo – das forças demiúrgicas, que podem também ser consideradas sob a categoria dos funcionários – é mau ou, em outras palavras, o governo nunca terá razão¹⁰.

O teólogo analisa a expressão “o rei reina, mas não governa” como uma evidência bastante clara da separação entre as pessoas (governo) e Deus (reino). Ele não apreciava a união entre a esfera política e a religiosa, cujo objetivo era a legitimação do poder/dominação, motivo pelo qual tratou o monoteísmo como um problema político. Em outras palavras, para Peterson, o conceito de monarquia divina resulta desse monoteísmo como problema político, cujas raízes são judias: “Um povo, um Deus, essa é a solução judia”¹¹. Para o teólogo, portanto, o monoteísmo como problema político/teológico decorre da fusão entre a fé judia e o princípio monárquico da filosofia aristotélica.

Schmitt, todavia, considera ser errônea a defesa de Peterson, na medida em que esse associou a tri-unidade apenas com a divindade, desconsiderando a criatura, ao conceber que “a paz que Cristo procura não pode ser mantida por nenhum imperador”, mas somente por Aquele que “está acima de toda a razão”¹². Lembra a Peterson que a divindade também se faz presente na pessoa do Filho encarnado, de modo que não se pode, pois, desconsiderar-se o governo, a ação das pessoas (*oikonomia*). Schmitt, portanto, inverte a preposição petersoniana ao demonstrar a existência de uma teologia política, na medida em que há, no plano político, uma separação clara entre reino e governo e, no teológico, entre *arché* (um princípio) e *dynamis* (poder ativo) em Deus. O jurista interpreta a expressão latina – usada por Peterson – positivamente, ou seja, diante do soberano que não governa (Deus), representado na pessoa do chanceler Adolf Hitler, não há apenas uma função exclusivamente de governo, mas uma nova figura do poder político denominada por ele de *Führung*, ou seja, o soberano possui agora tanto a *auctoritas* (um poder sem execução efetiva) como a *potestas* (poder de

¹⁰ PETERSON, 1999, p. 54. “La proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado de Dios es bueno, pero el gobierno del demiurgo, o sea, de las – fuerzas demiúrgicas, que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios –, es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón”. (tradução nossa).

¹¹ PETERSON, 1999, p. 55.

¹² SCHMITT, 2006, p. 127.

exercício). O reino e o governo estão unidos na pessoa do chanceler, tal como ocorreu com o Cristo ao personificar Deus na terra.

A defesa da relação intrínseca do poder espiritual com o poder material, na busca pela “unidade política” na modernidade, empreendida por Carl Schmitt, serve, conforme Giorgio Agamben, como importante ponto de partida para diagnosticar a relação entre o direito público e o fato político, a ordem jurídica e a própria vida na modernidade e na contemporaneidade.

Na decibilidade do poder soberano (do presidente), que implica a possibilidade da exceção à lei, está o milagre – a exceção é o milagre, pois é o próprio Deus que opera na pessoa do soberano e, logo, pode agir tal como deseja. A definição do jurista alemão de que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” é a ponta do iceberg que denota a “franja ambígua e incerta” existente na “intersecção entre o jurídico e o político”¹³, a saber, o estado de exceção, a condição do poder soberano pela qual se cria uma zona de indistinção entre o *nomos* e a *physis*, de modo que o direito inclui a vida “por meio de sua própria suspensão”¹⁴.

Em termos jurídicos modernos, o estado de exceção não se limita, como observa Agamben, em contrariedade aos publicistas alemães do século XX, à mera decorrência do estado de necessidade, mas, para além disso, ele está na decisão que a própria lacuna da lei invoca, a qual, muito distante de constituir-se como algo em seu “sentido próprio, refere-se, antes, a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência”. Assim, modernamente, conforme o pensador italiano:

A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensão, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor¹⁵.

Aqui, a ligação profunda e imediata entre as frases cunhadas por Schmitt, “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” e “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” ganha total sentido, e é tal afirmação que inspira a incursão de Agamben no direito e na teologia medievais, na busca pela compreensão da *oikonomia* trinitária, elo de ligação entre as democracias contemporâneas e a ditadura.

Para o pensador italiano, foi justamente a economia o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade como uma disposição econômica, e não como uma fratura ontológica. O que está em questão nessa divisão dos dois poderes (poder espiritual e poder material, reino e governo) é a salvaguarda do governo dos seres humanos na terra; assim, “o mundo é governado através da coordenação de dois prin-

¹³ FONTANA apud AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 11.

¹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 12.

¹⁵ AGAMBEN, 2005, p. 48, 49.

cípios, a *auctoritas* e a *potestas*”¹⁶. Dessa forma, o modelo da realeza profana já estava pressuposto na expressão “reina, mas não governa”¹⁷.

Conforme Agamben, a política ocidental se ergue sobre uma dupla estrutura (reino e governo), da qual derivam ações, atos de governo. Destarte, “a ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária”¹⁸ e, da mesma forma que na economia trinitária o poder do filho é um poder em nome do pai, também no contexto profano o poder do monarca é um poder vicário em relação a Cristo. Tem-se que os atos do Filho são os do Pai e os atos do monarca representam, indubitavelmente, a vontade de Cristo. O poder soberano é aquele que “faz as vezes de”, revelando “seu caráter absolutamente insubstancial e “econômico””¹⁹. O soberano na terra *faz as vezes* do soberano no céu.

Glória e glorificação

A investigação proposta por Agamben, amplamente desenvolvida em *O Reino e a Glória* (2011), o levou da *oikonomia* para a glória. A conceituação do termo glória deve partir, segundo o autor, do contexto a que pertence desde seu início. O sintagma “glória de Deus” é um termo técnico e fundamental do judaísmo – *kabod* YHWH. Aprofundando-se na origem do termo, o filósofo demonstra que há inúmeras significações, o que torna problemática a justificação do seu uso. *Kabod* poderia ser, ao mesmo tempo, glória e glorificação, realidade divina e também práxis humana. O tema glória/glorificação atinge maior rigor com o emblema da Companhia de Jesus de Inácio de Loyola: “Para a maior glória de Deus”. Segundo Agamben, a partir desse momento se desdobra uma ideia inalcançável, que é aumentar incessantemente a glória de Deus, mesmo que isso não beneficie diretamente o ser divino. A glória de Deus, que jamais poderá ser aumentada, é a glória interna, glória interior objetiva, o próprio esplendor da divindade. Mas a glória externa, glória proposta pela pessoa, subjetiva, isto é, a atividade de glorificação feita pelas pessoas subjetivamente, esta sim pode ser ampliada.

Se Deus é constituído de glória desde os tempos eternos, ao glorificá-lo, as pessoas são aceitas no céu. Desse modo: “se o louvor que os homens lhe prestam lhe é tão íntimo e consubstancial, então a doxologia talvez seja, de alguma maneira, parte necessária da vida divina”²⁰. Tal conclusão permite a Agamben suspeitar que essa divisão entre glória interna e externa tenha um propósito de encobrir algo que a teologia jamais queira ver.

A fim de entender o objetivo da glória, Agamben prossegue analisando a distinção feita ainda hoje pelos teólogos modernos entre “trindade econômica” (trindade de revelação) e “trindade imanente” (trindade de substância). A primeira é a práxis salvífica de Deus Pai, por meio da ação de seu Filho Jesus Cristo (práxis e *oikonomia*)

¹⁶ GELÁSIO I apud AGAMBEN, 2011, p. 118.

¹⁷ AGAMBEN, 2011, p. 84.

¹⁸ AGAMBEN, 2011, p. 158.

¹⁹ AGAMBEN, 2011, p. 156.

²⁰ AGAMBEN, 2011, p. 41.

e a segunda refere-se a Deus em si mesmo (ontologia e teologia).²¹ O teólogo contemporâneo Jürgen Moltmann – com quem Agamben estabelece importante diálogo, na trilha de Karl Rahner, afirma a união das duas trindades. Para Moltmann, a “trindade imanente” corresponde à “trindade econômica”²², uma única trindade, uma única história da salvação. A divisão entre as duas trindades proposta por Tertuliano deve, aqui, permanecer apenas na ação recíproca entre o Ser e a revelação. Essa reciprocidade entre Deus e sua revelação, que é o Filho, é apresentada por Moltmann por meio do conceito de pericorese advindo da doutrina de João Damasceno. Para Moltmann, é o conceito de pericorese que, com genialidade, afasta em definitivo, de toda a cristandade, a ideia de soberania divina.

Com esse conceito deseja-se exprimir justamente o curso circular da eterna vida divina. No Deus uno e trino, verifica-se um eterno processo vital de permuta de energias. O Pai existe no Filho, o Filho existe no Pai e ambos existem no Espírito, da mesma forma como o Espírito existe em ambos.²³

A polarização trindade imanente/trindade econômica, dirimida por Moltmann, é cara e fundamental nas investigações do pensador italiano, para quem a divisão entre ontologia e práxis, teologia e economia, reino e governo, herdadas da teologia cristã, definem o que se pode chamar de funcionamento da máquina do governo divino no mundo. Para ele, a dupla estrutura que define a máquina governamental do Ocidente e todo poder tipicamente soberano articula-se segundo essas duas polaridades: *dignitas* e *administratio*, reino e governo, titularidade e execução, o poder de julgar e o exercício do julgamento. Isso posto, Agamben apresenta a finalidade da glória:

Sem dúvida, a função própria – ou ao menos pretensa – da glória é expressar a figura peromática da trindade, em que trindade econômica e trindade imanente estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa dividindo sem cessar o que deve unir e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido²⁴.

Dessa forma, toda a economia torna-se glória e toda a glória se converte em economia. Há, portanto, absoluta simetria e reciprocidade entre glória e economia. A máquina teodológica é o resultado direto da correlação entre trindade imanente e trindade econômica²⁵, e cada um dos dois aspectos glorifica e resulta no outro. O

²¹ A ruptura entre Ser e práxis continua a atormentar os teólogos.

²² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

²³ MOLTSMANN, 2000, p. 182.

²⁴ AGAMBEN, 2011, p. 231.

²⁵ Acerca dessa correlação entre a trindade imanente e a trindade econômica, Agamben se conecta com Moltmann. Vale, aqui, citar a interpretação de Mariana Pfister sobre tal relação: “A visão de Moltmann não é diferente do diagnóstico de Agamben quando este afirma que a *oikonomia* e o próprio governo do mundo (*gubernatio*) – coincidem-se reciprocamente, ou seja, tudo diz respeito a uma *oikonomia* divina. As práticas político-jurídicas do mundo ocidental revelam-se mediante uma *oikonomia*, uma vez que se referem a uma única gestão econômica e divina. Se Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo, então O Reino é Governo e o Governo é o Reino. Moltmann comprova a tese de Agamben de que tudo diz respeito a uma

governo glorifica o reino, bem como o reino glorifica o governo. O poder convertido em governo continua se ligando de maneira ininterrupta ao reino, ou seja, ao poder transcendente; essa reciprocidade entre as polaridades de poder permite que a ideia de um soberano continue vigente nas democracias ocidentais, em que o estado de exceção se tornou a regra.

Completando sua análise sobre a teologia cristã, Agamben compreende o governo do ocidente como uma estrutura bipolar de poder. Sua afirmação se expande ao pesquisar a chamada teologia da glória. Assim como o dogma da trindade, a glória também se apresenta como uma figura dupla: a glória subjetiva e a glória objetiva – um problema sempre evitado pelos teólogos. A partir desse paradoxo sobre a dupla formatação da glória, em que glória é a glorificação, Agamben coloca em xeque a ideia de que há vínculo entre a glória e a glorificação, na medida em que a glória de Deus não poderá nunca ser aumentada ou diminuída pela glorificação das pessoas, pois Deus, sendo o Deus Todo-Poderoso, não tem necessidade disso – Ele já é pleno de glória mas, por outro lado, se a ação das pessoas puder influenciar na glória divina, aumentando-a, então a glorificação torna-se superior à glória de Deus. Dessa constatação, o filósofo chama a atenção para que:

Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a própria substância da divindade e o verdadeiro sentido de sua economia, então ela depende da glorificação de maneira essencial e tem, portanto, bons motivos para exigí-la com impérios e injunções²⁶.

A análise da teologia da glória permitiu a Agamben concluir que a política contemporânea resulta de um sistema cíclico em que o reino está para o governo assim como a teologia para a economia e a glória para a glorificação. Esse sistema retroalimentar mostra que os problemas políticos estão diretamente amalgamados aos paradigmas teológicos, de maneira que um resulta no outro. As doxologias litúrgicas da igreja, por exemplo, produzem e intensificam a glória, tal como as aclamações profanas fundam e justificam o poder político.

Em contrariedade à ideia de que o Estado secularizado se constitui na separação entre a política e a religião e, também, diversamente à defesa de que ele corresponde a um campo neutro, que pode acomodar, no âmbito da política, argumentos e múltiplas práticas discursivas de caráter religioso e não religioso, contrastantes ou não entre si, o pensador italiano explicita que a glória, pela aclamação e pela liturgia, compreende o próprio alicerce do poder soberano contemporâneo, justificando a sentença: o governo glorifica o reino bem como o reino glorifica o governo.

única casa, a uma única *oikos* divina, única história de salvação, única economia: ‘uma doutrina ecológica da criação hoje deve perceber e ensinar a imanência de Deus no mundo’ (MOLTMANN, 1985, p. 13-14)”. (PFISTER, Mariana. O dogma trinitário e a teologia política: aproximações entre Jürgen Moltmann e Giorgio Agamben. In: *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 71-89, jan./jun. 2020. p. 86, 87.)

²⁶ AGAMBEN, 2011, p. 248.

No contexto da secularização, a indistinção entre Ser e praxe guarda íntima relação com a indistinção entre reino e governo. Aqui, a operatividade parece respaldar a causa primeira do bando soberano, do estado de exceção, a saber: a incapacidade que o poder soberano demonstra, desde os estertores do projeto liberal do século XIX, de separar, de fato, a *auktoritas* (atributo do rei: poder sem execução efetiva) da *potestas* (atributo do governante: um poder de exercício), ou seja, de conciliar esses dois níveis de poder, o reino e o governo, soberania (poder legislativo) e a administração (poder executivo). Destacam-se, no âmbito desse item, duas problemáticas-chave:

1ª) A tese de que, ligado, no seu âmago, ao Estado religioso, o Estado secularizado sustenta-se e articula-se, desde as suas origens, no eixo da glorificação do poder soberano. Se o poder do sacerdote se assenta nas práticas doxológicas litúrgicas, o que, em superação a qualquer perspectiva de transcendência, torna a glorificação a Deus sucedâneo da própria glória de Deus, o poder do mandatário do povo – este, a fonte do poder soberano moderno, o deus da modernidade –, nas democracias contemporâneas, se respalda nas práticas aclamatórias do Estado, a saber, nos seus “protocolos”²⁷, personificados na burocracia moderna. Pois a burocracia se confunde com o próprio rito do Estado moderno secularizado.

2ª) A inseparabilidade da *auktoritas* da *potestas*, causa primeira do estado de exceção. Pela associação de matriz agambeniana que acima se evidenciou, entre o Estado religioso e o Estado secularizado, entre a liturgia e o poder soberano, anuncia-se a subordinação do espírito ao governo, historicamente engendrada tanto pelo poder espiritual quanto pelo poder temporal. No reino da imanência, de que participam os dois Estados, todavia, o milagre está presente ou, para além disso, é, de fato, o próprio milagre, o elemento mais radical do funcionamento de toda a máquina de poder. Dessa forma, os Estados democráticos hodiernos não se livram da mácula da exceção e exaram, a todo o tempo, decisões que escapam à própria lei.

Ante o diagnóstico que promove a respeito da ligação fundamental entre a máquina providencial e a maquinaria do poder soberano secularizado, Agamben aponta para uma reflexão acerca das possibilidades de uma existência fora da esfera da propriedade e do direito positivo, a partir da compreensão sobre o *uso* e da ideia de *forma-de-vida*. É sobre o que escreveremos em seguida.

²⁷ Não há espaço, neste artigo, para se discutir a função da burocracia nos Estados Moderno e Contemporâneo. Cabe salientar, todavia, que de instrumento do poder de Estado, com o tempo, ela passou a se confundir com o próprio poder ou, em outras palavras, tornou-se o poder. E talvez não haja mais adequada constatação de que a identidade da burocracia é o próprio rito, pelo que ela justifica todas as suas práticas, tornando-se senhora (quase) absoluta de todo o poder de decisão sobre qualquer um dos indivíduos submetidos à sua jurisdição.

Forma-de-vida como existência para além da propriedade e do direito positivo

Em *Altíssima Pobreza: regras monásticas*, Giorgio Agamben apresenta meios para destituir os dispositivos que aprisionam o viver humano criativo e verdadeiro. Parece ver na expressão forma-de-vida a chave para uma liberdade em relação a determinado poder e a certas funções e operações instituídas no Estado secularizado. A tese suscita a pergunta: seria possível uma existência fora dos âmbitos da propriedade e do direito positivo?

Agamben (2014) recupera o embate estabelecido entre o papa João XXII e o franciscano Guilherme de Ockham. Em forte conflito doutrinal, ambas as partes apresentavam argumentos sobre o que chamaram de *novitas* da forma de vida dos franciscanos, novidade essa que era, justamente, uma forma de vida – sobre a qual o direito civil não se aplica. A “novidade” de Francisco não propõe uma exegese nova dos textos sagrados, mas uma verdadeira identificação com a vida de fato; em outras palavras, não se desejava ler, entender e teorizar o Evangelho: somente vivê-lo. Os “pobres de Cristo”, “irmãos menores”, reivindicavam um modo de viver que seria nada menos que a “vida apostólica”, em que a pobreza não é uma prática ascética no sentido de mortificação advinda da tradição monástica; a pobreza é vista agora como parte inseparável dessa vida apostólica, cuja prática era vivida com alegria.

Se no início de sua existência os franciscanos encontraram guarida para a sua negação à posse e à propriedade, por meio da bula *Quo elongati* (1230), de Gregório IX – que separava o *direito* de propriedade (da igreja) do *direito* de uso (dos frades) –, e da *Exiit qui seminatus* (1279), de Nicolau III – que reconhecia a separação entre o *direito* de propriedade (cabível à igreja) e o simples uso das coisas, enquanto *fato*, e não como direito (realizado pelos que devotavam sua vida à pobreza), João XXII, pela *Ad conditorem canonum* de 1322, associa diretamente o uso à propriedade, asseverando ser impossível a separação entre ambos – porque entende que o fim de todo uso é sua própria destruição. Com isso, confere à ordem dos menores a propriedade comum dos bens de que fazem uso.

A fratura jurídica que o papa Gregório IX proporcionou ao reconhecer a existência de um direito negativo (o direito de uso) era muito perigosa para a estabilidade do poder soberano clerical e, por isso, não poderia durar muito tempo. O esvaziamento jurídico do anterior direito de uso declarado pelo papa Nicolau III, por meio da classificação de que o *simples uso de fato* realizado pelos frades não configurava direito, ainda não bastava, pois mesmo deixando de ser direito, a legitimidade de sua existência persistia.

Agamben analisa tal desfecho afirmando que, ao definirem o estatuto da pobreza, estritamente com argumentos negativos²⁸ e, de certa forma, dependerem da colaboração da Cúria, detentora de propriedades e bens dos quais os “menores” tinham

²⁸ Segundo a *Declaratio*, o *usus facti*, que apresenta a pobreza franciscana, identifica-se tão somente como a renúncia à propriedade. “A perfeição da regra consiste na renúncia à propriedade, e não na escassez

apenas o uso, a doutrina do *usus facti* “representava para os frades menores um escudo bastante frágil contra a artilharia pesada dos juristas curiais”²⁹.

O conflito com o direito é, em outras palavras, uma maneira de, através do simples uso de fato, torná-lo inoperoso –, o que está diametralmente em oposição à operatividade que rege a liturgia (o direito). Para Agamben, a forma-de-vida é, então, o “puro existencial”, que precisa ser libertado das amarras do direito e do ofício de maneira que, para os franciscanos, o que realmente importava dessas discussões é que se mantivesse inalterada a “*abdication omnis iuris*, isto é, a possibilidade de uma existência humana fora do direito”³⁰.

Assim, em nome do próprio direito e, claro, para garantir o poder do Estado eclesiástico, João XXII atacou frontalmente os franciscanos, descrendo a separação jurídica entre propriedade e uso e deslegitimando o *simples uso de fato*.

Há, aqui, evidente ligação do propósito do papa “herege” com o direito romano. Agamben apresenta parte da discussão ao associar a tese de João XXII com o conceito romano de usufruto³¹, desdobramento de debate mais amplo, que se inicia com o conceito de *res*. Mais para frente, escreve sobre as *res nullius* (as coisas que não são propriedade de ninguém), conforme o direito romano. Esse ponto é fundamental na compreensão do “caráter ‘expropriador’” do movimento franciscano.³² Está-se, pois, diante do conceito originário de coisa (*res*) no mundo romano, radical da separação entre o público (lugar do uso) e o privado (universo da posse e da propriedade) em toda a tradição política (e jurídica) do ocidente.

Em texto publicado três anos depois de *Altíssima Pobreza*, Roberto Esposito traz contribuições preciosas sobre a questão, esclarecendo:

do uso” (UBERTINO de CASALE apud AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014. (Homo Sacer, IV, 1). p. 131).

²⁹ AGAMBEN, 2014, p. 140.

³⁰ AGAMBEN, 2014, p. 116.

³¹ AGAMBEN, 2014, p. 133.

³² Após expor a tese do jurista Savigny de que a posse (enquanto estado efetivo) corresponde à propriedade (enquanto estado jurídico), Agamben escreve: “Da mesma maneira, no direito romano são denominadas *res nullius* as coisas que não são propriedade de ninguém, como acontece com as conchas abandonadas na praia pelo mar ou os animais selvagens. Mas, dado que o primeiro que as recolhe ou captura se torna *ipso facto* seu proprietário, é evidente (é por isso que os franciscanos sempre evitaram tomá-las como exemplo de *usus facti*) que elas, que estão aparentemente fora do direito, nada mais são do que o pressuposto do ato de apropriação que sanciona sua propriedade. O caráter fático do uso não é em si suficiente para garantir uma exterioridade com relação ao direito, pois todo fato pode transformar-se em direito, assim como todo direito pode implicar um aspecto fático.

Por isso os franciscanos têm de insistir no caráter ‘expropriador’ (*‘paupertas altissima [...] est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo [a altíssima pobreza [...] é expropriadora, porque ninguém, nem em comunidade nem em particular pode se apropriar de algo, nem um frade nem a ordem inteira]’*) da pobreza e na recusa de todo *animus possidendi* por parte dos frades menores que se servem das coisas *ut non suae*; dessa maneira, porém, eles se envolvem cada vez mais em uma conceitualidade jurídica, pela qual, ao fim, serão tomados e derrotados.” (AGAMBEN, 2014, p. 142)

No direito romano, o termo *res* não assinala as coisas do mundo, mesmo permanecendo em contato com elas. Ele é caracterizado por um estatuto duplo que passa de um significado intensamente material a outro puramente formal. De um lado, *res* é a coisa em sua realidade objetiva, e como tal nitidamente diferente da pessoa que a usa; de outro, ela remete ao processo abstrato que lhe atribui um relevo jurídico. É o que é disputado juridicamente e a própria disputa – coisa e causa ao mesmo tempo³³.

E prossegue:

Res, no sentido romano da expressão, tem muito pouco a ver com um elemento da natureza, mas também com um artefato humano. Não é o que desde sempre precede o homem, tampouco o *obiectum* colocado em frente ao sujeito – o que a língua alemã traduz com *Gegenstand*. Como se viu, no sentido processual de um “estar em causa”, ela é, talvez, comparável ao grego *pragma* – entendido como o negócio, a questão de que se trata. Mais que um dado, a coisa é um fato que nos interessa de perto, que nos coloca continuamente “em causa”. Por exemplo, *res publica* é coisa tratada do ponto de vista do interesse coletivo, assim como *res communis*, não pertencendo a ninguém, é de todos³⁴.

Coisa (*res*), no direito romano, refere-se, pois, muito menos ao que é externo ao ser humano e muito mais ao que o implica, tanto na substância quanto na forma. Tem significado material e, ao mesmo tempo, formal, correspondendo, de um lado, ao fato e, de outro, ao direito. É relativo a movimento, relaciona-se à atitude que assumimos, à maneira como vivemos, em outras palavras, à forma de vida que assumimos. Embora envolva as pessoas, seu caráter não é primordialmente privado, mas, porque requer uma intenção, ou um conjunto de intenções, desabrocha no âmbito do comum, do público.³⁵

Pensar o *uso* como um direito paralelo ao direito de propriedade é reconhecer a existência do direito público e o direito de uso público das coisas, o que se afina com a concepção originária de *res*. Esse era o sentido que a bula *Quo elongati* assumia.

Conceber o *uso* apartado do direito – escolha impressa na *Exiit qui seminat* – é reconhecer a vocação pública da coisa (*res*) e, ao mesmo tempo, o seu antagonico, a

³³ ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016. p. 57, 58.

³⁴ ESPOSITO, 2016, p. 58.

³⁵ Esposito torna claro como o direito privado se constrói por negação (e não por afirmação) em relação ao direito público, em Roma, e traz à luz o espírito público da metafísica platônica e, também, cristã: “As coisas se dividem inicialmente entre as que fazem e as que não fazem parte do nosso patrimônio. Mas, ao invés das primeiras, o discurso jurídico procede a partir das segundas. As coisas apropriáveis não são definidas por elas próprias, mas como opostas às que, de diversas formas, não são tais. Muito raramente, fala-se nas fontes das *res in patrimônio* ou *in commercio*, a não ser como o negativo das inalienáveis, porque religiosas ou públicas. Todo o direito privado, tão predominante em Roma a ponto de absorver quase totalmente qualquer outra dimensão jurídica, pressupõe, em suma, uma negatividade que o realiza. Esse é outro traço paralelo, mesmo se assimétrico, quer com a tradição metafísica aberta por Platão quer com a concepção cristã. O ente é atravessado pelo nada, pois em última análise deriva dele – está misturado desde a origem com o nada do qual é criado” (ESPOSITO, 2016, p. 60, 61).

saber, a posse (e o que dela resulta, a propriedade) do que é público por aquele que se arroga o direito de falar pelo público e, também, de reinar sobre o público.

Por fim, entender o *uso* por associação necessária ao consumo, atrelando-os à propriedade de modo irresistível, é reduzir a *res* à mera coisa externa aos seres humanos e à sua atuação no mundo, atribuindo peso total ao aspecto de menor relevância dado pelos romanos à própria *res*. Com isso, João XXII subsumia a esfera do público à do privado e, portanto, toda a possibilidade de vida ética ao direito. Em termos teológicos, João XXII, por meio de sua bula, submetia a graça à glorificação, a vida entregue a Deus pela disciplina operativa a serviço da igreja.

É em associação a um direito que subordina o público ao privado, a vida ética à disciplina operativa, a glória à glorificação, que se ergue a maquinaria do poder soberano vocacionada para o estado de exceção. Ao impor, pela liturgia³⁶, a invasão do “outro” para dentro de nós³⁷, antecipando, pelo artifício da lei³⁸, a *res* enquanto coisa privada à própria vida, o soberano garante a coisificação de cada uma das pessoas, sujeitando, ao seu controle, qualquer possibilidade de vida ética, de vida política. O

³⁶ Remete-se, aqui, aos conceitos de *opus operatum* e *opus operans*. Escreve Agamben: “A distinção e, ao mesmo tempo, a conjunção entre Igreja celeste e Igreja terrena correspondem aqui à dupla articulação entre *opus operatum* e *opus operans*, trindade imanente e trindade econômica que vimos definir a liturgia. A liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, ainda, a unidade de trindade imanente e trindade econômica em uma praxe sacramental. Mas, exatamente por isso, é constitutivamente marcada por uma duplicidade. Na medida em que exprime a operação interna da própria vida divina, a atividade econômica do Cristo ‘*leitourgo*’ e sacerdote e de seu corpo místico não pode senão ser eficaz *ex opere operato*. E todavia, na medida em que ela define a praxe da igreja como comunidade política, não pode haver liturgia sem o *opus operans* de seus membros. ‘A obra da redenção’, estabelece a encíclica, ‘que em si é algo não dependente da nossa vontade, precisa do esforço [*nisus*] interior de nosso ânimo a fim de que possamos conseguir a salvação eterna’. E, conclui: “Definindo desse modo a particular operatividade de sua prática pública, a Igreja inventou o paradigma de uma atividade humana cuja eficácia não depende do sujeito que a põe em obra e que necessita dele, contudo, como de um ‘instrumento animado’ para realizar-se e tornar-se efetiva. O mistério litúrgico, enquanto alcança nele sua realização o mistério da economia trinitária, é o mistério dessa praxe e dessa operatividade” (AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*. São Paulo: Boitempo, 2013. (Homo Sacer II, 5). p. 36, 37).

³⁷ Nesse sentido, a associação que Esposito traz entre *a coisa* e *das Ding*, é inspiradora. Escreve: “[...] Ao passo que *die Sache* é o produto da ação humana, sempre dizível, reconduzível a uma causa, à qual fica essencialmente ligada, ‘*das Ding* situa-se em outro lugar’. Lacan insiste mais de uma vez sobre sua absoluta heterogeneidade. Introduzido por Freud, sobretudo no ensaio sobre a negatividade, o termo *das Ding* remete a uma alteridade irreduzível: ‘Há outra coisa em *das Ding*. É como se Lacan hesitasse em falar disso, situando-o em uma área a que a palavra não tem acesso: ‘O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo’. Com isso, Lacan não pretende dizer que ele seja inalcançável por estar longe. Ao contrário, é o que fica mais perto de nós – ou melhor, que está dentro de nós, que nos habita. Mas como algo de absolutamente estranho. Nele se sobrepõem proximidade e distância, identidade e cisão, intimidade e estranhamento, em que o conceito de ‘estranho’ deve ser associado ao de ‘hostil’ – como o que nos ameaça por dentro. Mesmo estando plenamente dentro do sujeito, *das Ding* é seu absoluto Outro” (ESPOSITO, 2016, p. 80).

³⁸ Como destaca Ricardo Evandro S. Martins, “[...] de acordo com a definição do nominalismo de Ockham, conclui-se que, enquanto sendo um termo geral, universal, o termo ‘propriedade’ não possui uma substância existente, a não ser que ocupasse as intenções mentais de quem quisesse se apropriar de algum bem ou se fosse concretizado por comando falado ou por direito escrito (direito positivo)” (MARTINS, Ricardo Evandro S. “Forma vitae franciscana como renúncia ao direito: por um ethos do estado de necessidade como exceção ao direito positivo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 378).

resultado dessa mecânica não será outro que o império do poder total do soberano, pela exceção e, em seu bojo, a consequente produção em série dos corpos que dão materialidade a tal poder absoluto, o *homo sacer*, as vidas (ou sobrevidas) descartáveis.

A saída que Agamben vislumbra para a desmontagem do estado de exceção se expressa no que ele designa por forma-de-vida. Ele grafa o termo *forma-de-vida* (com hífen entre cada palavra) para designar a “vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua”³⁹. Associa-a ao pensamento, mais, à potência do pensamento. Interpretada no âmbito da teologia, *forma-de-vida*, conforme Colby Dickinson⁴⁰, equivale à contemplação, o que significa mais pensar do que agir. Porque não tem sujeito e nem, tampouco, objeto, a contemplação é inoperosidade. Tal como o uso, é o que torna inoperosas as forças vivas, porque seu sentido é o da dissolução do sujeito.⁴¹

Conceber a forma-de-vida é, pois, vislumbrar uma existência para além da propriedade e do direito positivo. Encerra-se este item com a análise de Ricardo Evandro S. Martins:

³⁹ Em *O uso dos corpos*, Agamben escreverá: “Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre e sobretudo potência. E a potência, enquanto nada mais é do que a essência ou natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida com relação ao ato. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato: a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer, IV, 2). p. 233, 234).

⁴⁰ Em conferência realizada, em 24 de maio de 2017, na UNISINOS, por ocasião do VI Colóquio Internacional IHU, Política, Economia, Teologia: contribuições da obra de Giorgio Agamben.

⁴¹ À margem da metafísica, Agamben escreverá: “Chamamos de pensamento o nexo que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar” (AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. p. 18). Parte do texto intitulado “Forma-de-Vida”, publicado em *Meios sem fim*: notas sobre a política, esse trecho espelha a profunda ligação de Agamben com Walter Benjamin. Nesse sentido, a interpretação que o filósofo italiano faz do conto de Herman Melville – *Bartleby, o escrevente*: uma história de Wall Street, é verdadeiramente relevante: Bartleby é “a última e extrema figura” do “escriba que não escreve”, “é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação” (AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. p. 18). Por sua personagem, Melville suscita a discussão que importa ao Agamben “benjaminiano”: a absoluta potência destituente da *potência de não* (fazer).

Pensar, então, a forma-de-vida como paradigma ético-político poderia ser uma maneira de se escapar do poder do soberano, que está em estado de exceção permanente para se legitimar. Para Agamben: “[...] [a] vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em forma-de-vida” [...] Deste modo, quanto a nós, que vivemos a experiência moderna como o estado de exceção permanente, por meio do qual é exercido o poder soberano, resta saber: de que modo se pode profanar o dispositivo jurídico por meio de uma forma de viver através de uma vida não-positivo-legalista, no sentido de não estar sob o resguardo arriscado do poder soberano, como os franciscanos faziam em relação ao direito positivo (*jus fori*), ao menos quanto ao que se refere ao direito de propriedade?

A hipótese central que trago aqui é a de que a necessidade vinda da pobreza dos Frades menores é o caminho para criar uma exceção ao estado de exceção permanente [...] entendo que a permanente necessidade dos franciscanos é uma “segunda” exceção, uma exceção-antídoto, que pode excepcionar a já permanente exceção das leis positivas, sem que, com isto, também se instaure outro direito – isto é, sem que com isto se recupere uma “normalidade” do direito que nunca se deu por sua relação de exceção originária –, mas, ao mesmo tempo, sem também incorrer em uma “ilegalidade” – ao menos no sentido amplo de ilegalidade, mais amplo do que mera ilegalidade enquanto infringência da lei positiva; pois não há infringência, ilegalidade, mas abdicação.⁴²

Considerações finais

A discussão central levantada por Agamben em seu projeto *Homo sacer* a partir da teologia cristã mostrou, justamente, como toda máquina jurídico-política do Ocidente foi construída sob um maciço sistema bipolar político/econômico. Essa bipolaridade, no entanto, já havia sido anunciada sob outras formas como reino e governo, teologia e economia. A estrutura dupla de poder é que define a maquinaria de governo e todo poder tipicamente soberano conserva, deste modo, o totalitarismo moderno pela completa instauração do estado de exceção.

O modelo da maquinaria dupla reaparece na teologia da glória com a trindade imanente e a trindade econômica e, na leitura de Agamben, a tentativa de unir ambas as “trindades” revela que o poder precisa da glória, justamente porque esta vela e, ao mesmo tempo, captura a inoperosidade essencialmente humana, devotando-a incessantemente ao trabalho, à execução de uma obra, de um dever, de um ofício. A glória captura a inoperosidade humana porque ocupa o centro do poder, território da inoperosidade na medida em que é, de fato, vazio. A maquinaria do governo divino do mundo, definida por uma contínua glorificação entre duas polaridades (reino e governo), não tem, portanto, nada mais, no seu centro, que apenas e tão somente o vazio.

Nesse sentido, a vida monástica de Francisco aponta para uma vida que se completa inteiramente à sua forma; o paradigma glória/glorificação, reino/governo tornam-se, nessa experiência, inoperantes, pois o que está em jogo é a vida, não a regra. O “preferia não” de Francisco o afastou do poder dos rituais litúrgicos, levando ao seu *vivere sine proprio*, a uma vida cuja forma não se distingue da própria vida.

⁴² MARTINS, 2020, p. 379-381.

É possível pensar-se, a partir da proposta de vida franciscana, uma forma-de-vida profanatória do direito posto, sustentáculo do poder soberano moderno (e contemporâneo). A ligação entre o ser humano e a propriedade não é, pois, natural, mas resulta de uma criação social assentada na teologia. É preciso superar a ideia de que necessariamente devemos nos relacionar com o mundo a partir da posse ou da propriedade. Podemos nos relacionar com ele a partir do *uso*. Em linguagem teológica, não precisamos glorificar se vivermos na glória, não precisamos controlar se vivermos na graça, pois a vida cuja forma não se distingue a própria vida é a vida desprendida da posse e de sua decorrente propriedade.

A forma-de-vida revela, com isso, toda a sua potência de dissipação do modelo de soberania vigente nessa engrenagem dupla de poder, fonte do estado de exceção que vivemos e, com ele, da constante geração de vidas humanas descartáveis, do *homo sacer*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. Boitempo, 2014. (*Homo Sacer*, IV, 1).
- _____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013. (*Homo sacer*, II, 5).
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- _____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (*Homo Sacer*, IV, 2).
- DICKINSON, Colby. A glória enquanto arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. In: VI COLÓQUIO INTERNACIONAL IHU. POLÍTICA, ECONOMIA, TEOLOGIA. CONTRIBUIÇÕES DA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN, 2017. São Leopoldo: UNISINOS.
- ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016.
- MARTINS, Ricardo Evandro S. “Forma vitae franciscana como renúncia ao direito: por um *ethos* do estado de necessidade como exceção ao direito positivo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- PFISTER, Mariana. O dogma trinitário e a teologia política: aproximações entre Jürgen Moltmann e Giorgio Agamben. In: *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 71-89, jan./jun. 2020.
- _____. “Schmitt e Peterson: um debate acerca da Teologia Política”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicada 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/as na área de Teologia ou Ciências da Religião, eventualmente em interface com outras áreas do saber no âmbito das Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia e à religião.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da Teologia, Ciências da Religião 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, Chicago, 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 System).

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 duas pessoas avaliadoras, integrantes do Conselho Científico ad hoc do periódico pelo sistema de avaliação cega (Double Blind Review). Nem as pessoas autoras nem avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. As pessoas avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitirem um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Uma terceira pessoa avaliadora pode ser consultada, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esta terceira pessoa avaliadora 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, metodologia, 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 é apresentado de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave 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 (se for o caso)?
- 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 ou Ciências da Religião 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 ou religiosa.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos exclusivamente pelo sistema *on-line (Open Journal System)* no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC ou DOCX (*Microsoft Word*) 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 artigos deverão ter, preferencialmente, um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores/as. 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, neste caso podendo ser pessoas doutorandas.

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) como documentos suplementares.

Observação 1: 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.

Observação 2: Recomenda-se, sempre que possível, utilizar transliterações nos textos, deixando o uso de caracteres especiais (fontes gregas, hebraicas ou de outro idioma) apenas para casos excepcionais em que houver estudo do original.

Os textos não deverão exceder 42.000 caracteres (incluídos os espaços) para artigos científicos e 8.000 caracteres (incluídos os espaços) para resenhas. Sugere-se utilizar a ferramenta de contagem do editor de texto para assegurar a quantidade de caracteres. Casos excepcionais, comunicados pelo formulário “Comentários ao Editor”, no instante da submissão, poderão ser considerados pelo editor-chefe da revista. Os textos deverão seguir obrigatoriamente 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 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, no final do texto, 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: Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país (caso não for Brasil). 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 ou o espanhol.
- 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.

Textos não condizentes com as normas de submissão serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão. Havendo dúvidas quanto ao formato de citação, sugere-se consultar artigos já publicados pela revista.

A fim de garantir a avaliação cega por pares, é imprescindível que o/a autor/a:

1. Mantenha atualizada sua biografia em seu “perfil do usuário”, editável durante o processo de submissão.

2. O texto submetido deve estar **sem o nome das pessoas autoras do texto**, nem biografias no rodapé. Caso houver autocitação no texto, colocar na referência apenas “autor/a”. Pedimos também atenção às “propriedades” no Word, para remover qualquer referência à autoria.

3. O texto completo (com autoria, biografias e, caso houver, referências próprias) deverá ser submetido como “documento suplementar”. Este documento não estará visível à pessoa na função de consultora ad hoc.

Textos com identificação de autoria serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão.

Portanto,

No ato da submissão, pessoas autoras deverão estar atentas a

a) atualizar a biografia no formulário eletrônico;

- b) lembrar-se de inserir, no formulário eletrônico, os dados de pessoas coautoras, se houver;
- c) seguir atentamente as normas de publicação;
- c) submeter o texto no *formato word* **sem qualquer indicativo de autoria**;
- d) como **documentos suplementares**, carregar o texto com todos os dados de autoria (completo, como deve ser publicado) e, se for o caso, carregar no sistema fontes TTFs (*True Type Fonts*) ou imagens em JPG em alta resolução.

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, eventualmente com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

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.

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.

As resenhas deverão ter até 8.000 caracteres com espaços dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Não exigem resumo nem palavras-chave. As resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Autoria]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]

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: Papirus, 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 lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1.112-1.124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Referências não exemplificadas seguirão as normas da NBR 6023, da ABNT.

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 à 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 das demais pessoas coautoras, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço

como legítimo ou legítima 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 outra publicação no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto, além de, em caso de nova publicação, fazer referência à publicação original nos Estudos Teológicos. 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 a 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 the science of religion, as well as interdisciplinary texts in dialog with other areas of the humanities and applied social sciences, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology and religion.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology, science of religion 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. To propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Evaluation Qualis A2 (theology); B2 (Interdisciplinary studies)

This journal is indexed in the Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), in Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, in the Portal de Periódicos da CAPES, in Sumários.org, in DOAJ (Directory of Open Access Journals), in E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), in RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) and in the library catalog of the Faculdades EST. It is registered in Diadorim (Policy directory of Brazilian scientific journals concerning open access to articles by means of institutional repositories.)

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 two evaluators who are on the *ad hoc* Scientific Council of the periodical through the Double-Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of four 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. This third evaluator will equally have a time limit of four weeks to emit their report.

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, methodology, 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 abstract is 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 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 (when this applies)
- 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 programs in theology, science of religion and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences) 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 or DOCX (*Microsoft Word*) 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 be clearly and fluently written, 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 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) as a supplementary document.

Observation 1: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

Observation 2: The use of transliterations in the texts is recommended whenever possible, using special characters (Greek or Hebrew or other language fonts) only in exceptional cases where there is a study of the original language.

The texts should not exceed 42,000 characters (including spaces) for scientific articles and 8,000 characters (including spaces) for reviews. The use of the text editor’s counting tool is recommended to guarantee the quantity of characters. Exceptional cases, communicated through the “Comments for the editor” at the time of submission, can be considered by the chief editor of the journal. The texts must 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 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 NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. These elements should be submitted as supplementary documents as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in the following 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.
- Translation of the 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: The person's title. Institutional connection. City, State and Country of origin (if not Brazil). Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in 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 or Spanish.
- 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.

Texts that do not conform to the rules of submission will be archived and the author will be notified of the “archived submission.” A new submission must be made. If there is doubt about the citation format, it is suggested that the author consult articles already published by the journal.

In order to ensure blind peer review, it is imperative that the author:

1. Keep their biography updated in their “user profile”, which is editable during the submission process.

2. The text submitted should be without the name of the authors of the text, nor biographies in the footnote. If there is a self-citation in the text, put in the reference only “author.” We also ask that you remove any reference to authorship from the properties of the file in Word.

3. The full text (with authorship, biographies and, if it exists, your own references) should be submitted as a “supplementary document.” This document will not be visible to the person acting as an *ad hoc* consultant.

Texts with authorship identification will be archived and the author will be notified of the “archived submission,” and they must submit the text again without authorship identification.

Therefore,

At submission, authors must be careful to:

- a) update the biography in the electronic form;
- b) remember to insert the data of coauthors in the electronic form, if any;
- c) follow carefully the publication norms;
- d) submit the text in Word format **without any indication of authorship**;
- e) upload the text with all the authorship data (complete, as it should be published) as **supplementary documents** and, if necessary, upload the system fonts (True Type Fonts) or JPG images in high resolution also.

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 articles whose themes interface with other areas of the knowledge of the human sciences or applied social sciences.

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

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.

The reviews may contain up to 8.000 characters, including spaces, within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). An abstract and keywords are not necessary. Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

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;">[Authorship]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Cursive Text, without division for topics]</p>
--

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by 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. 1.112-1.124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Other types of references follow NBR 6023 of the ABNT.

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 am 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 (Nº 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.