

v. 54 - n. 2 - jul./dez. 2014

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

**Dossiê: Temas em
Teologia Sistemática**



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Oneide Bobsin

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

Editor-chefe: Wilhelm Wachholz – **Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

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

Conselho científico ad hoc: Afrânio Patrocínio Andrade (Associação de Ensino Superior da Amazônia, Porto Velho/RO, Brasil); Alvorci Ahlert (UNIOESTE, Marechal Cândido Rondon/PR, Brasil); André Sidnei Musskopf (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Carlos Arthur Dreher (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Claiton André Kunz (Faculdade Teológica Batista do Paraná, Curitiba/PR, Brasil); Euler Renato Westphal (UNIVILLE, Joinville/SC, Brasil); Fábio Augusto Darius (UCS, Caxias do Sul/RS, Brasil); Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Flávio Schmitt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil); João Luis Correia Júnior (UNICAP, Recife/PE, Brasil); Joel Haroldo Baade (Universidade Alto Vale do Rio do Peixe, Caçador/SC, Brasil); Júlio César Adam (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil); Léo Zeno Konzen (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil); Leomar Antônio Brustolin (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil); Leonildo Silveira Campos (Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP, Brasil); Lucio Jorge Hammes (UNIPAMPA, Jaguarão/RS, Brasil); Luiz Alexandre Solano Rossi (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Mário Antonio Sanches (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Milton Luiz Torres (Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho/SP, Brasil); Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Osvaldo Luiz Ribeiro (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil); Remí Klein (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Rudolf von Sinner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Valério Guilherme Schaper (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Valmor da Silva (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil); Vitor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA); Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

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

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

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

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

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

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

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 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)

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

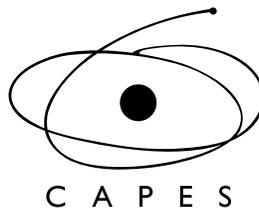
CDD230

Biblioteca Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST**



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 54 | n. 2 | p. 207-396 | jul./dez. 2014

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

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

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

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

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados 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 (*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 dos pareceristas como dos autores permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

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

ÍNDICE

Editorial213

Dossiê: Temas em Teologia Sistemática

A linguagem trinitária de Gregório Nazianzeno
The Trinity language of Gregory Nazianzen
Maria Freire da Silva218

Relações entre o Deus triúno e o mundo: *Kenosis* e Reino
Relations between the Triune God and the world: Kenosis and Kingdom
Mário Antônio Sanches/Sérgio Danilas230

O processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo
ocidental
*The process of exclusion of faith from the knowledge building in the Western
world*
Gustavo Leite Castello Branco/Eunice Simões Lins Gomes242

Interdisciplinaridade na teologia: o alargamento da razão no pensamento
contemporâneo
*Interdisciplinarity in Theology: a widened view of reason in contemporary
thought*
Leomar Antônio Brustolin259

A polifonia e o ipê-amarelo: anotações sobre o “primeiro” Rubem Alves como
leitor de Dietrich Bonhoeffer
The “first” Rubem Alves as a reader of Dietrich Bonhoeffer
Carlos Caldas271

Sacerdócio real: promessa e profecia
Royal priesthood: promise and prophecy
Valeriano dos Santos Costa284

Teologia e Interdisciplinaridade

Método genealógico baseado na coerência: Algo novo na crítica textual do NT?
*Coherence-Based Genealogical Method: Something new in the NT textual
criticism?*
Cássio Murilo Dias da Silva300

Nem “diabo” nem “celeste”: Considerações sobre a figura do šātān em Zacarias 3.1-10 <i>Neither “Devil” nor “Heavenly”:</i> Considerations about the figure of the šātān in Zechariah 3:1-10 Osvaldo Luiz Ribeiro.....	312
Educação e expansão da fé cristã <i>Education and expansion of the Christian faith</i> Ismael Forte Valentin	321
As mulheres da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus <i>Women of the genealogy of Jesus in the Gospel of Matthew</i> Clélia Peretti/Angela Natel	333
Pregando vulnerabilidade: a teologia da libertação, a ética do cuidado e a pregação no contexto brasileiro e latino-americano <i>Preaching vulnerability: theology of liberation, care and preaching in the Brazilian and Latin American context</i> Júlio César Adam.....	350
Ciências da Religião e Interdisciplinaridade	
Buddhistische Gleichnisse: Medien der sprachlichen Vermittlung zwischen Religion und Kultur <i>Buddhist parables: Media of linguistic transmission between religion and culture</i> <i>Parábolas no budismo: Mídias da transmissão linguística entre religião e cultura</i> Andreas G rünschloß.....	364
Diretrizes para publicação de artigos.....	383
Guidelines for publishing articles.....	390



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

EDITORIAL

As leitoras e aos leitores de **Estudos Teológicos** disponibilizamos neste número artigos em três seções, a saber: 1) Dossiê, 2) Teologia e Interdisciplinaridade e 3) Ciências da Religião e Interdisciplinaridade.

O dossiê deste número reúne artigos sob **Temas em Teologia Sistemática**. Entre as tarefas da Teologia Sistemática está dialogar com outras ciências acadêmicas. Os artigos deste dossiê procuram fazê-lo analisando e relacionando com outras ciências temas como Trindade, relações Deus e mundo, exclusão da fé no conhecimento ocidental e a necessidade de religação de saberes, seja no diálogo com a poesia, por exemplo, ou na prática da comunidade sacerdotal. Eis os temas que perpassam os artigos do dossiê que passamos a apresentar.

Maria Freire da Silva estuda e apresenta *A linguagem trinitária de Gregório Nazianzeno*. No século II da era cristã, no contexto alexandrino, o tema em torno dos “nomes divinos” suscitou muitos debates. Esses debates se estenderam também para dentro do século IV, em particular, em torno da definição do dogma trinitário, no que os padres capadóciolos, em particular, Gregório Nazianzeno, exerceram grande influência. Para Gregório Nazianzeno, “a essência é comum às três Pessoas sem se dividir, impedindo qualquer ideia triteísta de Deus”.

Relações entre o Deus triúno e o mundo: Kenosis e Reino é o tema de análise de **Mário Antônio Sanches** e **Sérgio Danilas**. Os autores propõem uma reflexão sobre a relação entre Deus e o mundo através dos conceitos de *Kenosis* e Reino. Segundo os autores, através de ambas as categorias, o objetivo é “demonstrar que elas são muito úteis para ajudar a construir uma visão integradora da realidade tanto para um cientista que crê como para um teólogo que gosta de ciência”. Após analisarem as dificuldades do conceito de *Kenosis* no mundo ocidental, devido às influências do pensamento grego, os autores analisam três aspectos do conceito: o teantrópico, o intratrinitário e o cosmogônico, como qualificações da relação Deus e mundo.

Gustavo Leite Castello Branco e **Eunice Simões Lins Gomes**, em *O processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo ocidental*, constatam que se, de um lado, existe um grande incentivo à interdisciplinaridade no âmbito das ciências, por outro, a fragmentação do saber é uma marca evidente na cosmovisão ocidental contemporânea. A partir disso, o autor e a autora apresentam como objetivo do estudo “analisar o processo histórico que levou à rejeição da teologia como campo

do saber digno de influenciar debates na esfera pública, descrevendo em que consistiu a profunda mudança no paradigma epistemológico ocidental”, levando ao “processo de privatização da fé”.

Interdisciplinaridade na teologia: o alargamento da razão no pensamento contemporâneo é o estudo que **Leomar Antônio Brustolin** apresenta. Semelhantemente à tese do artigo anterior, também Brustolin percebe uma “crise da multidisciplinaridade”, que, segundo o autor, “não consegue desenvolver um saber que possibilite enfrentar os problemas da maioria da humanidade”. Concretamente, ante essa crise, o autor percebe a necessidade da interdisciplinaridade como ação inicial para a “religação dos saberes”. Para defender sua proposta, o autor coloca em diálogo o papa Bento XVI – Joseph Ratzinger e o teólogo luterano Jürgen Moltmann, no sentido de que “ambos insistem na importância de uma revisão do lugar da teologia na universidade atual, revisando a relação de diálogo entre teologia e ciências, numa perspectiva interdisciplinar”.

Carlos Caldas, *A polifonia e o ipê-amarelo: anotações sobre o “primeiro” Rubem Alves como leitor de Dietrich Bonhoeffer*, analisa o pensamento do pensador brasileiro como alguém que rompeu com o modelo tradicional de labor teológico, isto é, fugindo do modelo racionalista e linear. Alves teve influências de nomes como Lutero, Angelus Silesius Feuerbach, Nietzsche, Bachelard. Sua preocupação social, contudo, recebeu impulso importante de Dietrich Bonhoeffer e, exatamente, em especial, a respeito do tema da ética, que o autor analisa neste artigo.

Valeriano dos Santos Costa, em *Sacerdócio real: promessa e profecia*, apresenta a tese de que “a igreja é uma comunidade sacerdotal e tem aí a chave para o bom desempenho da missão, que, por natureza, envolve todo batizado e não apenas uma elite ministerial”. A partir disso, o autor defende a universalidade do sacerdócio cristão, buscando a origem bíblica do sacerdócio cristão e concluindo que “o sacerdócio real de todos os fiéis, com seu caráter batismal, é a base comum para o sacerdócio ordenado, que também tem seu caráter próprio, mas nunca hereditário”.

Sob a seção **Teologia e Interdisciplinaridade** apresentamos ainda cinco outros artigos. *Método genealógico baseado na coerência: Algo novo na crítica textual do NT?* é o que pergunta e analisa **Cássio Murilo Dias da Silva**. O autor afirma que, na comparação de dois ou mais manuscritos bíblicos, esses não serão perfeitamente iguais. Essas diferenças entre os manuscritos são chamadas de “variantes”, sobre as quais “cientistas bíblicos desenvolveram uma série de critérios e de procedimentos para avaliar não somente cada manuscrito como um todo, mas também cada leitura variante, de modo a propor, com certo grau de certeza, qual leitura mais provavelmente seja a da redação original”. Com as tecnologias de informação, potencializou-se enormemente a possibilidade de comparação das mais mínimas diferenças e semelhanças entre os manuscritos. O método genealógico baseado na coerência busca fazer isso visando à composição de uma “árvore genealógica dos manuscritos”.

Oswaldo Luiz Ribeiro analisa e apresenta *Nem “diabo” nem “celeste”*: *Considerações sobre a figura do šāṭān em Zacarias 3.1-10*. Através de análise exegética, histórico-crítica, histórico-social e histórico-bibliográfica, o autor analisa o termo šāṭān em Zc 3.1-10 para demonstrar que essa figura não indica “um ser celeste nem

uma prefiguração metafísica do ‘mal’”, mas muito mais uma “personificação figurativa dos adversários históricos da investidura de Josué”.

Ismael Forte Valentin, *Educação e expansão da fé cristã*, reivindica Antioquia, e não Jerusalém, como primeira comunidade cristã, de onde o Evangelho foi expandido para o Império Romano. Considerando isso, o autor estabelece como objetivo para seu estudo uma análise sobre “o lugar e a importância da educação na vida e missão de Jesus Cristo, bem como a assimilação e difusão dos seus ensinamentos”. Para a expansão do cristianismo, o autor percebe como importantes a pedagogia de Jesus e o próprio compromisso da comunidade cristã em propagar a fé cristã.

Clélia Peretti e Angela Natel analisam *As mulheres da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus*: Tamar, Raabe, Rute, Bate-Seba e Maria. O objetivo do estudo é resgatar a “ação inclusiva das mulheres na narrativa da genealogia de Jesus no evangelho de Mateus” e a “liberdade de ir e vir e na desconstrução dos estigmas a elas impostos”. Trata-se de mulheres marginalizadas, consideradas pagãs, sendo que Jesus lhes concede “a honra de serem ancestrais de Jesus”, sendo-lhe, assim, restaurados os direitos humanos.

Pregando vulnerabilidade: a teologia da libertação, a ética do cuidado e a pregação no contexto brasileiro e latino-americano é a análise que **Júlio César Adam** apresenta. Com base na ética do cuidado de Leonardo Boff, após analisar o conceito de vulnerabilidade recorrendo à Sturla Stalsett, o autor apresenta desafios que se colocam para a pregação cristã tomando como base os conceitos de vulnerabilidade e cuidado.

Finalmente, sob a seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**, apresentamos *Buddhistische Gleichnisse: Medien der sprachlichen Vermittlung zwischen Religion und Kultur* de **Andreas Grünschloß**. O autor constata que pouco se analisou as parábolas budistas em perspectiva histórico-filológica. Neste sentido, no artigo o autor propõe, de forma introdutória, oferecer uma análise sobre a forma e linguagem figurada das parábolas veterobudistas. O uso de parábolas já era usual do próprio Buda. A função das parábolas é intermediar entre “religião” e “cultura”, oferecendo “traduções culturais de conteúdos religiosos”.

A nossos leitores e nossas leitoras desejamos que possam encontrar importantes impulsos nestes estudos para suas próprias pesquisas e reflexões.

Wilhelm Wachholz
Editor-Chefe

Dossiê: Temas em
Teologia Sistemática



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

A LINGUAGEM TRINITÁRIA DE GREGÓRIO NAZIANZENO¹

The Trinity language of Gregory Nazianzen

Maria Freire da Silva²

Resumo: O presente artigo reflete sobre a linguagem trinitária de Gregório Nazianzeno, um dos Padres Capadóciolos. Baseia-se no pressuposto de que os Capadóciolos partem da reflexão sobre as três pessoas divinas, como primeira realidade. Para eles, as Pessoas significam a existência singular, concreta e individual. Assim sendo, o que lhes permite superar o triteísmo é a consideração da peculiaridade de cada Pessoa, peculiaridade essa sempre definida em relação às outras pessoas, a começar pelo Pai, fonte e origem de toda divindade.

Palavras-chave: Hipóstases. *Ousia*. Relação. Distinção.

Abstract: This article is a reflection of the Trinity language of Gregory Nazianzen, one of the Cappadocian Fathers. One of the assumption of the Cappadocian is a reflection about the three divine persons, which is considered as the first reality. For them, each person exists singularly, concretely and individually. However, Trinitarism dominates because the peculiarity of each person is always defined in relation to the other persons, starting with the Father, who is the fountain and the origin.

Keywords: Hypostasis. Essence. Relation. Distinction.

Introdução

Sem dúvida, no vivenciar a fé e anunciá-la, os cristãos encontraram novas interrogações em novos contextos culturais. Isso estimulou a refletir e aprofundar conceitualmente a própria fé.

A reflexão exegética e teológica judaica cristã que se desenvolveu a partir do século 2 depois de Cristo no ambiente cultural de Alexandria, quando teve que afron-

¹ O artigo foi recebido em 19 de fevereiro de 2014 e aprovado em 4 de agosto de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Bacharel e mestra pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra da Assunção São Paulo e doutora em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professora da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), chefe do Departamento de Teologia Sistemática, São Paulo/Brasil. Contato: freiremaria3@yahoo.com.br

tar o problema dos “nomes divinos”, trouxe notável consciência ao debate relativo à natureza e à função da linguagem em curso no mundo antigo.

Em primeiro lugar, deparamo-nos com Filón, em ambiente judaico; Orígenes, em espaço cristão. Isso aprofundou a significação dos nomes, e o conceito de pensamento humano (*epinoia*). Tal concepção pode ser simplificada nos seguintes termos: os diversos nomes que indicam os atributos divinos ou, para Orígenes, cristológicos, não são, em tese, como realidade relativa à realidade distinta em Deus, o que designaria uma natureza composta em Deus, mas são segundo o pensamento humano.

Em 362, apenas vivendo seu terceiro exílio, Atanásio convoca, em Alexandria, um sínodo de grande importância com a participação de vinte bispos. As decisões adotadas nesse concílio são evidenciadas graças ao *Tumus ad Antiochenos*, uma carta sinodal, endereçada pelos padres sinodais a Eusébio, Lucífero, Cimázio e Anatólio. O texto autoriza utilizar, em âmbito trinitário, formas diferentes: uma *hipóstase* ou três *hipóstases*. O termo hipóstase é aqui compreendido seja no sentido de *substância-ousia* seja como sinônimo de realidade substancial individual. No primeiro caso, pode-se falar de uma só substância em Deus; no segundo, de três hipóstases. E, nesse caso, o termo é compatível, seja com a afirmação de uma só hipóstase seja referente a três hipóstases em Deus.

Atanásio permanece fiel à definição de uma só hipóstase. Basílio e os outros dois capadócijs elaboram uma distinção entre hipóstase e ousia, o que permite chegar a uma elaboração: uma *ousia* e três hipóstases.

A contribuição dos capadócijs para o dogma trinitário

Indubitavelmente, ao retornarmos à patrística do século 4 sobre a elaboração do dogma trinitário, percebemos a grande contribuição dos padres capadócijs, especialmente e de forma relevante, a de Gregório Nazianzeno, em seus discursos teológicos e, em geral, nos grandes discursos compostos durante sua estadia em Constantinopla. São, no conjunto, uma resposta equilibrada à ofensiva dos eunomianos, que era resgatada após a morte de Basílio. É uma resposta à heresia ariana na sua forma mais radical e dialética.

Gregório Nazianzeno, Basílio e Gregório de Nissa formam a tríade capadócia que constitui um dos núcleos preeminentes da especulação e da espiritualidade do cristianismo patrístico.³

No século 4, com esses padres capadócijs, desenvolve-se melhor a reflexão sobre as relações entre as três Pessoas divinas. Conforme J. L. Prestige, esse padre “se viram obrigados a fazer uma autodefesa da acusação do Triteísmo que pesava sobre eles”. Trata-se de três grandes teólogos da Capadócia (Ásia Menor): São Basílio Magno (330-379), seu irmão de sangue Gregório de Nissa (+349) e o amigo deles Gregório Nazianzeno (329-390).⁴

³ TRISOGLIO, Francesco. *La salvezza in Gregorio di Nazianzo*. Roma: Borla, 2002. p. 05.

⁴ SILVA, Maria F. Sobre o termo Pericórese. In: *Revista Teológica*, Ano IV, n. 14, jan./mar. 1996. p. 38.

O contexto teológico no qual estavam inseridos era formado de ideias confusas no tocante à Trindade. De um lado, o sabelianismo, que, amparando-se em suas concepções filosóficas, reduzia o mistério da Trindade à única pessoa do Pai. Desfigurava, assim, totalmente a revelação divina da Trindade. De outro lado, os eunomianos davam asas à imaginação e propunham a existência de três substâncias distintas e independentes: três deuses. Defendiam o politeísmo frente à imagem do mistério do amor trinitário de Deus.⁵

É de suma importância a reflexão dos padres capadócijs no século 4, particularmente de Basílio Magno e de Gregório de Nissa, sobre o conceito de pensamento humano e segundo o pensamento humano, necessário para defender a ortodoxia trinitária contra o arianista Eunômio, antes do Concílio de Constantinopla I (381). Isso aprofunda de modo original o resultado em que era comum a tradição alexandrina e dava uma nova contribuição à discussão sobre a origem da linguagem trinitária.

Um exemplo evidente desse aprofundamento do aspecto linguístico da questão trinitária é, sem dúvida, elaborado na obra polêmica de Gregório de Nissa contra Eunômio. Polêmica essa já iniciada por seu irmão Basílio na obra eunomiana. Em particular, é o segundo livro que evidencia uma consistente e sistemática reflexão sobre a natureza e sua origem da linguagem.

O coração da argumentação de Eunômio é a identificação dos termos “não gerado” ou “não geração” com a mesma substância de Deus Pai. “Não gerado” é o termo que indica adequadamente a substância de Deus porque não é atribuído a Deus segundo o pensamento humano: isso advém somente pela realidade finita que se extingue com as palavras que designam. Do mesmo modo, o nome “gerado” indica a substância do Filho que não pode, por isso, ser a mesma do Pai.

Em sua argumentação, Eunômio recorre a uma teoria da linguagem, segundo a qual os nomes de origem convencional, do pensamento humano, são *flatus vocis* que indicam realidades fictícias inexistentes. Os nomes realmente significativos, que indicam a natureza mesma da coisa são anteriores ao homem e são doados por Deus à humanidade juntamente com as coisas mesmas; entre esses nomes próprios, não de origem humana, nos é apontado o nome “não gerado”.

Basílio, que sustenta por todos os nomes, também os divinos, a origem convencional, ligada à capacidade heurística do pensamento humano, é acusado por Eunômio de pôr um limite ao zelo providencial de Deus, ao qual vem negada a atribuição dos nomes às coisas.

Jean Daniélou, um entre os primeiros e os grandes estudiosos do pensamento nisseno, afirma que, na posição de Eunômio existe certa afinidade com as teses linguísticas da escola neoplatônica de Giamblico. “É iluminador referente a isso confrontar a tese de Eunômio com a afirmação de Giamblico sobre os mistérios egípcios”: “se os nomes não fossem” postos segundo uma convenção, não haveria importância pegar um em vez de outro. Mas se esses são estreitamente unidos com a natureza dos seres, aqueles que são mais próximos a essa natureza são certamente também os mais

⁵ SILVA, 1996, p. 20.

gratos aos deuses. Isto parece claro: que a expressão linguística dos povos sacros é preferida, por justa razão, a dos outros humanos.

Trata-se de uma impostação mística, segundo a qual o significado da eficácia do nome coincide com a potência mesma dos deuses. Da resposta de Gregório de Nissa⁶ a Eunômio, seguiremos somente o aspecto linguístico.

A linguagem de Gregório de Nissa sobre o mistério trinitário

Boa parte da obra de Nissa é dedicada à doutrina trinitária. Tende a dar continuidade à reflexão iniciada por Basílio para responder à heresia semiarianista e se interliga posteriormente à questão pneumatômaca, ou seja, à heresia contra a divindade do Espírito Santo.⁷

No entanto, Nissa fixa os limites epistemológicos da pesquisa, afirmando que, para a consciência humana, é estruturalmente impossível compreender a natureza divina porque é impercorível a distância entre a criatura finita e a natureza incriada infinita. Nissa retoma a lição basiliana relativa ao conceito de pensamento humano e segundo o pensamento humano.

A nossa mente colhe qualquer coisa relativamente a Deus: nossa mente pode conceber qualquer coisa em relação a Deus, por via negativa ou por via analógica. Aquilo que vem denominado com nomes divinos, como geralmente todos os nomes, é invenção do pensamento humano e é posterior às coisas e a suas atribuições a esse convencional. As vozes são como sombras das coisas e têm a forma correspondendo aos movimentos daquilo que existe. Também os nomes seguem o movimento de Deus, suas operações os traços visíveis no criado da potência do Deus invisível.

No entanto, é necessário perceber que o pensamento de Nissa está perpassado da reflexão trinitária, que é o verdadeiro fundamento também de sua teologia espiritual, e que vem unido à doutrina cristológica. O termo Tria aparece, sem dúvida, na teologia de Nissa em que há uma coincidência entre doutrina trinitária e a compreensão da filiação.

Destarte, o elemento essencial no pensamento de Nissa – que perpassa sua teologia – é o apofatismo. Isso é fundamental na sua polêmica contra Eunômio, que negava a consubstancialidade das três Pessoas divinas. Nissa fundamenta sua reflexão trinitária no dado neotestamentário e litúrgico do batismo.⁸ A única vida divina é doada através da graça batismal. Dessa forma, as Pessoas divinas podem ser conhecidas somente na unidade graças ao sentido pessoal que cada uma imprime à única ação divina. Há um único movimento, uma única comunicação da vontade que do Pai, através do Filho, se direciona no Espírito Santo. Há uma dinâmica pericorética na qual as Pessoas são unidas sem confusão no amor recíproco. As três Pessoas são

⁶ Sempre que tratar de Gregório de Nissa no decorrer do texto, será apenas citado o nome Nissa ou nissenno.

⁷ MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. “Trinità”. In: *Dizionario Gregorio di Nissa*. Roma: Città Nuova, 2007. p. 538-554.

⁸ Também Tertuliano no século 3 percebe o batismo como graça de um Deus que é trinitário. (In: CARPIN, J. G. *Tertuliano, il Battesimo*. Bologna: ESD, 2011. p. 570).

uma única natureza, porque única é a luz, única a vida, e único o fogo de Deus. Para Nissa, a imanência torna-se acessível na economia. No nome Cristo vem confessado o mistério trinitário de Deus. Nissa distingue economia e imanência sem separar.⁹ Isso corresponde ao pensamento de Irineu de Lião, que afirma a unidade trinitária da revelação, ou seja, da dimensão econômica.¹⁰

Podemos afirmar que a doutrina trinitária de Nissa resulta profundamente equilibrada, consegue uma elaboração teológica que salvaguarda atentamente a harmonia entre *ousia* e *hipóstases*. Põe à luz a divindade do Filho, expressando na relação com o Espírito Santo, vínculo do Pai e do Filho, unidade dinâmica da Trindade como mistério de liberdade e de amor.¹¹ Já Cipriano, no século 3 do cristianismo, afirma que há unidade nas três Pessoas divinas e que essa mesma unidade deve repercutir na igreja, no mundo.¹²

A compreensão trinitária de Basílio de Cesareia

A linguagem trinitária dos capadócijs tem como ponto fundamental a triplicidade das hipóstases iguais. A identidade da *ousia* vinha numa segunda linha em ordem de importância. Esse era justamente o motivo pelo qual Basílio, no desenvolvimento de uma argumentação a favor da igualdade das três pessoas, utiliza a propósito da *ousia* de Deus, uma linguagem que não consegue encaminhar às atribuições de uma genérica substância comum às diversas hipóstases. Entre a substância e a hipóstase percebe a mesma relação entre uma coisa em geral e uma em particular, entre um ser animado e qualquer homem:

Nós afirmamos uma única *ousia* na divindade a fim de evitar dar um diverso fundamento às Pessoas. Se se interpreta o fato de existir uma comum *ousia* como se implicasse a existência de uma matéria anterior subdividida entre as três Pessoas, isso constitui uma blasfêmia não menor do que da afirmação da desigualdade das Pessoas¹³.

Portanto o modo correto de compreender o fato de haver uma *ousia* comum consiste no reconhecer que se deve falar de uma Pessoa no mesmo modo em que se fala da outra. Quando afirmamos que o Pai é luz, também o Filho o é, pois a divindade é una. O simples fato de que os nomes diferem não implica necessariamente qualquer diversidade da *ousia*. A fé confessa a distinção em hipóstase e a comunidade em *ousia*. A hipóstase é o sentido da individualidade pessoal, em que o princípio da comunidade é atribuído à *ousia*. A substância inteira do Filho é igual à substância inteira do Pai e

⁹ CARPIN, 2011, p. 538-554.

¹⁰ BARTS, Benats. *Il ritmo trinitario dela verità, la teologia di Ireneo di Lione*. Roma: Città Nuova, 2006. p. 193-204.

¹¹ BARTS, 2006, p. 538-554.

¹² CIPRIANO DI CARTAGINE. *L'unità della Chiesa*. In: SOURCES, CHRÉTIENNES. Bologna: ESD, 2006. p. 67-68.

¹³ Para Basílio, a *ousia* indica comunhão na divindade. (SIMONETI, Manlio. *Il Cristo*. Valla: Fondazione Lorenzo, 2009. v. 3, p. 276-277.

assim do Espírito Santo. Tudo o que pertence ao Pai pertence ao Filho e vice-versa. Basílio chama isso de particularidade identificante e consiste no fato de ser *gennetos* e de ser *agnnetos*. Segundo Nazianzeno¹⁴, *agnnesia*, *gnnesis* e *ekpempsis* são modos de ser e não elementos do ser. Somente nessas três particularidades hipostáticas diferem uma da outra as três Pessoas divinas. Sobre a forma de idioma, Alexandre de Alexandria afirma que ser *agnnetos* é o único idioma do Pai.¹⁵

Tudo indica que Basílio utilizou esse termo da escola de lógica adotado seguidamente por toda a tradição teológica. Os discípulos de Eunômio queriam que Basílio afirmasse o conhecimento da *ousia* de Deus, ao que o mesmo declarou que isso é superior à capacidade da compreensão humana.¹⁶ Disse que o Espírito é uma *ousia* vivente, Senhor da santificação, e que a relação com Deus se revela na sua processão, mas o modo de *hyparxis*, como isso é, permanece inefável.

Anfilóquio de Icônio, amigo de Basílio, sublinha que os nomes de Pai, Filho e Espírito Santo não representam a *ousia* enquanto tal, mas representam um modo de *hyparxis* ou de relação. Já Dídimo, o teólogo cego de Alexandria, afirma que o termo *agnnetos* não exprime a *ousia* de Deus, mas seu modo de *hyparxis*. O ponto que vem sublinhado é o processo mediante o qual as Pessoas recebem o próprio ser e, ao mesmo tempo, como o ser se exprime. A questão é de interesse acadêmico, pois se o termo significasse modo de existência, ou modo de obter a existência na prática, seria usado apenas para indicar os fatos conexos com este último conceito; da outra parte, como relação entre as Pessoas divinas, não há referência temporal, mas exprimem dinanismos eternos que vêm em continuidade ao interno do ser divino.

A linguagem trinitária de Gregório Nazianzeno

Do ponto de vista de Gregório Nazianzeno¹⁷, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são a mesma *ousia* e são *omousioi*: pela primeira vez após Niceia, vem explicitamente posta perfeita igualdade entre as três Pessoas. A distinção se constitui: o Pai é ingênito, o Filho gerado (segundo um princípio lógico e jamais cronológico) e o Espírito Santo procede do Pai sem ser jamais gerado. Introduce, dessa forma, o termo *proceder* (*processione*), um Vir que não coincide com a geração. Fundamentando-se em Jo 15.26.¹⁸

Nazianzeno retoma de Basílio o tema sobre a relação, em que afirma: o Pai é sempre Pai e o Filho sempre Filho. Pai e Filho não indicam uma essência, mas uma espécie de ação, uma relação entre os dois sujeitos que compartilham (comunicam) a

¹⁴ GREGORIO DI NAZIANZO. *Tutte le orazioni*. Milano: Bompiani, 2000. p. 617.

¹⁵ Para Basílio, a *ousia* indica comunhão de natureza na divindade. (SIMONETTI, Manlio. *Il Cristo*. Valla: Fondazione Lorenzo, 2009. v. 3, p. 276-277.

¹⁶ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas, 12; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 114-121.

¹⁷ No decorrer do texto, Gregório Nazianzeno será citado apenas por Nazianzeno.

¹⁸ Gregório Nazianzeno era um homem erudito, apaixonado pela literatura, refinado, ascético e com sensibilidade artística, uma das figuras mais originais e interessantes do cristianismo oriental.

mesma *ousia*. Em sua Oração 31, afirma: o Pai, o Filho, o Espírito Santo apresentam a distinção das três Pessoas na única *ousia* e na única dignidade da divindade. O Filho não é o Pai porque o Pai é um só, mas é a mesma coisa não o mesmo (Jo 10.30) que é o Pai. Nem o Espírito é o Filho pelo fato de que vem de Deus, porque um só é o unigênito, mas é a mesma coisa que é o Filho. Os três são um só ser quanto à natureza divina, e o só ser é três, enquanto propriedade.¹⁹

A respeito do Espírito Santo, Nazianzeno dirá que o Espírito Santo é *homousio* com o Pai do qual vem. Nazianzeno não aceita a falta do termo *homousio* no Concílio de Constantinopla I (381), o que já havia debatido com Basílio, por sua exagerada diplomacia na sua teologia: a ausência de uma afirmação explícita da divindade da terceira pessoa.

Todavia, é necessário perceber a importância da linha histórico-salvífica no pensamento de Nazianzeno, no qual há uma magnífica passagem sobre a continuidade da ação do Espírito Santo do AT ao NT.

Tanto Tertuliano quanto Orígenes haviam levantado o problema. Tertuliano apresentara a extrema unidade através das formas triádicas (raiz, tronco, ramos, canal, rio, fonte), definindo primeiramente “*factum*” através do Filho do Pai, também se o ser *factum* era eterno e, em modo muito diverso dos outros seres. Para Orígenes, o Espírito é Aquele que dá consistência aos dons do Pai à humanidade, mediante o Filho.

Já Atanásio havia percebido uma relação entre as duas díades: Pai e Filho, Filho e Espírito. Toda hipóstase do Filho era empenhada no vir-a-fora do Espírito. Percebemos uma luta constante na busca de uma palavra que fosse paralela à geração.

Basílio é o primeiro a levantar o problema de modo direto: se é gerado do Pai, por que não é outro Filho? O Espírito vem como o Filho, mas não é gerado do Pai, como o Filho, porque não é outro Filho. Fala-se analogicamente do sopro da boca de Deus, mas é uma imagem que se aplicava já ao *logos*, depois identificado como Filho.

Portanto Nazianzeno é o primeiro a utilizar Jo 15.26 para a forma da processão (*ekporeuesv*) do Pai em sentido técnico. João usa o verbo, Nazianzeno faz um substantivo. Enquanto procede do Pai, não é criatura e, enquanto não gerado, não é o Filho, mas enquanto intermediário entre o ingênito e o gerado, é Deus. Certo da dificuldade, Nazianzeno afirma, em seguida, para justificar: se tu me explicares o que significa o ingênito, eu te explico o que significam a filiação e a processão.

São ideias já presentes em Hilário de Poitiers²⁰, mas que no pensamento de Nazianzeno encontram legitimidade e linguagem técnica, que Nissa utiliza com tranquilidade.

Nazianzeno desenvolverá, ulteriormente, a definição de Basílio com a introdução da identidade do conceito de *hipóstase* com o de *prosopa*. Em 373, o termo *prosopa* para Basílio era ainda de menor conteúdo ontológico em relação ao de *hipóstase*. Afirmara que *prosopa* não era um termo adequado para mostrar a distinção entre as três Pessoas. Os dois conceitos assumem um valor diferente no pensamento

¹⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, 2000, p. 747.

²⁰ PETRI, Sara. *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 190-197.

de Nazianzeno, para quem os elementos fundamentais da fé trinitária são: a unidade da substância e na dignidade de adoração, ou a Trindade nas *hipóstases* ou nas Pessoas, como preferem alguns. Para Nazianzeno, *hipóstase* e *prosopa* são a mesma coisa; indicam que são três Pessoas, não distintas em sua substância, mas em suas características.

A equivalência entre *hipóstase*, de um lado, e *prosopa*, de outro, é legítima pelo fato de que não indicam somente a realidade, mas a subsistência e a unicidade de cada Pessoa da Trindade, inconfundível com as outras duas. Gregório também foi de grande importância no aprofundamento do termo *relação*. Para ele, não se pode falar do Pai e do Filho e do Espírito Santo só a partir da autonomia afirmada dos nomes recíprocos que operam uma distinção dos três entes Deus, mas considerando que seja uma relação que existe intratrinitariamente.

Outra afirmação que assume relevância em Nazianzeno é que o nome Pai não indica nem substância nem atividade, mas relação que subsiste entre o Pai e o Filho e vice-versa. Com o Pai nos referimos à fonte que não foi gerada, com o Filho ao que foi gerado e ao Espírito Santo originado da processão divina. Nazianzeno colocou as bases para uma convenção linguística que, com o uso do conceito de relação originária e eterna, tornou possível conservar as características da substância divina e articular sua realização no Pai, no Filho e no Espírito Santo. A doutrina da relação elaborada por Nazianzeno é posteriormente desenvolvida por Agostinho.

Uma posição compartilhada por Nazianzeno – que havia feito da doxologia trinitária sua atividade principal –, era a de que todo esforço teológico devia desembocar na doxologia, a causa dos limites postos à consciência terrena sobre Deus. Embora Nazianzeno fosse um dos expoentes mais importantes da teologia apofática, isso não o levava a crer que de Deus não se pode dizer nada.

Por isso, consciente dos limites linguísticos postos à teologia, exortava à adoração em que encontram o cumprimento, seja a profissão de fé seja a teologia. Essa perspectiva doxológica acentuada nos escritos de Nazianzeno é comum a todos os escritores capadóciens. Não se pode esquecer a forma como Cirilo de Jerusalém buscou conciliar a limitação da consciência humana com o dever do anúncio da Trindade.

Do ponto de vista de Nazianzeno, na potente e concisa síntese sobre o dogma trinitário²¹, há uma perfeita correlação interna que fala da verdade. Nazianzeno é, muitas vezes, límpido e refinado, cria um clima de nobreza, facilitando a elevação das ideias. Nazianzeno assume, sem desafinar uma concretude popularesca, que difunde uma naturalidade e objetividade, filtrando o vocabulário e as frases.²²

Indubitavelmente, quanto se trata do pensamento de Nazianzeno, precisamos compreender que o mesmo estabelece sua linguagem dentro do contexto teologia e economia, elaborando uma distinção conceitual entre ambas. Tem uma concepção fortemente dialógica e dinâmica das relações intratrinitárias, que podemos definir

²¹ PETRI, 2011, p. 657.

²² TRISOGLIO, Francesco. “Gregorio di Nazianzo il teólogo”. In: *Studia patristica mediolanensia vita e pensiero*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.

econômica (também, obviamente, não aplica esse termo às relações intratrinitárias), referindo-se à dialogicidade amorosa entre as pessoas divinas, que o ser humano experimenta como fundamento e como êxito da economia divina, mas que é a mesma das relações intratrinitárias.

Destarte, talvez não seria arbitrário, ou forçado, destilar das suas páginas de conteúdo teológico uma noção de discurso intratrinitário, que aparece conforme sua mentalidade de teólogo possuidora de uma pomposidade da forma e uma maestria no artifício estilístico. A categoria que melhor define o sistema das relações intratrinitárias é, com efeito, a da distinção semântica em que se concentra a dinamicidade do movimento amoroso no qual as Pessoas divinas vivem eternamente. Isso nos força a afirmar que Nazianzeno apresenta uma teologia das relações em certo sentido parcialmente diferente daquela de Agostinho.

Sem dúvida, é necessário perceber o contexto de algumas citações de Nazianzeno²³: em Or. 2,36-38.49, trata da arte do governo pastoral que requer equilíbrio e direção e isso vale para o ministro da palavra. O tema intratrinitário é o mais difícil, pleno de riscos para os pastores da igreja em seus ensinamentos. Faz-se necessário compreender que no discurso de Nazianzeno, portanto, o ponto de partida de toda problemática linguística, o problema não é Deus, mas falar de Deus.

Certamente, para um discurso intratrinitário é mister uma ordem arquetônica que garanta a manutenção da metáfora linguística e a gramática, favorecendo interligação entre as hipóstases. Do contrário, seria reduzir a uma síntese puramente formal, limitando a um jogo combinatório privado de uma substância comunicativa, ou seja, dessemantizar um concentrado de significados sem ligação com outros elementos, sem um princípio ordenador. Nazianzeno aponta a doença da teologia em seu tempo: o ateísmo promovido por Sabélio, o judaísmo compreendido por Ário e o politeísmo, que é o erro de vários outros teólogos da época.²⁴

O erro de Sabélio pode ser definido, na compreensão de Nazianzeno, como um ateísmo que resulta da nova análise e síntese, que não define o todo como um só ser, mas enquanto não define qualquer ser singular como um nada, de fato os seres que se transformam e se substituem como qualquer outro ser. Para Nazianzeno, é ateísmo, porque, negando a racionalidade substancial da Trindade, termina negando também a consistência das singulares *hipóstases* e, portanto, a essência do Deus único. Do mesmo modo, a forma de talhar a natureza como Ário, conduz a uma compreensão pobre do judaísmo, temendo que Deus, enquanto Pai de um coigual em natureza, se diminua.

Também nesse caso o acento é posto por Nazianzeno na negação consequente do erro de Ário, da comunicação amorosa entre as pessoas da Trindade: o Deus de Ário ou de Eunômio (até o dos judeus na visão de Nazianzeno)²⁵ é um Deus pobre, porque é solitário. Nesse caso, as *hipóstases* são corretamente afirmadas em si mes-

²³ GREGORIO DI NAZIANZO, 2000, p. 9.

²⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, 2000, p. 863.

²⁵ É evidente que não se pode assumir totalmente essa visão de Nazianzeno quando se trata do diálogo entre as religiões no contexto atual.

mas, mas insuficiente a relação entre si. No fundo, afirma Nazianzeno, se considerar do ponto de vista linguístico, há uma verdadeira incapacidade de evidenciar de modo adequado um enunciado trinitário.

Oposição ou acordo puramente sintático se equivalem ao negar a única forma de relação adequada à Trindade, que é a do amor recíproco constitutivo. Nazianzeno verifica que não precisa ser amante do Pai a tolher a sua paternidade: o que seria de fato o Pai se o Filho se distanciasse Dele reduzido à criatura. Não precisa ser amante de Cristo para tolher sua qualidade de Filho e ao Pai a dignidade de princípio que lhe pertence enquanto Pai. Aqui, Gregório faz uma belíssima observação que vale sublinhar por colher o próprio núcleo da questão teologia e economia:

Deus Pai seria princípio do ser sem importância e dignidade, ou seria em um modo sem importância e sem dignidade se não fosse o princípio da divindade e da bondade que se contemplam no Filho e no Espírito Santo, primeiro na sua qualidade de Filho e de Logos, em segundo enquanto é Espírito Santo que procede que não se dissolve²⁶.

Decisivamente, Gregório Nazianzeno afirma que o conhecimento trinitário de Deus se dá via revelação não por conquista racional. Para ele, Pai e Filho não são nomes de substância, mas de relação, assegurando um relacionamento que se distingue sem implicar subordinação.²⁷

Deus seria criador de modo diverso, se não fosse Pai: eis a ligação, a identidade da teologia e da economia.²⁸ É a relação amorosa que intercorre entre as pessoas da Trindade a constituir a essência da relação entre Deus e os seres criados. Em outras palavras, podemos afirmar que Deus é autenticamente Criador porque enquanto Pai, e o seu modo de ser princípio dos seres criados tem essencialmente conta da sua paternidade.

Dessa compreensão trinitária brota como consequência uma vivência eclesial una. No interior do seu pensamento, a distinção trinitária da economia é claramente presente na correspondência entre a concórdia que reina na vida eclesial que aponta um elemento da economia e a vida trinitária:

Nós somos do Uno, portanto, nos tornamos um, e nós que somos da Trindade temos uma idêntica natureza, um só espírito e uma mesma dignidade. Nós que somos do Logos somos livres da falta da razão. Nós que somos do Espírito somos ferventes não contra o outro, mas juntamente com o outro (6,4). Fala isso a partir de uma visão comunitária eclesial²⁹.

Nazianzeno assegura claramente sua posição a respeito da comunhão da essência divina, excluindo toda e qualquer relação causal entre a essência divina e as Pessoas. Afirma que a essência é comum às três Pessoas sem se dividir, impedindo

²⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, 2000, p. 33-34.

²⁷ TRISOGLIO, 2002, p. 27.

²⁸ Podemos forçar um pouco dando um salto para nosso tempo da forma rahneriana.

²⁹ GREGÓRIO DI NAZIANZO, 2000, p. 229-232.

qualquer ideia triteísta de Deus. Faz uma caminho diferente de Nissa e de Evágrio, seu mestre. Enquanto Princípio, o Pai, afirma conforme tradição paulina: “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos” (Rm 11.36)! Gregório faz corresponder a fórmula paulina: “[...] existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede [...] e um só Senhor, Jesus Cristo” (1Co 8.6), em que faltava a referência ao Espírito Santo, a sua doutrina trinitária em tudo aquela de Rm 11.36, para que as três hipóstases sejam referidas unidas. Afirma o Pai como união na Trindade, e do qual provém, e a Ele retornam as outras duas Pessoas.

Esse é um ponto central da teologia trinitária de Nazianzeno. O mesmo tenta precisar o processo da formação da linguagem sobre a Trindade no confronto com as doutrinas neoplatônicas. De acordo com Torrance³⁰, Nazianzeno assume uma posição diferente dos outros capadócijs, avizinhandos-se de Atanásio, para o qual a substância divina é considerada em suas relações internas, ou seja, identifica a substância divina com a monarquia, seguido por Nazianzeno.³¹ Do ponto de vista de M. Paradiso³², o mistério trinitário parece querer transpor a inteligência teológica e que a linguagem revela sempre uma busca incessante para falar de Deus com palavras humanas.

Conclusão

A linguagem trinitária dos capadócijs traz em seu bojo a relação entre imanência e economia, perpassada pela dimensão apofática. Embora mantendo algumas distinções, os três capadócijs compartilham a mesma dinamicidade de um pensamento trinitário que tem em seu núcleo o movimento pericorético das Pessoas divinas.

Destaca-se que a linguagem é inculturada, pois tenta responder a demandas de seu próprio contexto, que era o momento das heresias. No entanto, os mesmos podem nos apontar os fundamentos que nos incitam na verificação teológica sobre Deus e sua relação com o mundo, a cultura, hoje, o diálogo entre as religiões, o ecumenismo, a busca de uma linguagem que melhor provoque a unidade, mantendo a distinção entre igrejas, grupos, sociedade. Nazianzeno indica-nos um caminho através de sua ousadia em utilizar o saber do seu tempo, a filosofia para elaborar uma linguagem sobre Deus, capaz de dialogar com a cultura. Atualmente, quando se trata de inovar, a tendência é eliminar os conceitos, as definições. No entanto, não é possível criar vocabulários novos sem conhecer e saber lidar com os conceitos desenvolvidos ao longo da história. Nazianzeno oferece uma possibilidade de interagir com outros saberes, sabe retirar da cultura elementos possíveis para gerar uma linguagem sobre Deus na sua relação *ad intra* e *ad extra*. Karl Rahner³³, tentando explicitar a teologia trinitária no horizonte

³⁰ TORRANCE, Thomas. *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. p. 154.

³¹ MORESCHINI, Cláudio. *I padri cappadoci, storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008. p. 268-271.

³² PARADISO, Marcello. *Nell'intimo di Dio: la teologia trinitária di Hans Urs von Balthasar*. Roma: Città Nuova, 2009.

³³ MONDIN, Battista. *La Trinità mistero d'amore*. Bologna: ESD, 2010. p. 235.

cultural da modernidade, põe em discussão o axioma: Trindade econômica e Trindade imanente, mostrando sua inter-relação, resgatando dessa forma já um desenvolvimento feito pelos capadócijs, mas indicando elementos capazes de favorecer um diálogo com a modernidade.

Referências

- BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas, 12; Homilias sobre a origem do homem, tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BART, Benats. *Il ritmo trinitário dela verità, la teologia di Ireneo di Lione*. Roma: Città Nuova, 2006.
- CARPIN, J. G. *Tertuliano, il Battesimo*. Bologna: ESD, 2011.
- CIPRIANO DI CARTAGINE. *L'unità della Chiesa*. In: SOURCES, CHRÉTIENNES. Bologna: ESD, 2006.
- CROSS, Richard. Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus. *Journal of Early Christian Studies*, 14, 1, p. 105-116, 2006.
- GREGORIO DI NAZIANZO. *Tutte le orazioni*. Milano: Bompiani, 2000.
- MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. *Gregorio di Nissa dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.
- MONDIN, Battista. *La Trinità mistero d'amore*. Bologna: ESD, 2010.
- MORESCHINI, Cláudio. *I padri cappadoci, storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008.
- PARADISO, Marcello. *Nell'intimo di Dio: la teologia trinitária di Hans Urs von Balthasar*. Roma: Città Nuova, 2009.
- PETRI, Sara. *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PRESTIGE, George. *Dio nel pensiero dei padri*. Bologna: ESD, 1992.
- SILVA, Maria F. Sobre o termo pericórese. In: *Revista teológica*, São Paulo, Ano IV, n. 14, jan./mar. 1996.
- SIMONETTI, Manlio. *Il Cristo*. Valla: Fondazione Lorenzo, 2009. v. 3.
- TOMÁS DE AQUINO. *O credo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TORRANCE, Thomas. *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- TRISOGLIO, Francesco. *La salvezza in Gregorio di Nazianzo*. Roma: Borla, 2002.



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

RELAÇÕES ENTRE O DEUS TRIÚNO E O MUNDO: *KENOSIS* E REINO¹

Relations between the Triune God and the world: Kenosis and Kingdom

Mário Antônio Sanches²
Sérgio Danilas³

Resumo: Este artigo trabalha a relação entre Deus e o mundo a partir das categorias de *Kenosis* e Reino. Primeiramente identifica as dificuldades de se falar dessa relação por causa da influência do pensamento grego e toma consciência de que, se o pensamento cristão quer continuar sendo original e autenticamente bíblico, ele deve se purificar de algumas marcas históricas deixadas pela influência grega. A *kenosis* considerada neste artigo tem uma dimensão tríplice: a primeira dimensão parte do relato bíblico em que é apresentada a *kenosis* teantrópica, a segunda dimensão tem um aspecto cosmogônico porque revela a relação primordial de Deus com o mundo, a terceira dimensão é a da *kenosis* intratrinitária e representa a relação de amor entre as pessoas da Trindade. O Reino em uma perspectiva *kenótica* é a história humana e de toda a criação que se constrói no espaço que Deus abriu para ela, em sintonia com o chamado contínuo de ser sempre criação de Deus.

Palavras-chave: Mundo. *Kenosis*. Reino. Escatologia.

Abstract: This article works the relationship between God and the world since the categories of *Kenosis* and Kingdom. First it identifies the difficulties of speaking of this relationship because of the influence of Greek thought and get aware that, if the Christian thought wants to continue being unique and authentically Biblical, it must cleanse himself of some historic marks left by the Greek influence. The *Kenosis* considered in this article has a threefold dimension: the first dimension part of the biblical account in that theanthropic *Kenosis* appears; the second dimension has a cosmogonic aspect because it reveals the primordial relationship of God with the world; the third dimension is the intra-Trinitarian *kenosis* and represents the love relationship between the persons of the Trinity. The Kingdom in a kenotic perspective is human history and all creation which is built in space that God opened for them, in tune with the continuous call to be always creation of God.

Keywords: World. *Kenosis*. Kingdom. Eschatology.

¹ O artigo foi recebido em 08 de março de 2014 e aprovado em 03 de julho de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pós-doutorado em Bioética pela Pontifícia Universidade Comillas / Madrid, Espanha. Doutor em Teologia pela EST-IEPG, São Leopoldo/RS. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Bioética da PUCPR e professor titular da PUCPR, Curitiba/PR, Brasil. Contato: m.sanches@pucpr.br

³ Mestre e bacharel em Teologia pela PUCPR, em Curitiba/PR; bacharel em Química pela USP, São Paulo/SP; bolsista PROSUP/CAPES 2011-2012, em Curitiba/PR, Brasil. Contato: sergio.danilas@pucpr.br

Introdução

A teologia produzida no âmbito do diálogo entre religião e ciências precisa ir além das questões epistemológicas – comparação das competências e legitimidades de diferentes conhecimentos – e abordar temas específicos e tratá-los a partir de enfoques múltiplos. Para isso é necessário sair da esfera ampla da relação religião e ciência e chegar a pontos centrais de cada uma dessas áreas. Deste modo, queremos elaborar uma visão religiosa que confesse um significado mais amplo à vida como um todo, e que esse significado seja construído em diálogo com o conhecimento científico de nossos dias. Compreendemos que este trabalho é parte desse esforço ao trazer para a reflexão a relação entre Deus e o mundo.

Pensar essa relação é um desafio constante para a teologia, principalmente, porque exige um diálogo profícuo com a visão que as ciências têm do mundo. Podemos dizer que a visão que predomina nas ciências dos nossos dias é a de uma realidade dinâmica e processual e exige uma teologia que não esteja fundada numa visão estática do universo. Por isso abordamos esse assunto com a consciência de sua complexidade e sem a pretensão de esgotá-lo, mas buscando elementos que possibilitem identificar as diferentes ideias de Deus no mundo ocidental, suas implicações para pensar a sua relação com o mundo, principalmente com a imagem de um mundo em desenvolvimento, ou seja, que está em contínua transformação histórica.

Buscamos na teologia as categorias de *Kenosis* e Reino, tão caras à tradição teológica, com o objetivo de demonstrar que elas são muito úteis para ajudar a construir uma visão integradora da realidade tanto para um cientista que crê como para um teólogo que gosta de ciência. Deste modo o artigo inicia identificando as dificuldades históricas de pensar a relação entre Deus e o mundo devido ao preço que a teologia pagou ao se apropriar da filosofia grega, depois introduzimos a temática da *Kenosis* com seus diversos sentidos e nos aproximamos da pergunta escatológica a respeito do que muda e do que permanece, ou seja, pensamos essa relação na perspectiva do Reino.

As dificuldades nas relações entre Deus e o mundo no Ocidente

A compreensão de Deus no Ocidente é marcada principalmente pelo pensamento hebraico de um lado e pelo pensamento grego de outro. O pensamento cristão, que se define por ser uma continuidade inovadora do pensamento hebraico, também sofreu muito o impacto da filosofia grega. Hoje, e cada vez mais, toma-se consciência de que, se o pensamento cristão quer continuar sendo original e autenticamente bíblico, ele deve se purificar de algumas marcas históricas deixadas pela influência grega, mas isso não é fácil, pois o pensamento helênico deixou marcas profundas na cultura ocidental.

Um dos problemas que o pensamento grego traz para o cristianismo é que alguns querem aceitar a metafísica em si, para depois fazer uma metafísica cristã, aceitar a teologia natural para depois falar da revelação cristã, só que isso acaba se revelando um engodo. Para os gregos, Deus é uno, distante, impassível, imutável e

atemporal. Aceitando isso, ao se agarrar a essa ideia de Deus, não haverá mais como compreender corretamente o Deus da Bíblia que é triúno, próximo, compassivo, eterno e agente histórico.

A imagem do Deus da Bíblia é uma imagem muito distante do Deus como motor imóvel, ou a causa das causas dos filósofos. O Deus da Bíblia é eterno porque é fiel. Assim é preciso destacar as diferenças: quando se aceita que Deus é imutável e atemporal, fica totalmente distorcida a compreensão de um Deus eterno e agente na história, por isso é preciso considerar que:

A identidade do Deus de Israel, a diferença entre ele e os outros deuses, consiste exatamente no fato de que o Deus de Israel não é eterno do mesmo modo que os outros deuses, não é Deus da mesma maneira. A divindade dos deuses consiste exatamente em que o passado garante o futuro, mas Javé sempre desafia o passado e tudo que por ele é garantido, e o faz a partir de um futuro que é liberdade⁴.

Percebe-se assim que a relação de Deus com o espaço-tempo decorre da compreensão do próprio conceito de Deus, de modo que a teologia cristã fica prejudicada quando se identifica primeiro o ser Uno de Deus e somente depois a sua Trindade. Por isso é necessário primeiro afirmar a Trindade de Deus e depois entender o ser divino Triúno. Deste modo se perceberia também a sua específica relação com o tempo. Um Deus imutável não age na história, não toma posição, fica mergulhado na mesmice de sua atemporalidade.

O confronto do pensamento cristão com o pensamento grego exigiu uma intensa reflexão teológica nos primeiros séculos do cristianismo. Como resultados, foram organizados os vários concílios que definiram o autêntico pensamento cristão, em contraposição com o pensamento helênico. O que o Concílio de Niceia afirma de maneira inequívoca é que:

O evangelho não fornece nenhum mediador pelo qual possamos ascender a um Deus intemporal e por isso distante. Antes, proclama um Deus cuja própria divindade não pode ser separada de uma figura da nossa história temporal e que, por isso, não é e nunca foi intemporal e não está e nunca esteve distante de nós⁵.

No entanto, mesmo depois dos primeiros concílios, o pensamento grego continuou a ameaçar o conceito evangélico de Deus, como o próprio Jenson afirma:

Uma contínua ameaça pós-nicena tem sido a tentação de interpretar a Trindade como um todo pela teologia negativa helênica, de maneira que a Trindade, por sua vez, desapareça na antiga intemporalidade, levando consigo a sua reflexão interna da história evangélica⁶.

⁴ JENSON, Robert W. O Deus Triuno. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 121.

⁵ JENSON, 1990, v. 1, p. 146.

⁶ JENSON, 1990, v. 1, p. 152.

Pode-se dizer que essa não foi apenas uma “ameaça”, pois Juan Luís Segundo afirma

que o monismo da filosofia grega dominou a filosofia medieval, a despeito de Calcedônia. Este concílio quis substituir a “teologia natural” do pensamento grego pela “teologia histórica” do pensamento bíblico. Por isso entendeu-se que o conceito de “natureza divina” tinha que ser formado com a história de Jesus (e de seus predecessores bíblicos) e não deduzido de qualidade abstrata como a finitude⁷.

Em uma perspectiva de um Deus atemporal e imutável, a dinâmica dos seres vivos fica difícil de ser compreendida e valorizada. É como se o todo da criação nada acrescentasse a Deus, pois se assim o fizesse, algo lhe estaria faltando e esse algo lhe modificaria. Um Deus imutável não é atingido pela dinâmica da criação, mas por outro lado, se Deus fosse concebido como aquele que realiza seus propósitos na criação, igualmente se teria uma criação sem liberdade. Deste modo, novamente se estaria negando a liberdade da criação, pois caso a criação forjasse a novidade, ela estaria forjando em Deus uma realidade que ele não conhece e não possui.

Por isso o caminho cristão para pensar a relação de Deus com o mundo é abandonar a lógica formal e se aproximar da pessoa de Jesus. Quando o Verbo se fez carne, não há mais abismos entre o mundo profano e o mundo salvífico. Sem dúvida a compreensão cristã da encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus feito humano, totalmente humano, totalmente divino, assume todas as coisas criadas, e o mundo sensível é elevado a um patamar de grande significância. A reflexão a respeito da *kenosis* divina, que faremos logo abaixo, lança novas luzes sobre esse tema.

A natureza de Deus, na concepção cristã, também faz exigências ao conceito de como Deus e a criação coexistem. Nesse ponto, as afirmações cristãs básicas entendem que o mundo é qualitativamente diferente de Deus, que Deus mantém uma preocupação solícita pelo mundo, que o mundo é totalmente dependente do seu criador – de quem recebeu ordem e unidade, propósito e bondade – e que o mundo tem seu próprio fluxo com liberdade e valor. Não é fácil estabelecer uma harmonia conceitual entre esses elementos. Poder-se-ia sustentar que eles nunca foram adequadamente conceituados, a despeito do vigoroso esforço hoje feito nesse sentido.⁸ Vejamos de que modo a reflexão sobre a *kenosis* divina pode nos ajudar a pensar essas relações.

As relações entre Deus e o mundo na perspectiva da *kenosis* divina

Defendemos que uma melhor compreensão das relações entre Deus e o mundo na perspectiva cristã pode se dar a partir do conceito de *kenosis*, um tema de grande relevância teológica. A *kenosis* aqui considerada tem uma dimensão tríplice: a primeira dimensão parte do relato bíblico em que é apresentada a *kenosis* teantrópica, essa

⁷ SEGUNDO, Juan Luís. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 419.

⁸ HEFNER, J. Philip. A Criação. In: BRAATEN; JENSON (Eds.), 1990, v. 1, p. 305.

se revela como o auge da relação divino-humana em Jesus Cristo e dele para com a humanidade; a segunda dimensão tem um aspecto cosmogônico porque revela a relação primordial de Deus com o mundo, o ato da criação, considerado aqui como a *kenosis* divina original; a terceira dimensão é a da *kenosis* intratrinitária e representa a relação de amor entre as pessoas da Trindade, uma pessoa dando espaço à outra para que a natureza divina seja, ao mesmo tempo, una e trina.

A reflexão sobre o tema da *kenosis* pode e deve começar pela perícopé contida na Epístola de Paulo aos Filipenses que diz: “Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem” (Fl 2.6-7).

Essa é a chave inicial para se compreender a extensão daquele ato de autoesvaziamento divino, que foi realizado no tempo. Em Jesus, a pessoa divina nesse autorrebaixamento dá espaço para que a pessoa humana mostre seu amor incontestemente pela humanidade. Essa compreensão da *kenosis* não implica necessariamente considerar que a paixão e morte do Cristo aconteceram exclusivamente para que assim aquele evento fosse entendido como o ato salvífico da humanidade por parte do Salvador e que tenha sido um ato premeditado. A compreensão cristológica que se quer valorizar é que a aceitação da cruz por parte de Jesus confirma o amor que ele teve pelos pequeninos de seu tempo: os doentes e os oprimidos, as mulheres e as crianças. Sob esse ponto de vista, poder-se-ia entender que o julgamento e a condenação de Jesus por parte das autoridades políticas, os romanos, e das autoridades religiosas, a classe sacerdotal judaica, aconteceu pelo escândalo que causava aos poderosos, as atitudes e ações do Galileu. O que se gostaria de explicitar assim é que a *kenosis* foi, em suma, um ato supremo de amor, e de amor ágape, e toda a vida de Cristo foi expressão desse ato.

Assim como o auge da revelação de Deus Pai se dá através da encarnação humana de seu Filho na pessoa de Jesus de Nazaré, paralelamente entende-se que a revelação realizada na *kenosis* teantrópica é a forma representativa de uma *kenosis* divina original mais ampla que aconteceu e que é assim apresentada ao mundo. O ápice da revelação da pessoa divina se faz na pessoa de Jesus, o ápice da *kenosis* divina original se faz na *kenosis* de Jesus.

Já Haught, ao se referir à *kenosis* teantrópica, mostra como ela alimenta a fé cristã e opera como um bálsamo a curar as feridas do mundo.

Muitas reflexões teológicas contemporâneas começaram a focalizar, talvez com mais clareza que antes, aquilo que entendem ser imagem surpreendentemente interruptiva, mas notavelmente salvificante e integrante contida nas fontes da revelação, mas nem sempre suficientemente destacada. É a imagem da humildade de Deus manifestada em Jesus. A imagem, bíblicamente fundamentada, de um mistério divino todo-poderoso, mas que se autoabandona está agora emergindo mais decididamente que antes da reflexão teológica atual sobre as raízes da fé cristã. Informados pela experiência contemporânea do aparente eclipse do mistério, pelo sofrimento e opressão em grande parte da existência social, pelos horrores do genocídio e pela moderna ameaça da falta de sentido da existência do indivíduo, parece que agora estamos percebendo mais claramente

que antes a imagem do Deus que se esvazia a si mesmo, ou da kenosis, que sempre esteve presente na tradição cristã.⁹

Moltmann apresenta uma extensão do conceito do fato temporal realizado por Jesus, a *kenosis* teantrópica, para o fato primordial realizado pelo Criador, a *kenosis* divina original. O autor considera que “a existência de um mundo fora de Deus é possibilitada por uma inversão de Deus”¹⁰. Fica aqui entendido que a representação de um deus dentro do conceito grego é contestada por esse autor. O criador não é um motor imóvel do universo, e o ato de criar é precedido pela automovimentação de Deus, que dá espaço para o mundo ter a sua própria existência. Esse processo de criação executada pelo ser divino, antes de ser uma ação de dentro para fora, é precedida por uma ação de fora para dentro e assim com essa ação pode-se entender uma criação a partir do nada. Na totalidade do ser divino, sua ação não tira algo de si para executar a criação, mas ao se contrair abre espaço fora de si para a criação do mundo.

Deus “se contrai de si mesmo para si mesmo” para possibilitar a criação. A sua atividade criadora para fora é precedida por este humilhante autorrebaixamento de Deus. Nesta perspectiva, o autorrebaixamento de Deus não inicia somente com a criação, na medida em que Deus se deixa envolver neste mundo, mas ele já inicia antes da criação e é um pressuposto para tal. O amor criador de Deus está fundamentado no humilde amor que o levou ao seu próprio rebaixamento. Este amor que a si mesmo se limita é o início daquele rebaixamento que Filipenses 2 vê como sendo o segredo divino do Messias. Já para criar céu e terra, Deus se despojou do seu poder que tudo abarca e, como criador, assumiu forma de servo.¹¹

Assim se entende a relação de Deus com o mundo através da *kenosis* divina original, através de dar algo de si para o outro, apresentando esse algo como o amor do Criador para a criatura. Assim afirmar o ser da criatura não ameaça o ser divino e permitir a dinâmica da criação não ameaça a imutabilidade de Deus, pois a reflexão sobre a *kenosis* é a reflexão sobre um Deus que ama e por isso abre espaço para a novidade da criação.

A respeito do amor, alimento para a relação entre Deus e o mundo, pode-se agregar a esse texto algumas reflexões apresentadas por Lubomir Zák quando comenta o texto de Pavel Florenskij, um dos expoentes da teologia ortodoxa russa, o qual elaborou um texto sobre o sofrimento de Deus na pessoa do Cristo humilhado, a *kenosis*. Considera Zák que aquilo que aconteceu na cruz foi um momento culminante que aponta para o mistério trinitário de Deus. Assim esse autor propõe a reflexão sobre uma *kenosis* intratrinitária. Entre as três pessoas divinas existem relações de doação, em absoluta unidade. Cada uma das três pessoas se esvazia em si própria para que ao

⁹ HAUGHT, John F. *Mistério e promessa*: Teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998. p. 29-30.

¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*: Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 136.

¹¹ MOLTSMANN, 1993, p. 138.

fazer esse vazio possa resplandecer o vazio da outra pessoa. E Zák explica a posição dos teólogos ortodoxos russos:

Todo discurso sobre a *kenosis* em Deus, *kenosis* intratrinitária, presente na teologia e na filosofia russa do final dos anos 1800 e do início dos anos 1900, deve necessariamente levar em conta as fortes perplexidades de quem, entre os teólogos, se interroga sobre as referências bíblicas capazes de fundamentar a consistência de tal ideia de Deus. Referências que, como é conhecido, são totalmente indiretas, mas convidam a pensar. Refiro-me a todas aquelas conhecidas passagens do Novo Testamento à luz das quais é possível chegar à conclusão de que a atitude de obediência de Jesus a Deus como Pai caracteriza a experiência não só do Filho encarnado, mas também do Filho que *ab aeterno* “senta-se à direita do Pai”. Conclusão que, por conseguinte, sugere que se compreenda a relação de total obediência do Filho com relação ao Pai, “vívuda no céu” – e revelada para nós como aceitação generosa, por parte do Filho, da vontade do Pai de ser mediador entre Deus e o mundo – como um acontecimento caracterizado por sua natureza divina, pelo máximo grau possível de atuação: o dom total de si, da própria existência. E é justamente para exprimir esta última ideia, que alguns teólogos, entre os quais Florenskij, reconhecem como possível a utilização do conceito de *kenosis* na reflexão sobre o mistério trinitário. Esta utilização, dada a origem bíblica e o significado original do conceito (cf. Fl 2,6-7) deve respeitar com atenção o plano da analogia, coibindo, porém, a especulação¹².

Zák conclui o tema da *kenosis* intratrinitária dizendo que o Deus Triúno se caracteriza pelas relações entre as três pessoas divinas, sendo cada uma dessas relações uma *kenosis* recíproca entre as pessoas. Cada pessoa se esvazia abrindo espaço para o esvaziamento da outra pessoa. Diz ainda Zák que, para Florenskij, a existência trinitária de Deus representa uma norma a ser adotada de valor universal e eterno. Significando que o ser humano verdadeiramente é ou se torna outra pessoa só quando vive na dinâmica da *kenosis* de glorificação, só quando inclui, mediante o ato de esvaziar-se e rebaixar-se, o seu próprio eu no eu do outro. Sem a revelação de Deus na pessoa de Cristo, o ser humano nunca estaria em condições de conhecer e por em prática a verdadeira norma do ser. “Fora do Cristo crucificado seria impossível o amor de si e do outro.”¹³

¹² ZÁK, Lubomir. *Kenosis de Deus e mistério da Igreja na teologia de Pavel A. Florenskij*. Texto oferecido para os alunos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR (2011), na disciplina Seminário Temático II: Fenomenologia do evento Cristo e do mistério da Igreja na mística oriental. Traduzido para a língua portuguesa pelo Prof. Marcio Luiz Fernandes. O original em italiano está disponível em: <<http://www.passionisti.org/JoomlaOLD/sito/lasapienzadellacroce/2006/1/013-038.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2013. p. 92.

¹³ FLORENSKIJ, Pavel. *La columna y el fundamento de la verdad*: Ensayo de teodiceia ortodoxa en doce cartas. Salamanca: Sígueme, 2010. p. 285.

O que muda e o que permanece: ação do Reino

Pensar o mundo – as realidades terrestres percíveis – frente a Deus é tentar distinguir o que permanece e o que muda. A reflexão sobre a *kenosis* divina nos dá essa resposta em relação ao próprio Deus e por isso nos ajuda a pensar a relação com o mundo. Num Deus que se esvazia, o que permanece é o amor, nisso está seu ser, sua eternidade e ao mesmo tempo ele muda porque é amor. O amor é contínua novidade, abertura ao outro, possibilita que o outro seja, possibilita a mudança. Deste modo também a criação se situa – na relação com o divino – frente ao que permanece e o que muda. Queremos falar dessa dinâmica da criação em relação a Deus e assim abordar a perspectiva escatológica, na busca de uma compreensão do modo como o espaço-tempo pode ser pensado na sua identidade de criatura continuamente perante o Deus que nos permite ser, que nos permite mudar continuamente nos chamando a ser mais.

Assim a perspectiva escatológica leva a pensar naquilo que permanece, naquilo que é eterno, ou seja, é o convite a fazer a reflexão aqui e agora a respeito daquelas realidades em que se vive e que permanecerão também no futuro, em todos os lugares, em todos os tempos, em todas as dimensões. Pode ser entendida como olhar para o presente à luz do futuro, mas é mais bem compreendida no sentido de pensar as realidades que passam à luz de realidades que permanecem. Deste modo, a escatologia sempre foi uma dimensão profundamente enraizada no pensamento cristão, pois assim, conforme João Paulo II, “chega ao seu auge a verdade cristã acerca da vida. A dignidade desta não está ligada apenas às suas origens, à sua proveniência de Deus, mas também ao seu fim, ao seu destino de comunhão com Deus no conhecimento e no amor dele”¹⁴.

O propósito do Deus que se esvazia para que a criação seja é que essa criação dele não se separe, por isso a *Kenosis* nos leva à perspectiva escatológica e revela o propósito divino: trazer a criação cada vez mais para o domínio criativo do amor. Para o ser humano significa um libertar-se para a vida eterna pelo julgamento misericordioso de Deus, sendo esse “o objetivo final, o trabalho real e o propósito original do comando de Deus”¹⁵.

A filosofia do processo ajuda-nos nesta reflexão, pois pensa o universo como algo em desenvolvimento e não estático, e que defende o futuro escatológico como uma categoria teológica, em um tempo que transcende o tempo histórico, mas que não deveria ser chamado supra-histórico, porque há continuidade evolutiva entre o futuro histórico e o escatológico.¹⁶ Aqui se está destacando a continuidade, mas não como simples continuidade histórica. A transcendência para o ser humano não será algo não humano, mas outra coisa, o ser humano plenificado. E aí a continuidade do humano é

¹⁴ JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*. Carta Encíclica – Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 1995. n. 76.

¹⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark, 1961. v. III: The doctrine of creation, p. 5.

¹⁶ BALTAZAR, Eulálio R. *God within process*. New York: Newman Press, 1970. p. 11.

valorizada. Se a transcendência do humano fosse algo sem o humano ou não humano, então ela não seria transcendência, mas negação dela.

Paul Tillich insiste nessa realização como realidade presente: “Como teólogo cristão eu diria que a realização está ocorrendo em cada momento aqui e agora e além da história, não num tempo no futuro, mas aqui e agora a respeito de nós mesmos”¹⁷. É uma realidade presente porque quando Deus chama o ser humano ao relacionamento, ele o faz de maneira única e definitiva. O que vem de Deus permanece, é eterno. Do mesmo modo, quando Jesus de Nazaré anuncia o Reino de Deus ele o faz no tempo como proposta definitiva. O Reino de Deus está presente, porque foi trazido por Jesus, humano e divino. Uma vez instaurado, ele permanece e é eterno. “A vida eterna é uma realidade presente. Nós possuímos agora, de um modo incondicional, a vida em Deus como fonte de todo o bem, que não precisa esperar a morte para passar do domínio da morte para o da vida.”¹⁸

Deste modo o cristão é chamado não a viver para um futuro, não a fazer coisas para o futuro, não a se sacrificar para uma recompensa futura, mas sim a viver o presente, porque o Reino já está presente e o Reino é também o futuro. Tudo o que for feito na perspectiva do Reino permanece, o Reino já é vitorioso, pois se instala com caráter definitivo na história passageira. O Reino é a realidade divina na história humana. Passa a história humana, e está de fato passando, e a realidade divina permanece. O Reino em uma perspectiva *kenótica* é a história humana e de toda a criação que se constrói no espaço que Deus abriu para ela, em sintonia com o chamado contínuo de ser sempre criação de Deus.

O cristão não faz simplesmente história, ele constrói o Reino na história e dessa forma o critério da ação não deve ser a história nem seus valores, mas os valores do Reino. João faz lembrar que “Deus é amor e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (Jo 4.16), ou seja, construir o Reino é permanecer em Deus. Quem permanece em Deus é eterno, pois ele é eterno. O Reino é uma realidade eterna e exatamente por isso já está na história, é história porque é novidade humana e é eterna porque é construída no espaço que o próprio Deus abre para a criação.

Deste modo Jesus, o Deus que se esvazia, fala do Reino e fala do amor. O amor é o valor fundamental do Reino, é o seu próprio fundamento. Tudo que for vivenciado na perspectiva do amor permanece. Assim o Reino já é realidade definitiva, mas ao mesmo tempo é construído. O Reino é a novidade de Deus para os seres humanos, e também é a novidade que os humanos oferecem para Deus. No gesto do amor poderoso de Deus que se faz humano, o Reino é trazido para a história como novidade de Deus para os humanos. Novidade, porque traz para as realidades precípuas um caráter permanente, para as coisas que passam uma dimensão que não passa, e para a contingência da matéria uma dimensão inteira de transcendência e de absoluto. Mesmo sem

¹⁷ TILLICH, Paul. *The spiritual situation in our technical society*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988. p. 94.

¹⁸ TANNER, Kathryn. Eschatology without a future. In: POLKINGHORNE, J.; WELKER, M. (Ed.). *The end of the world and the ends of God: Science and theology on eschatology*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity, 2000. p. 231.

invocar o “testemunho de experiências místicas”, Hans Jonas afirma: “Podemos dizer, por exemplo, que aquilo que nós fazemos agora inscreve-se indelevelmente no ‘livro da vida’, ou que deixa uma marca indelével em uma ordem transcendente”¹⁹.

Considerações finais

A partir das reflexões acima, num contexto de diálogo entre religião e ciência, podemos dizer que a religião pode ser realizada por seres humanos abertos ao conhecimento, que, respondendo ao chamado de Deus e envolvidos no mistério divino, praticam uma vivência de ordem moral e uma convivência comunitária de respeito ao outro. A ciência dentro do âmbito do mundo ocidental pode ser feita por cientistas crentes que tentam entender o mundo criado por Deus, buscando o conhecimento das leis que regem esse mundo, para fazê-lo melhor de modo que todos que vivem nele, que vivam com satisfação. Assim tanto religião e ciência, bem como as suas relações, podem ser entendidas tanto como coisas de Deus e do mundo, bem como das relações de Deus com o mundo.

Neste trabalho foram identificados três aspectos da *kenosis* divina: A *kenosis* teantrópica, representada pelo amor incondicional do Deus encarnado no tempo que dá sua vida por amor à suas criaturas, que, do ponto de vista humano de Jesus, são nada mais nada menos que seus irmãos, pois assim são por ele denominados. A *kenosis* intratrinitária, representada pelas relações entre as pessoas divinas da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Cada pessoa respeitando e operando em unidade com as outras duas pessoas, seja na ação criativa no mundo, que pode ser entendida como a natureza primordial de Deus e pode ser identificada com a ação do Filho. Ou como a ação responsiva ao mundo, que pode ser entendida como a natureza consequente de Deus, que pode ser identificada como a ação do Espírito Santo. Essas ações são para a criatura o exemplo divino de relação. A *kenosis* divina original que talvez possa ser mais bem denominada de *kenosis cosmogônica*, representa a ação criativa que marca o início da relação de Deus com o mundo, ao ser este criado por aquele. Deus se autorrebaixa, ou se autoesvazia, ou se autodiminui para dar espaço para o mundo, mas nenhuma dessas palavras-ações significando algo negativo ou pejorativo, indigno da grandeza de Deus. Ao contrário, essa ação original de Deus para com o mundo, a criação em sua totalidade, demonstra a altivez e o altruísmo divino, predicados exemplares para a humanidade. O próprio Deus em sua revelação constata que ele cria algo de bom e se regozija com isso.

Essas ideias são muito ricas para a relação de Deus com o mundo, e para as ciências especificamente, pois possibilitam falar da importância dos corpos, e dos processos biológicos para a própria busca de um sentido último para a existência humana. Aqui se está apontando para a conaturalidade da fé cristã. O corpo humano é feito do “pó da terra”, ou seja, é composto de elementos da natureza. O Filho de Deus se fez

¹⁹ JONAS, Hans. *O princípio vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 259.

humano assumindo um corpo histórico e concreto. A redenção se dá por um processo biológico, a morte.²⁰ É exatamente o corpo do Jesus histórico e crucificado que é plenificado na sua ressurreição.²¹ Portanto o modo como Deus age no mundo está definitivamente marcado pelo evento Jesus Cristo. A humanidade de Jesus marcou a humanidade como um todo, de modo que o ser humano se tornou “o único interlocutor de Deus”, que “está em uma unidade viva de seu ser corpóreo concreto”²².

Na perspectiva das reflexões sobre o Reino dos Céus, para a criatura, o material e o espiritual, talvez não devam ser considerados como duas dimensões paralelas que jamais se encontram, mas como duas dimensões, que com o avanço criativo causado pela novidade cada vez mais se aproximam uma da outra até que possam chegar à unidade tornando-se uma só dimensão da criatura para com Deus. Essa dimensão pode ser chamada de eternidade, que é aquele estado em que a criatura adquire a conciliação do fluxo com a permanência, a eternidade como a apoteose do mundo, o Reino dos Céus. Nessa condição, a criatura terá chegado a Deus e estará junto com ele em seu coração, ela estará dentro dele. Será o amor pleno de Deus refletido por meio de sua relação com a criatura plenificada.

Enfim, o Deus da *kenosis* e do Reino nos mostra que sua presença na criação não é uma presença diretiva, mas uma presença providencial e sustentadora. Surge o universo e a cada novo desenrolar do processo criativo, a partir da iniciativa do poder amoroso de Deus, acontece algo que Deus não sabia e não previa. Aqui precisamos nos libertar das amarras da metafísica grega, que de tão perfeita se colocou acima da própria possibilidade daquilo que Deus é. Deus é eterno, mas o conceito de eterno não pode se tornar uma camisa de força que nos impeça de vislumbrar a máxima revelação cristã: Deus é amor.

Referências

- BALTAZAR, Eulálio R. *God within process*. New York: Newman Press, 1970.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark, 1961. v. III: The doctrine of creation.
- FLORENSKIJ, Pavel. *La columna y el fundamento de la verdad: Ensayo de teodiceia ortodoxa en doce cartas*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- HAUGHT, John F. *Mistério e promessa: Teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HEFNER, J. Philip. A Criação. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 277-362.
- HOUGHTON, John. Where is God? Thinking in more than three dimensions. In: STANNARD, R. (Ed.). *God for the 21st century*. Philadelphia: Templeton Foundation, 2000.
- JENSON, Robert W. O Deus Triuno. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 99-206.
- JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*. Carta Encíclica – Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 1995.

²⁰ RAHNER, Karl. La hominización en cuanto cuestión teológica. In: RAHNER, K.; OVERHAGE, P. *El problema de la hominización: Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1973. p. 28.

²¹ TANNER, 2000, p. 231.

²² RAHNER, 1973, p. 28.

- JONAS, Hans. *O princípio vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- RAHNER, Karl. La hominización en cuanto cuestión teológica. In: RAHNER, K.; OVERHAGE, P. *El problema de la hominización: Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Crisandad, 1973.
- SEGUNDO, Juan Luís. *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- TANNER, Kathryn. Eschatology without a future. In: POLKINGHORNE, J.; WELKER, M. (Ed.). *The end of the world and the ends of God: Science and theology on eschatology*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity, 2000. p. 222-237.
- TILLICH, Paul. *The spiritual situation in our technical society*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.
- ZÁK, Lubomir. *Kenosis de Deus e mistério da Igreja na teologia de Pavel A. Florenskij*. Texto oferecido para os alunos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR (2011), na disciplina Seminário Temático II: Fenomenologia do evento Cristo e do mistério da Igreja na mística oriental. Traduzido para a língua portuguesa pelo Prof. Marcio Luiz Fernandes. O original em italiano está disponível em: <<http://www.passionisti.org/JoomlaOLD/sito/lasapienzadella-croce/2006/1/013-038.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2013.



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

O PROCESSO DE EXCLUSÃO DA FÉ DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NO MUNDO OCIDENTAL¹

*The process of exclusion of faith from the
knowledge building in the Western world*

Gustavo Leite Castello Branco²
Eunice Simões Lins Gomes³

Resumo: Durante séculos a civilização ocidental compreendeu que todo conhecimento era um e que fé e dúvida eram elementos necessários no processo de produção desse conhecimento. Ocorre que o Ocidente, nos últimos cinco séculos, experimentou uma profunda mudança em seu paradigma epistemológico, passando do ideal do conhecimento confiante ao ideal da certeza e deste para a incerteza generalizada. No presente artigo, propomo-nos a analisar o referido processo a que chamamos de “privatização da fé” a partir de acontecimentos históricos e filósofos chave no Ocidente moderno e pós-moderno, buscando apontar suas causas.

Palavras-chave: Privatização da fé. Conhecimento. Espaço Público. Fatos. Crenças.

Abstract: During many centuries the Western civilization understood all knowledge as one and accepted both faith and doubt as necessary elements in the knowledge building. However, in the last five centuries, the Western world has experienced a profound shift in its epistemological paradigm. From the ideal of confident knowledge it shifted to the ideal of certainty, and from this it shifted to generalized uncertainty. In this article we intend to analyze the mentioned process, which we call “the process of privatization of faith”. The analyses will be based on key historical events and key philosophers to the modern and postmodern Western world, and as we do it, we will point out some

¹ O artigo foi recebido em 29 de junho de 2014 e aprovado em 02 de setembro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Teologia com concentração em História da Igreja pelo Trinity School for Ministry (Pennsylvania – USA, 2005 - 2007). Graduado em Direito (UFPB, 2002). Ministro Anglicano na Diocese do Recife desde 2005, já tendo lecionado diferentes disciplinas no curso de Bacharelado em Teologia do Seminário Anglicano de Teologia da Paraíba. Contato: gustavocristao@yahoo.com

³ Pedagoga e teóloga, pós-doutora em Ciências das Religiões na UMESp e doutora em Sociologia na UFPB. Professora na Universidade Federal da Paraíba, lotada no Departamento de Ciências das Religiões-DCR e na Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPG-CR. Líder do grupo de estudo e pesquisa em antropologia do imaginário-GEPAl. www.gepai.com.br. Contato: euniceslgomes@gmail.com

of its causes. At the end we criticize the contemporary confinement of the faith to the subjective helm in order to support the present but still timid reinsertion of theology in the public space.

Keywords: Privatization on Faith. Knowledge. Public space. Facts. Beliefs.

Introdução

O teólogo e apologista inglês Leslie Newbigin escreveu em seu livro “O Evangelho em uma Sociedade Pluralista”:

Na maior parte da história humana sempre foi ensinado que todo conhecimento é um só e que teologia era tão parte do conhecimento humano quanto astronomia ou história. Ainda no final do Século XVII, Isaac Newton estava tão envolvido em teologia como estava em astronomia e física⁴.

Situação bem diferente, entretanto, é a vivenciada hoje nas chamadas sociedades pós-modernas ocidentais.

A despeito do grande incentivo à interdisciplinaridade dentro das academias, uma das marcas da cosmovisão ocidental contemporânea é a fragmentação do saber. Paralela a esse fato está a compreensão de que a teologia (entendida como expressão subjetivista de uma confissão de fé em particular) não pode ser considerada como fonte produtora de conhecimento ou, pelo menos, de conhecimento verificável e, portanto, respeitável, devendo restringir-se à esfera privada da vida de indivíduos confessantes, nada tendo a contribuir com o espaço público, entendido como “espaço da razão”.

O objetivo de nossa pesquisa descritiva e bibliográfica consiste em analisar o processo histórico que levou à rejeição da teologia como campo do saber digno de influenciar debates na esfera pública, descrevendo em que consistiu a profunda mudança no paradigma epistemológico ocidental, que convencionamos chamar de “processo de privatização da fé”. Tal mudança de paradigma teve como efeitos fundamentais a retirada da fé do processo de construção do conhecimento e a exclusão da teologia do espaço público, já que por meio dela se criou um abismo entre “coisas que cremos” e “coisas que sabemos”, ficando o elemento “fé” confinado à esfera privada e identificado com emoções e sentimentos, nada tendo a contribuir com a construção do conhecimento no espaço público.

⁴ NEWBIGIN, Leslie. *O Evangelho em uma Sociedade Pluralista*. Michigan: Grand Rapids, 1989. p. 27-28. (tradução nossa).

As fases do processo

A primeira fase⁵ do processo aconteceu ainda no fim do período medieval, quando a sociedade ocidental veio a acolher um divórcio entre fé e razão no processo de compreensão da realidade e construção do conhecimento. Esse divórcio foi o resultado de uma longa batalha entre teologia (representando a fé) e filosofia (falando pelo lado da razão) pela posição mais elevada dentro da epistemologia ocidental. Uma figura-chave nesse primeiro momento foi o teólogo escolástico Tomás de Aquino. A segunda fase aconteceu quando a civilização ocidental trocou a “fé” pela “dúvida” como o ponto de partida para a construção do conhecimento humano, e a “confiança” pela “certeza” como o mais profundo ideal desse conhecimento. Como resultado dessa mudança a fé não foi somente removida de sua posição fundacional no processo de busca por conhecimento verdadeiro, mas excluída do processo como um todo. Nessa segunda fase do processo, destaca-se como representativa do espírito da época a produção filosófica do francês René Descartes. A terceira fase aconteceu quando, ao seguir o extremo caminho da dúvida generalizada na busca por certeza, a sociedade ocidental concluiu “racionalmente” que o conhecimento da realidade seria uma tarefa impossível. O ideal de conhecimento, então, mudou de “certeza” para “incerteza”, da “absoluta objetividade” para a “absoluta ausência de sentido”. Consequentemente, a sociedade ocidental testemunhou a consagração de um pluralismo agnóstico como a única postura razoável e desejável frente à vida. Nesse terceiro momento, temos como figuras representativas que contribuíram para moldar o pensamento ocidental filósofos como David Hume e Friedrich Nietzsche.

O divórcio entre fé e razão no processo de conhecimento

Tomando a Europa como centro irradiador dos fundamentos daquilo que designamos genericamente como cosmovisão ocidental, com o seu secularismo e pluralismo intrínsecos, damos início à nossa análise do processo ocidental de privatização da fé olhando para as raízes da intelectualidade desse continente.

Durante um milênio o pensamento europeu foi praticamente o resultado da influência de duas grandes correntes de pensamento: a corrente que fluía da filosofia da antiguidade clássica, com sua nascente localizada nas histórias da Grécia e Roma, e a corrente que vinha da história de Israel, mediada pela Bíblia preservada na vida diária da igreja cristã.⁶

Tal fato possibilitou a construção de uma identidade própria, fazendo com que a Europa se constituísse como um continente à parte da Ásia, além do surgimento do poder árabe, que erigiu um grande muro entre esses dois continentes. Portanto foi

⁵ As três fases aqui apresentadas refletem a sistematização exposta por Leslie Newbigin nos três primeiros capítulos de seu livro *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Michigan: Grand Rapids, 1995.

⁶ NEWBIGIN, 1995, p. 2.

inegavelmente a confluência dessas duas correntes de pensamento sobre as chamadas tribos bárbaras que para lá migraram durante séculos:

Essas tribos, ou, pelo menos, seus líderes intelectuais, foram ensinados a pensar em grego e latim, mas a estória que moldou seu pensamento foi a da Bíblia. Portanto, desde o princípio daquilo que hoje chamamos de “Europa”, existiu uma tensão entre duas correntes históricas e filosóficas, uma advinda da Grécia e Roma e outra advinda de Israel⁷.

Nesse contexto, fé e razão desempenhavam um importante papel conjunto na busca pela verdade; teologia e filosofia eram ferramentas complementares na produção e avanço do conhecimento humano. Enquanto teólogos do quilate de Agostinho de Hipona (no início da Idade Média) e Anselmo de Cantuária (no século XI) defendiam a primazia da fé⁸ através da máxima “*credo ut intellegam*” (creio para poder entender), outros teólogos, principalmente a partir do final do século XII, passaram a trabalhar exatamente em sentido contrário, a expressar a lógica do “conhecer para que se pudesse crer”. Essa tensão acabou resultando em uma separação entre fé e razão.

Em sua famosa “*Summa Contra os Gentios*”, Tomás de Aquino (1225-1274)⁹ tentou reconciliar a teologia cristã com o racionalismo aristotélico. Empenhou-se no intuito de tentar refutar os ensinamentos dos grandes teólogos muçulmanos Avicenna (980-1032) e Averroes (1126-1198) e conter o avanço islâmico sobre a Europa, que acontecia com a ajuda das obras desses homens, que foram, então, traduzidas para o latim. Tal tese é confirmada¹⁰ e se expressa da seguinte maneira.

O *Summa contra Gentiles* é um excelente exemplo de um trabalho de teologia que se apoiou sobre o aristotelismo como uma filosofia comum partilhada por cristãos e muçulmanos, a qual permitiria que a atratividade da fé cristã fosse explicada dentro do mundo islâmico. Em alguns pontos, os argumentos de Aquino parecem funcionar no seguinte sentido: se você puder concordar com as ideias aristotélicas apresentadas nesse escrito, então você tem que se tornar um cristão.

Apesar de Aquino ter conseguido sistematizar a racionalidade da teologia cristã, fazendo uma síntese entre ela e o aristotelismo clássico, ele aceitou uma distinção que, mais tarde, abriria espaço para o divórcio entre fé e razão:

Coisas que podem ser conhecidas pelo simples uso da razão (tais como a existência de Deus e a imortalidade da alma) e coisas que poderiam ser conhecidas apenas pela fé, através da revelação divina, tais como as doutrinas da encarnação e da Trindade.

Dessa forma, o pensamento aristotélico-tomista que veio a moldar o pensamento da cristandade ocidental por séculos acabou por introduzir um abismo no saber,

⁷ NEWBIGIN, 1995, p. 3.

⁸ McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2001. p. 50

⁹ NEWBIGIN, 1995, p. 17.

¹⁰ McGRATH, 2001, p. 50.

que agora não era mais um todo unificado, mas dividido em duas categorias, como se houvessem duas grandes espécies de conhecimento.

Consideramos que, naquela época, tal distinção foi útil e parecia fornecer uma explicação sistemática verdadeira sobre o processo de aquisição de conhecimento¹¹, tal divórcio entre fé e razão trouxe algumas consequências que, em seu conjunto, viriam a preparar o solo para o fenômeno da privatização da fé, que aconteceria com a chegada da modernidade. Dessas consequências, destacamos duas:

Em primeiro lugar, o divórcio legou ao Ocidente uma compreensão de que existe certo tipo de conhecimento que seria atingível pelo mero exercício da razão, sem nenhuma necessidade de um ato de fé. Tal compreensão é falsa e viria abrir caminho para a identificação entre conhecimento e certeza, dentro de um novo paradigma epistemológico. Paralelamente, ao admitir a existência de coisas que poderiam ser conhecidas somente pela fé, em relação às quais a razão não teria nada a dizer, abriu-se o caminho para a exclusão completa da fé do processo de busca e produção do conhecimento. Ocorre que o conjunto de coisas que, no entendimento da teologia tomista, eram cognoscíveis apenas pela fé, perderia progressivamente sua importância frente a um mundo cada vez mais ávido por certezas. Assim, a fé seria cada vez mais identificada como uma mera expressão da subjetividade humana, dentro da compreensão de que “certeza é uma questão de conhecimento, não de fé. Fé é aquilo para o que temos que nos voltar quando não possuímos conhecimento certo”¹².

Em segundo lugar, embora Tomás de Aquino defendesse a supremacia da revelação sobre a razão, fato é que a tradição tomista, ao utilizar a filosofia aristotélica para explicar e justificar (pelo menos em parte) a teologia cristã, abriu caminho para a compreensão de que, possivelmente, a tradição teológica fundada na Bíblia fosse insuficiente para fundamentar e explicar a existência de Deus e que, talvez, o conhecimento de Deus devesse ser buscado no terreno da própria filosofia.

Da confiança à certeza

Enquanto o chamado Ocidente permaneceu interpretando o cosmo e a história a partir da narrativa judaico-cristã, a compreensão e a busca pela verdade sobre o mundo e sobre a vida eram baseadas na confiança que as pessoas depositavam nessa narrativa, conforme contada pela igreja. Ao que pese o título um tanto quanto carregado de preconceito, que geralmente é utilizado para designar tal período histórico, isto é, “Idade das Trevas”, o conhecimento também era perseguido nessa época. As pessoas também estavam interessadas pela verdade. Entretanto, não há dúvidas de que eram bem menos preocupadas com a “certeza” das coisas no sentido modernista do termo. O paradigma epistemológico apresentava como ideal de conhecimento ou de verdade a confiança na revelação cristã conforme a igreja interpretava de forma autoritária.

¹¹ NEWBIGIN, 1995, p. 18-19.

¹² NEWBIGIN, 1995, p. 18.

Tal paradigma, no fim da chamada Idade Média, viria a ser profundamente questionado e substituído por outro que qualificaria o que passou a ser conhecido como Modernidade. O ideal de verdade deixaria de ser a confiança em uma tradição milenar, passando primeiro a ser a certeza filosófica e cartesiana e depois científica e empirista.¹³

A metade do Século XVII poderia parecer uma data nada promissora para o início de uma nova era no pensamento ocidental. A Europa tinha sido agitada por conflitos. Boa parte dela tinha sido devastada pelas guerras civis produzidas pela cristandade e seu povo, em completa exaustão, voltou-se aos familiares caminhos que prometiam estabilidade e paz [...]. O período moderno, entretanto, já havia começado. Bacon tinha apontado para o método científico, que governaria o futuro, e Descartes tinha exposto os princípios de pensamento que inaugurariam a nova era na filosofia.

O autor captura aqueles que consideramos ser os três fatores mais importantes para o advento do modernismo: as chamadas guerras de religião; o sucesso do método científico e o advento da filosofia cartesiana; o que estaremos analisando. A filosofia de Descartes é localizada na porta de entrada da Modernidade, incorporando muito bem a mudança de uma cosmovisão cristã para uma secular, isto é, a mudança da busca por conhecimento confiante¹⁴ para a busca por certeza.

As guerras de religião: Preparando o caminho para a adoção da epistemologia modernista

“A paz de Westfália (1648) encerrou uma geração de guerras e um século de conflitos. Era o fim não apenas da Guerra dos Trinta Anos, mas das guerras de religião em geral.”¹⁵ Essas palavras referem-se ao período que se seguiu à Reforma protestante, quando, então, os diferentes grupos que haviam se organizado em protesto à igreja estabelecida passaram a lutar uns contra os outros nos diversos países do continente europeu. Por décadas, em muitos dos países europeus, calvinistas, luteranos, católico-romanos, congregacionais e anabatistas disputaram um espaço no cenário religioso dessas nações.

Durante séculos, a igreja e sua teologia foram os instrumentos modeladores da cosmovisão europeia. Entretanto, começando no século XVI, os diferentes ramos do lado protestante e católico estavam guerreando duramente uns contra os outros, tendo credos e confissões de fé por suas maiores bandeiras. O conhecimento e estabelecimento da verdade eram as molas propulsoras dos conflitos. A questão posta era: “Quem falava por Deus?” “Quem estaria dizendo a verdade sobre o mundo em que vivemos?” Portanto uma crise na instituição gerou uma quebra profunda da confiança

¹³ CRAGG, Gerald R. *Igreja e a Idade da Razão*. United Kingdom: Penguin, 1970.

¹⁴ O conceito de “conhecimento confiante” é desenvolvido por Leslie Newbigin em sua obra “Proper Confidence” e utiliza-se do trabalho filosófico de Michael Polanyi.

¹⁵ CRAGG, 1970, p. 9.

em relação à veracidade de sua mensagem. A confiança na capacidade da cosmovisão cristã de fornecer respostas verdadeiras às perguntas foi profundamente abalada.

A história que um dia fora contada na Europa como verdade pública e considerada como uma explicação confiável da vida e do mundo passava paulatinamente a ser vista como um discurso suspeito com diferentes “versões” (confissões, como eram chamadas) e cada uma dessas era compreendida como uma relativa expressão de fé de um grupo de pessoas em particular. Ademais, a mensagem cristã como um todo passou a ser encarada por alguns como a causa principal dos conflitos sem fim no continente europeu. Em consequência o mundo ocidental passou a distanciar-se progressivamente de uma visão de mundo moldada por essa mensagem e abriu-se para a adoção de uma nova interpretação da realidade. A Europa ficou cansada de guerras.

“A estabilidade estava sendo ansiada a qualquer custo. O tumulto das décadas que antecederam 1648 consolidou o desejo de paz.”¹⁶ Como resultado das guerras de religião, um número cada vez maior de pessoas sentiu a necessidade de substituir o antigo lócus a partir do qual o Ocidente construía conhecimento por outro que não deixasse espaço para desentendimentos e conflitos. “Diferenças religiosas não mais justificariam disputas entre nações [...] uma busca crescente por tolerância tornou-se característica da época.”¹⁷ Com o sério questionamento do paradigma do “conhecimento confiante”, o lugar reservado a um paradigma epistemológico na cosmovisão ocidental ficou vago e o filósofo francês René Descartes seria aquele quem iria preenchê-lo de uma maneira bastante poderosa e influente.

René Descartes: O início de um novo paradigma epistemológico

Descartes estabeleceu o paradigma epistemológico adotado pela chamada modernidade ocidental e, em certo sentido, como defenderemos mais adiante, também o adotado pela chamada “pós-modernidade”. A maior parte de sua vida passou-se durante o período das guerras religiosas na Europa e das grandes descobertas científicas do século XVII.¹⁸ Refletindo o anseio de sua época, portanto, o projeto cartesiano foi uma tentativa de resolver a crise de autoridade que se escondia por trás dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII. Já que todas as reivindicações de verdade que estavam a justificar essas guerras tinham a fé cristã como sua pressuposição fundamental, Descartes pôs-se a indagar se poderia achar outro ponto de partida para explicar o mundo.

Mesmo estando a operar ainda dentro de uma cosmovisão cristã e sentindo a necessidade de “provar” racionalmente a existência de Deus, Descartes decidiu que a resposta última para a questão da verdade teria de ser encontrada fora da dimensão da religião institucionalizada e, conseqüentemente, para ele, sem o uso do elemento fé. Como mencionamos anteriormente, desde o surgimento da teologia aristotélico-tomista que o ocidente havia aceitado a existência de certas coisas que poderiam ser

¹⁶ CRAGG, 1970, p. 11.

¹⁷ CRAGG, 1970, p. 10.

¹⁸ CRAGG, 1970, p. 37.

conhecidas pelo simples exercício da razão, sem necessidade nenhuma do uso da fé, bem como de outras que seriam conhecidas somente pela fé. A partir dessa realidade, Descartes, dando um passo adiante, entendeu que o único conhecimento digno de se obter seria o tipo de conhecimento do qual ninguém pudesse duvidar. Afinal, como explica Melchert¹⁹, dessa forma não haveria espaço para desentendimentos, pelo menos por parte dos detentores de uma “mente cuidadosa”.

Descartes tinha “sempre um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso”²⁰. Ele ansiava por obter “um conhecimento claro e seguro [...] de tudo que é útil à vida”²¹. O seu objetivo era conhecer a “verdade real” sobre o mundo em que vivia e, para ele, verdade real ou conhecimento real era equivalente a conhecimento indubitável.

Como consequência dessa insatisfação, ele decidiu usar a razão crítica, duvidando de tudo que pudesse na expectativa de encontrar algo sobre o que ninguém pudesse duvidar. Uma vez encontrada essa verdade última indubitável, ele seria capaz de tirar conclusões lógicas a partir dela, utilizando-se do mesmo método crítico para alcançar outras premissas igualmente indubitáveis. De acordo com seu projeto, seguindo repetidamente esse padrão dedutivo, a humanidade eventualmente seria capaz de explicar a realidade em termos estritamente racionais. Assim, não existiriam mais espaços para controvérsias, pois não haveria mais a necessidade de apoiar o conhecimento em nenhuma confissão de fé, pois o conhecimento produzido dessa forma seria um conhecimento completamente objetivo e, portanto, uma certeza.

Como Descartes desejava obter conhecimento certo, decidiu iniciar sua busca sem nenhum comprometimento apriorístico, isto é, sem considerar nada como verdadeiro a princípio. Esse era, em si mesmo, um comprometimento de fé por parte de Descartes, que acreditava ser possível ao pensador desvencilhar-se de todas as suas pressuposições, o que o pensamento filosófico subsequente demonstrou ser impossível. Ele entendia estar assumindo uma atitude de ceticismo generalizado já de início: “Hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro desse retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões”²².

Sua primeira Meditação desafia todo o método de produção de conhecimento utilizado até então no Ocidente. Descartes esperava ser capaz de duvidar de tudo para que encontrasse um ponto de partida indubitável sobre o qual pudesse construir com certeza absoluta toda a estrutura do conhecimento humano.

¹⁹ MELCHERT, Norman. *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 1991. p. 325.

²⁰ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução por Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Disponível em: <http://www.josenorberto.com.br/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%A9todo_Completo.pdf>. p. 13-14. Acesso em: 07 ago. 2014.

²¹ DESCARTES, 2001, p. 8.

²² DESCARTES, R. *Meditações em Filosofia Primeira*. Tradução por Fausto Castilho. Recife: UNICAP, 2004. Disponível em: <[http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20\(Unicamp\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20(Unicamp).pdf)>. p. 21-23. Acesso em: 12 ago. 2014.

Seguindo o programa por ele mesmo estabelecido, assumiu não precisar estabelecer um caráter duvidoso para cada uma de suas convicções, se apenas conseguisse duvidar daquelas crenças sobre as quais o restante de seu conhecimento se apoiava. Portanto ele segue duvidando da própria capacidade humana de acesso à realidade. A pergunta feita foi essencialmente epistemológica: “Será que a realidade realmente existe como percebemos?” Ele demonstra que não podemos ter nenhuma certeza baseando-nos apenas em nossos sentidos, pois esses são enganosos, e aquilo que vemos poderia ser bem o produto de um sonho.

Na segunda Meditação, considerando que ele nunca poderia estar totalmente certo da existência da realidade apenas com base em sua capacidade de percebê-la, decide, então, buscar por certeza em seu interior como um ser pensante. Afinal, assim como as proposições formais de suas ciências favoritas – matemática e geometria –, pensamentos considerados em si mesmos existiam de verdade sem nenhuma necessidade de correspondência com aquilo que chamamos de realidade. Em outras palavras, eles são verdadeiros “quer estejamos acordados ou dormindo”. Os pensamentos do ser pensante são, portanto, indubitáveis, porque, se alguém duvidasse deles, esse alguém já estaria pensando. Como ele mesmo afirmou: “Eu tenho que existir se for eu quem está convencido de algo”²³. Tal foi o ponto de partida encontrado por Descartes, sua existência como um ser pensante, o que para a compreensão do universo deixava de ser Deus e passava a ser o ser pensante.

Ocorre que, no intuito de edificar a totalidade do conhecimento humano a partir de uma abstração formal tal como o mundo dos pensamentos, Descartes teve que achar uma ponte entre esse mundo abstrato e a realidade. Nesse ponto ele acaba deixando seu lado religioso aflorar, pois a ponte por ele encontrada entre o mundo dos pensamentos e o mundo real foi a existência de Deus. Como ele colocou: “Tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa”²⁴.

Na terceira Meditação, Descartes infere o conhecimento de Deus do conhecimento sobre o ser pensante, argumentando que seria impossível aos seres humanos pensar sobre Deus, a não ser que o próprio Deus tivesse colocado aquele pensamento dentro de nós. Ele também “prova” que Deus não é um ser enganador, argumentando que o engano é uma imperfeição e que sendo Deus, por definição, perfeito, ele não pode ser enganador. Segue-se desse raciocínio que podemos confiar em nossa cuidadosa percepção da realidade, que foi dada por um Deus perfeito, nunca com o intuito de enganar.

Embora Descartes tenha achado necessário preservar a ideia de Deus para sustentar a construção do conhecimento humano, em sua filosofia tal ideia deixa de ser o fundamento inicial, passando a ser uma peça para montar o quebra-cabeça. Mais

²³ MELCHERT, 1991, p. 341.

²⁴ DESCARTES, 2004, p. 73.

do que isso, Deus agora precisava ser provado, embora a capacidade do filósofo de duvidar de tudo ao mesmo tempo não precisasse ser.

Percebemos, pois, que a filosofia de Descartes inseriu pelo menos dois dualismos (ou “abismos²⁵”) na cosmovisão ocidental. O abismo entre os mundos material e mental e o abismo entre os conhecimentos objetivo e subjetivo. Tais abismos apareceram como resultado direto da adoção de um novo paradigma epistemológico, que coloca a dúvida como o princípio básico para o alcance da verdade e o conhecimento indubitável como ideal de verdade.

O abismo entre os mundos material e mental pode ser claramente identificado no pensamento cartesiano pelo fato de Descartes ter procurado e, segundo ele, encontrado, o ponto de partida indubitável para toda a produção de conhecimento no ser pensante isolado da realidade. Tal abismo abriu caminho para o confinamento de Deus ao mundo das ideias. Como Newbiggin coloca: “Isso tem levado à ideia popular de que Deus, que pertence ao mundo mental, não pode influenciar ou interferir no mundo material”²⁶. Com o passar do tempo, esse princípio contribuiu para a perda de importância da ideia de Deus.

O abismo entre conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo, que foi estabelecido pela crença de Descartes na existência de um conhecimento indubitável, permitiu a existência de uma categoria específica de conhecimento que poderia ser avaliada em termos de verdade ou falsidade, ao lado de outra que poderia ser apenas avaliada como melhor ou pior.

Os desenvolvimentos na ciência e a popularização da epistemologia cartesiana

Para avançarmos na análise do processo ocidental de privatização da fé, precisamos ainda responder a algumas inquietações: o que fez o novo paradigma epistemológico proposto tornar-se tão influente, a ponto de funcionar como base para uma nova cosmovisão no Ocidente? O que possibilitou que a nova maneira de pensar se popularizasse, saindo dos limites da discussão filosófica e passando a determinar a maneira de enxergar e interpretar o mundo das pessoas nas ruas? Nossa resposta deve ser encontrada na combinação entre a nova proposta epistemológica cartesiana e as nascentes ciências.

“Descortinando a realidade”, era exatamente isso o que as novas ciências estavam fazendo (pelo menos no sentido de descobrir e explicar as chamadas relações de causa e efeito que pareciam governar perfeitamente o mundo natural). Todo esse sucesso levou as pessoas no Ocidente a acreditar que o novo método científico talvez fosse capaz de fornecer o que a religião aparentemente não tinha sido capaz de fornecer, isto é, “conhecimento verdadeiro”. Havia uma impressão do senso comum

²⁵ Esse é o termo utilizado por Leslie Newbiggin em várias de suas obras.

²⁶ NEWBIGGIN, 1995, p. 37.

de que as nascentes ciências seriam capazes de fornecer uma explicação coerente e inquestionável para os mistérios da vida e do universo.

Por outro lado, as ciências pareciam legitimar a ideia de que a dúvida (e não a fé) seria o melhor caminho para a obtenção de conhecimento verdadeiro, levando muitos a acreditar no mito cartesiano do “conhecimento indubitável” e a identificar “verdade” com “certeza”, no sentido colocado por aquela escola filosófica. Cada vez mais o uso do “método” de Descartes aparentava ser a causa para o progresso acelerado das novas ciências. Sobre esse momento, Newbigin comenta:

Aqueles que trabalharam no século XIX para propagar a opinião de que as ciências eram a única avenida para verdades objetivas e de que essas deveriam substituir a religião como fonte de verdade pública, conseguiram implantar a ideia do dualismo objetivo – subjetivo na opinião popular... isso significava que o único ambiente passível de fornecer verdade pública era o das ciências. A religião só poderia ser tratada como uma questão de experiência pessoal²⁷.

À medida que o princípio cartesiano da dúvida foi popularizado pelo desenvolvimento da chamada ciência moderna, o dualismo entre os mundos material e mental foi traduzido como o abismo entre “teoria” *versus* “prática” e o dualismo entre os conhecimentos objetivo e subjetivo foi traduzido como o abismo entre “fatos” *versus* “crenças”. O que já existia no campo da filosofia foi assimilado por nossa cultura de tal forma que esses abismos tornaram-se parte intrínseca da vida diária comum. Ambos os abismos tornaram-se característicos da maneira como as pessoas passaram a interpretar o mundo e a lidar com a realidade no Ocidente moderno. Sobre esse último abismo, inclusive, Newbigin esclarece que o conceito de “fatos” e a forma como ele opera em nossa cultura “é o ponto central da estrutura de plausibilidade através da qual nossa cultura procura sustentar-se. É o centro do templo, o mais importante objeto de veneração”²⁸.

Da certeza à incerteza

O passo da modernidade à pós-modernidade representou uma mudança de uma atitude de certeza para uma postura de incerteza acerca da vida e da possibilidade de conhecimento da realidade. A sociedade ocidental trocou uma falsa segurança por um desespero real.

Entretanto, ao contrário do que possa parecer, isso não constituiu exatamente a introdução de um novo paradigma epistemológico. O que acontece contemporaneamente é apenas fruto do aprofundamento de uma vivência do paradigma epistemológico trazido pela chamada modernidade iluminista. Entendemos que a chamada pós-modernidade se aproxima mais de uma conclusão lógica da modernidade do que de uma ruptura com essa.

²⁷ NEWBIGIN, 1995, p. 38.

²⁸ NEWBIGIN, 1983, p. 17.

Então, partimos do pressuposto de que tanto a modernidade quanto a pós-modernidade comungam de um mesmo paradigma epistemológico fundamental, sendo a pós-modernidade apenas a conclusão lógica encontrada a partir da vivência ao extremo de tal paradigma. Isso pode ser compreendido a partir de dois silogismos dedutivos e representativos de cada uma dessas etapas. Na compreensão modernista, “conhecimento verdadeiro” é igual a “conhecimento absolutamente objetivo” (certeza); como “conhecimento absolutamente objetivo” existe (na convicção modernista), logo a verdade também existe.

A compreensão pós-modernista, por sua vez, desacreditou a possibilidade da existência de um conhecimento verdadeiro, mas o fez com base no mesmo fundamento epistemológico modernista. Assim, o silogismo pós-moderno seria algo como: “conhecimento verdadeiro” seria igual a “conhecimento absolutamente objetivo” (certeza); como “conhecimento absolutamente objetivo” não existe (e essa foi a verdadeira “descoberta” da pós-modernidade), logo a verdade também não existe. O que restou foram “verdades” subjetivas de percepções individuais ou coletivas.

Assim, compreendendo a pós-modernidade simplesmente como “modernidade tardia”²⁹, neste ponto tentaremos mapear sucinta e filosoficamente como a busca pela certeza modernista acabou nos levando à conclusão da incerteza pós-modernista. Faremos isso a partir do estudo de algumas das principais figuras do cenário filosófico ocidental que se seguiram a Descartes.

A crítica empirista ao racionalismo cartesiano

“No século XVIII, o racionalismo de Descartes é suplantado pelo empirismo de pensadores como Locke, Berkeley e David Hume.”³⁰ Os empiristas, inspirados pelas descobertas científicas de Newton e tentando aplicar seus princípios a outras áreas do conhecimento que não a das ciências naturais, criticaram a filosofia cartesiana por sua ingenuidade e autocontradição. O ponto de partida indubitável de Descartes não parecia indubitável o suficiente. Muitos³¹ outros “intelectuais de primeira linha como Malebranche, Spinoza, e Leibniz desenvolveram outros sistemas filosóficos completamente diferentes do de Descartes também baseados em supostas ‘verdades autoevidentes’”.

Uma figura chave da crítica empirista à filosofia racionalista foi David Hume. Ele procurou desenvolver uma ciência da natureza humana com o intuito de demonstrar “como a mente funciona, com que materiais ela trabalha e como o conhecimento em qualquer área é construído”³². Influenciado pelo progresso trazido pelas descobertas de Newton, decidiu, assim como ele, rejeitar toda hipótese que não fosse derivada de um exame cuidadoso dos “fatos”.

²⁹ Expressão que, segundo Geoffrey Wainwright, em sua biografia de Lesslie Newbigin, era utilizada por este.

³⁰ MELCHERT, 1991, p. 403.

³¹ MELCHERT, 1991, p. 403.

³² MELCHERT, 1991, p. 404.

Assim, Hume³³ dividiu todos os objetos da razão humana em dois tipos: “relações de ideias” e “questões de fato”. De acordo com ele, sempre é possível alcançar certeza sobre as relações de ideias, porque elas não possuem nenhum contato com a realidade, mas sobre questões de fato nós nunca podemos estar certos, a não ser que consigamos uma comprovação empírica. Diferenciando ambos, ele disse:

Ao primeiro tipo pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa seria sempre possível alcançar certeza [...] As proposições desse gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo [...] Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade.

Para Hume, as relações de causa e efeito, que parecem nos permitir o conhecimento sobre a realidade, na verdade não podem garantir que as coisas são do jeito que aparentam ser nem podem garantir que elas serão sempre da mesma maneira.

Ocorre que, apesar de toda crítica, o paradigma epistemológico de Descartes foi mantido. Embora seja verdade que os empiristas opuseram-se ao método dedutivo dos racionalistas a partir do seu próprio método indutivo; ambos os grupos perseguiram a “certeza” como ideal de conhecimento. Uma prova disso foi a preocupação de Hume com o “conhecimento certo”, expresso em sua tentativa de justificar a necessidade de uma ciência da natureza humana. Ele reclama: “Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias [...] multiplicam-se disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo”³⁴.

A solução de Emmanuel Kant para a epistemologia de David Hume

Kant tentou resolver o problema posto por Hume³⁵, isto é, “se o conceito de causa é, de fato, objetivamente vago, uma ficção originada a partir de meros hábitos subjetivos e instintivos da natureza humana”. Por meio de sua “revolução copernicana” em metafísica, argumentando que “talvez os objetos da experiência sejam (pelo menos em parte) o resultado de uma construção da mente racional”. Se for assim, “eles não possuem nenhuma realidade independente dessa construção. Como o movimento dos planetas, os objetos de nossa experiência são meramente aparentes, e

³³ HUME, David. *Investigação acerca do conhecimento humano*. Tradução por Anoar Aiex. Acrópolis, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/hume.html>>. Acesso em: 13 ago. 2014.

³⁴ HUME, 2006, p. 19-20.

³⁵ MELCHERT, 1991, p. 431.

não independentemente reais”³⁶. Enquanto concorda com Hume e todos os empiristas que a experiência deva sempre ser o meio para disciplinar a razão, ele discorda deles quanto ao que venha a ser, na verdade, “experiência”. As consequências desse estudo podem ser resumidas nas seguintes palavras:

Nós não temos e não podemos ter qualquer conhecimento sobre as coisas como são “em si mesmas”. Será que as coisas em si mesmas – independentemente de como as conhecemos – ocupam um lugar no espaço? Não temos nenhuma ideia. Estariam elas localizadas no tempo de modo que um evento realmente aconteça depois de outro? Não temos nenhuma ideia. Nosso conhecimento é apenas sobre como as coisas aparecem para nós³⁷.

Nessa última frase encontramos o embrião do relativismo pós-moderno. Kant tentou inaugurar um novo paradigma epistemológico, deslocando o ideal de conhecimento da “certeza” para a incerteza, abrindo caminho para aquilo que Newbigin chama de “pluralismo agnóstico”, ou seja, o pluralismo motivado pela convicção de que não existe nenhuma verdade. O foco não mais deveria ser a realidade exterior, mas a experiência interior de cada um.

Nietzsche e a conclusão pós-modernista da modernidade

Finalmente, depois de todas as tentativas filosóficas para descortinar a realidade como realmente é, surgiu Friedrich Nietzsche, que declarou a inexistência de algo como uma realidade em sentido absoluto (objetivo). Nietzsche viveu entre 1844 e 1900. Nasceu em uma família de um pastor luterano, e seu pai morreu quando ele tinha apenas cinco anos. Ele teve uma vida bastante turbulenta, incluindo sua participação na guerra Franco-Prussiana, o suportar de uma doença acompanhada de dor por muitos anos e uma vida relativamente solitária.

Todo o trabalho de Nietzsche girou em torno de uma questão básica: “Em um mundo fundamentalmente sem sentido, que tipo de vida poderia justificar a si mesma, mostrando-se digna de ser vivida?”³⁸. Assumiu como pressuposição, nas palavras do deus grego Silenus, que, dado todo o sofrimento intrínseco à vida: “O que é melhor do que tudo é não ter nascido, não ser, ser nada”, e a segunda melhor coisa seria morrer.³⁹

Diante dessa visão altamente pessimista da vida, ele quis descobrir uma justificativa para a continuidade dela. Ele estava interessado no valor da existência a despeito do fato do sofrimento generalizado. A princípio, Nietzsche solucionou esse dilema, assumindo, por um lado, a mesma visão da realidade que Kant teve, a qual dizia que “o mundo da experiência é meramente aparência”, e, por outro lado, utilizando as “tragédias” gregas como uma parábola da vida humana.

³⁶ MELCHERT, 1991, p. 433.

³⁷ MELCHERT, 1991, p. 444.

³⁸ MELCHERT, 1991, p. 543.

³⁹ NIETZSCHE, 1967, 42 apud MELCHERT, 1991, p. 544.

Posteriormente descartou a diferença entre um “mundo de aparências” e um “mundo real” como uma falsa solução metafísica, criada pela vontade de poder dos filósofos, isto é, suas tentativas de criar um mundo conforme a sua própria imagem. A consequência é que o único mundo real é o mundo que experimentamos. Como o próprio Nietzsche diz: “O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo das aparências’ – quer dizer: o mundo mentirosamente inventado e a realidade”. Este mundo real seria um mundo sem sentido, determinado em seu curso pela vontade pessoal.

Pós-modernidade e o processo de privatização da fé

Como já esclarecemos anteriormente, consideramos em nosso estudo que tanto o modernismo como o pós-modernismo compartilham, em termos de pressuposição, a mesma convicção epistemológica fundamental. A chamada “pós-modernidade”, ao invés de trazer um novo paradigma epistemológico para a estrutura de plausibilidade das sociedades secularizadas ocidentais, apenas chegou a uma conclusão diversa da que os filósofos modernos chegaram, mantendo, porém, o antigo paradigma. As palavras de Newbiggin esclarecem esse processo:

Analisando novamente toda essa história, parece-nos ter um exemplo da ironia da história humana. A modernidade nasceu de uma paixão pela busca da certeza absoluta. Ela testemunhou a ciência em contraste com a generalidade do conhecimento humano como um espaço de certeza. Entretanto, tal busca por certeza indubitável tem nos levado ao que parece ser um abandono de toda e qualquer reivindicação de sermos capazes de conhecer a verdade⁴⁰.

Ao continuarem perseguindo o conhecimento a partir do mito da certeza, acabaram concluindo não ser possível conhecimento algum; presos a um “relativismo absoluto”. Enquanto na modernidade a fé fora relativizada, na “pós-modernidade” a totalidade do saber humano o foi.

O que tem ocorrido nas últimas décadas é um descrédito quanto à possibilidade de qualquer conhecimento e de qualquer verdade. Tudo aquilo que o Ocidente acreditava “saber”, agora, acredita simplesmente “crer”. Newbiggin anteviu tais consequências com as seguintes palavras:

Esse desenvolvimento tem que ser reconhecido como um sinal de morte iminente. Até mesmo o mais simples dos animais sobrevive apenas se for capaz de explorar seu ambiente e descobrir onde o perigo reside e onde segurança pode ser encontrada. Existe um mundo real a ser explorado, podendo estar certos ou errados sobre ele. A sobrevivência depende de estarmos certos. Como, felizmente, seres humanos não são mentes sem um corpo, nós ainda temos que viver no mundo real que dividimos com o resto dos animais. Não podemos nos retirar à completa subjetividade. Se queremos sobreviver, somos compelidos a reconhecer que existe uma diferença entre verdade e falsidade nas

⁴⁰ NEWBIGGIN, 1995, p. 36.

declarações que fazemos acerca do mundo. Entretanto, nossos padrões de pensamento, a longo prazo, inevitavelmente afetam nossos padrões de comportamento, e esse relativismo e subjetivismo em que desembocamos deverão, ao final, nos desabilitar à sobrevivência. Não deveria nos surpreender o fato de estarmos testemunhando, sob a forma de fundamentalismo religioso, uma reação mundial contra o subjetivismo. Precisamente naqueles espaços onde foram feitos os mais vigorosos esforços para implantar as ideias e práticas de uma sociedade secular iluminada, existem fortes movimentos de fundamentalismo religioso⁴¹.

Portanto, apesar de estarmos testemunhando o “ressurgimento” da fé no espaço público, não deveríamos concluir rapidamente que na “pós-modernidade” a fé esteja de volta como importante elemento na construção do conhecimento. Na verdade, “a religião nunca abandonou o espaço público [...] não há dúvida, porém, de que o tipo da presença pública delas mudou”⁴². Embora inegavelmente estejamos vivenciando um ressurgimento da fé no espaço público, esta só é bem acolhida nesse espaço quando colocada como mera expressão da subjetividade, e nunca como elemento capaz de nos conduzir a uma verdade pública. A fé está longe de ser aceita como relevante para o que os ocidentais consideram como “vida no mundo real”, apresentando-se muito mais como uma fuga deste mundo.

Uma das consequências da aceitação da fé somente como expressão de subjetividades dentro do espaço público é que dentro deste espaço, nas sociedades secularizadas ocidentais, tidas como plurais e neutras em relação àquilo que chamamos de “religiões”, paradoxalmente, algumas teologias acabam tendo uma aceitabilidade maior do que outras, não por serem mais coerentes ou apresentarem uma explicação mais convincente da realidade, mas porque, em sua racionalidade intrínseca, se conformam em permanecer como meros caminhos de cultivo da “vida interior”, não lhes sendo necessário contribuir com a persecução da verdade nos grandes debates públicos da época.

Assim, por estar ancorada em um evento histórico, a teologia cristã, por sua própria natureza, reclama o direito de contribuir com a marcha da história humana, e não estará sendo respeitada em sua inteireza, enquanto não puder assim se colocar e se provar. Mas parece que, dentro do ambiente da chamada “pós-modernidade”, esse espaço ainda lhe é negado, permitindo-se apenas que a mesma se apresente no espaço público como uma opinião religiosa dentre outras. Em outras palavras, pode manifestar-se no espaço público, desde que não seja ela mesma, mas algo parecido.

⁴¹ NEWBIGIN, 1995, p. 35.

⁴² SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.

Considerações finais

Dentro da chamada “pós-modernidade”, a fé ainda se encontra relegada ao âmbito do subjetivo, não sendo enxergada como um elemento necessário à produção e ao avanço do conhecimento humano. Mais grave do que isso, o processo de privatização da fé, acabou se tornando o processo de privatização do conhecimento humano como um todo, na medida em que toda a verdade não pode ser mais do que verdade privada.

Então é possível perceber o movimento da chamada teologia pública não só como uma tentativa positiva de reinserção da fé no espaço público, mas como uma importante contribuição para a recuperação da confiança na possibilidade de obtenção de conhecimento verdadeiro por parte do mundo ocidental. Um conhecimento que não é verdadeiro porque absolutamente objetivo ou indubitável, mas porque é subjetivo e objetivo ao mesmo tempo, já que sempre existirá um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido; um conhecimento que é verdadeiro não porque não pode ser questionado, mas porque quanto mais questionado, mais se mostre verdadeiro; um conhecimento que, embora seja pessoal, porque apropriado por alguém que o busca, não seja simplesmente subjetivo, no sentido de que aquele que conhece tenha que sempre andar com medo de expressar tal conhecimento como verdade pública.

Referências

- CRAGG, Gerald R. *The Church & the Age of Reason, 1648-1789*. United Kingdom: Penguin, 1970, 299 p.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 102 p. Disponível em: <http://www.josenorberto.com.br/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%A9todo_Completo.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2014.
- _____. *Meditações em Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Recife: UNICAP, 2004. Disponível em: <[http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20\(Unicamp\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20(Unicamp).pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2014.
- HUME, David. *Investigação acerca do conhecimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. Acrópolis, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/hume.html>>. Acesso em: 13 ago. 2014.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Donowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=0FrA3e4MJMAC&oi=fnd&pg=PA7&dq=tratado+da+natureza+humana&ots=jzHbO5ys5x&sig=vzR_uDst95PHWDJssXz95UgcYfk#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 11 ago. 2014.
- McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2001. 616 p.
- MELCHERT, Norman. *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 1991. 744 p.
- NEWBIGIN, Leslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Michigan: Grand Rapids, 1989. 252 p.
- _____. *Foolishness to the Greeks*. Michigan: Grand Rapids, 1986. 156 p.
- _____. *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Michigan: Grand Rapids, 1995. 105 p.
- SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.



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

INTERDISCIPLINARIDADE NA TEOLOGIA: O ALARGAMENTO DA RAZÃO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO¹

*Interdisciplinarity in Theology:
a widened view of reason in contemporary thought*

Leomar Antônio Brustolin²

Resumo: O artigo reflete sobre a interdisciplinaridade da Teologia, propondo o alargamento da razão como desafio e oportunidade para revisar a relação entre a teologia e as ciências na contemporaneidade. Diante da fragmentação dos saberes e da multidisciplinaridade, pretende-se uma nova organização do conhecimento que possibilite uma síntese. A pesquisa apoia-se fundamentalmente no pensamento de Bento XVI e Jürgen Moltmann, ambos de formação teológica alemã e com significativa experiência acadêmica na Europa em contexto de crise da racionalidade. Para tanto é determinante uma visão mais integral e integradora do fazer teológico. Dessa forma, a teologia poderá interagir melhor com as diversas áreas do conhecimento e colaborar de forma decisiva na busca da verdade.

Palavras-chave: Teologia. Interdisciplinaridade. Razão.

Abstract: This article reflects on the interdisciplinarity of Theology by proposing a widened view of reason as a challenge and opportunity to review the relationship between Theology and Sciences in contemporary times. In the face of the fragmentation of knowledge and multidisciplinarity, a new organization is sought to provide knowledge synthesis. The research is based fundamentally on the thought of Benedict XVI and Jürgen Moltmann, both of German theological formation with significant academic expertise in Europe in the context of rationality crisis. To that end, it is crucial that a more integral and integrating view of the theological making is achieved. This way, Theology will be able to better interact with the different areas of knowledge and thus contribute toward the search for truth.

Keywords: Theology. Interdisciplinarity. Reason.

¹ O artigo foi recebido em 14 de julho de 2014 e aprovado em 1º de outubro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Professor e coordenador do PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil; coordenador do Grupo de Pesquisa Antropologia Teológica e Ética. Contato: leomar.brustolin@puers.br

Introdução

Este artigo parte da reflexão sobre a crise da multidisciplinaridade, que não consegue desenvolver um saber que possibilite enfrentar os problemas da maioria da humanidade. Em seguida, apresenta a necessidade da interdisciplinaridade como primeiro passo, em vista de uma religação dos saberes. Para sustentar a proposta, remete-se ao diálogo entre o pensamento do papa Bento XVI – Joseph Ratzinger e o do teólogo luterano Jürgen Moltmann, em vistas do alargamento da razão nos ambientes acadêmicos contemporâneos. Ratzinger propõe recuperar a unidade do saber para alargar e enriquecer o conhecimento.³ Jürgen Moltmann reivindica superar a separação entre teologia e ciências, fruto do advento da modernidade.⁴ Ambos insistem na importância de uma revisão do lugar da teologia na universidade atual, revisando a relação de diálogo entre teologia e ciências, numa perspectiva interdisciplinar.

Pretende-se, portanto, estimular a relação entre teoria e prática, fé e vida, reflexão do teólogo e práxis do cientista. Trata-se de revisar a postura no relacionamento entre igreja e mundo, teologia e sociedade, fé e razão, ciência e religião. E, como na maioria das áreas do conhecimento, também a teologia sente o desafio atual da relevância pública de seus estudos, para responder às grandes inquietações contemporâneas.

A fragmentação disciplinar

O atual sistema que organiza o conhecimento em disciplinas remonta à obra *O discurso do método*, publicado por René Descartes, em 1637. Nela, a disciplina é concebida como um conjunto de métodos específicos para afrontar um problema ou para adquirir conhecimento sobre determinado objeto. A disciplina permite a divisão e a especialização do estudo e atende às diversas áreas das ciências. Por sua natureza, ela tende à autonomia, pois baliza fronteiras, linguagens e técnicas. Foi no século XIX, com a formação das universidades modernas, que se estabeleceu essa organização disciplinar, desde então “o conhecimento científico é obrigado a delimitar, ofuscar, segregar e abstrair para alcançar um saber certo e fundamentado”⁵. Toda essa concepção da ciência, contudo, não é neutra:

As ciências naturais modernas tiveram origem no contexto de determinados ideais, valores e crenças humanas. [...] Na luta pela existência, os avanços científicos e tecnológicos são instrumentalizados pelo desejo político de poder e usados para assegurar o poder bem como para a elevação da vida. Na sua realidade social não existe “ciência

³ Cf. BENTO XVI. *Discurso à Universidade de Regensburg*. 12 de setembro de 2006. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html>. Acesso em: 30 maio 2014.

⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

⁵ MOLTSMANN, 2007, p. 30.

livre de valores”. [...] Se os cientistas querem permanecer sendo sujeitos de seus próprios trabalhos, inevitavelmente deverão responsabilizar-se politicamente, tanto pelo seu trabalho quanto pelos resultados do mesmo⁶.

O limite dessa composição está no fato de isolar a disciplina em relação às outras e em relação às questões do conhecimento que as transcendem.⁷ Evidentemente, “o todo da realidade” escapa ao nosso acesso. Por outro lado, as disciplinas são justificáveis em si, enquanto preservam um campo de visão que reconheça e conceba a existência de ligações e solidariedade, mas somente serão justificáveis se considerarem as realidades globais.

Um exemplo importante da fragmentação dos saberes – possibilitado pelas disciplinas – está na concepção atual da antropologia: como definir o ser humano? A biologia o descreverá preponderando aspectos orgânicos e químicos. A sociologia abordará seus condicionamentos sociais. A psicologia analisará seu comportamento e sua interioridade. A teologia enfocará sua abertura à transcendência. Mas é especialmente na medicina que os pesquisadores sentem-se desafiados com a superespecialização para superar o risco de se conhecer quase *tudo* de uma parte e quase *nada* do todo. Cada área do conhecimento possibilita “uma” percepção do que é o ser humano. Nem sempre, contudo, esses múltiplos olhares estarão interligados. Cada parte tem razões, mas o todo é sempre maior do que a soma das partes na questão antropológica. Afinal, o ser humano não é uma pura ilusão de humanistas nem o simples resultado de processos físicos, biológicos e químicos. O papa Bento XVI, nesse sentido, entende que “as múltiplas especializações por vezes nos tornam incapazes de comunicar entre nós”⁸.

Para superar o isolamento disciplinar das especializações, cresce a proposta interdisciplinar que critica uma noção fechada de ciência, que não dialoga com as outras formas de interpretar a realidade. Pretende-se vencer a dissecação analítica, os hermetismos idiomáticos e as eficácias técnicas. Promove-se a emergência de outros saberes e sua religação para ter acesso à sabedoria. Afinal, “formamos um todo e trabalhamos no todo da única razão com as suas várias dimensões, encontrando-nos assim unidos também na responsabilidade comum pelo reto uso da razão”⁹. Isolada, a razão é incapaz de compreender a realidade, pois precisa ser “continuamente purificada, porque a sua cegueira ética, derivada da prevalência do interesse e do poder que a deslumbram, é um perigo nunca totalmente eliminado”¹⁰.

⁶ MOLTMANN, J. *Doutrina ecológica da criação*. Deus na criação. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 49.

⁷ MORIN, E. *A cabeça bem feita*: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 106.

⁸ BENTO XVI, 2006.

⁹ BENTO XVI, 2006.

¹⁰ BENTO XVI. *Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005. n. 28.

A interdisciplinaridade

A necessidade de haver uma religação dos saberes, na linguagem de Morin¹¹, remonta ao século XVII, quando emergiram iniciativas que reuniam várias disciplinas para tratar de um problema ou ter acesso a determinado conhecimento, originando a multidisciplinaridade. Já no século XIX, desenvolveu-se a interdisciplinaridade, que não justapõe apenas resultados, mas também mescla métodos e, portanto, encontra novos objetos a serem estudados, como na bioquímica, na engenharia eletrônica e na astrobiologia. Em meados do século XX, essa abordagem se revelava insuficiente na busca de uma cultura planetária. Desde então persegue-se o conceito de transdisciplinaridade do conhecimento.

Neste estudo, entretanto, queremos refletir sobre o que ainda não temos suficientemente desenvolvido na teologia: a interdisciplinaridade. Ela permitirá que a “ciência da fé” dialogue com outros saberes e estabeleça maior interlocução no mundo plural. Para isso é determinante conceber a missão da teologia e das ciências como pesquisa a serviço da verdade para o bem de toda humanidade.¹² Que seja um serviço desinteressado e livre de toda instrumentalização. Deve cumprir a dupla missão da pesquisa científica e da transmissão do saber, sem esquecer-se de sua responsabilidade ética. Enfim, não deve ter receio do diálogo entre fé e razão. Para Bento XVI, “a verdade é logos que cria *diá-logos* e, conseqüentemente, comunicação e comunhão”¹³. Essa condição dialógica dos saberes impõe-se também como tarefa do fazer teológico, afinal também a teologia da modernidade se envolveu na fragmentação que há na consciência do espírito moderno. “Ela abandonou o saber de que é sempre *uma* e deve ser a verdade do *todo*. Abandonou a expectativa de *uma* salvação total ou da salvação do *todo*.”¹⁴ Dessa forma, comungando com a separação entre fé e razão, ciência e religião, a teologia incorre no risco de se transformar num saber tão subjetivo e particularizado, que a incapacita de dialogar com os demais saberes na busca da verdade. “Uma retirada à interioridade humana conduz a fé a um gueto em que ela perece.”¹⁵

Para refletir sobre a integração dos saberes é necessário explicitar o conceito de “interdisciplinaridade” e seus correlatos: multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.¹⁶ Esses termos são complexos e difíceis de serem definidos, porque são polissêmicos e imprecisos. Para introdução ao diálogo considere-se:

¹¹ Cf. MORIN, Edgar. *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

¹² BENTO XVI. *Discurso aos representantes do mundo universitário católico*. Universidade Católica da América, Washington 17 de abril de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_cath-univ-washington_po.html>. Acesso em: 04 jun. 2014.

¹³ BENTO XVI. *Caritas in veritate*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2009. n. 4.

¹⁴ MOLTSMANN, 2007, p. 19.

¹⁵ MOLTSMANN, 2007, p. 21.

¹⁶ As definições estão formuladas em JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 73-74.

– *multidisciplinaridade* é a associação de disciplinas diante de um projeto ou objeto de estudo que lhes seja comum, trata-se do conjunto de disciplinas propostas simultaneamente, mas sem estabelecer as relações que podem existir entre elas;

– *pluridisciplinaridade* é a justaposição de diversas disciplinas situadas, geralmente, no mesmo nível hierárquico, agrupadas para expressar as relações existentes entre elas;

– *interdisciplinaridade* é a teoria comum a um grupo de disciplinas conexas e definidas no nível hierárquico imediatamente superior, o que introduz a noção de finalidade; e

– *transdisciplinaridade* é a coordenação de todas as disciplinas e interdisciplinas do sistema de ensino sobre a base de uma axiomática geral; propondo esquemas cognitivos que podem atravessar as disciplinas. Trata-se de uma cooperação que permite contemplar melhor o todo de um objeto que transcende cada disciplina. Tal enfoque supõe o diálogo entre diversas disciplinas, implicando uma inovação epistemológica.

Para haver interdisciplinaridade é preciso superar a multidisciplinaridade que simplesmente justapõe os resultados das pesquisas de diferentes disciplinas. O trabalho da interdisciplinaridade consiste numa abertura às perspectivas de outras disciplinas. Ainda não se trata de transdisciplinaridade, pois implicaria a ruptura dos marcos epistemológicos das disciplinas.

O que não é interdisciplinaridade?

Alguns entendem o conceito apenas como a integração das disciplinas colocadas uma ao lado da outra, como numa mesa. Cada qual afirmaria suas epistemologias e os resultados científicos sem nenhuma incidência sobre as demais disciplinas. Outros entendem o conceito como troca e cooperação, comportando uma visão mais orgânica do saber. A interdisciplinaridade seria uma tentativa de superação da fragmentação e desarticulação do processo do conhecimento. Essa imposição moderna não é um conceito unívoco, mas é rico e possui diversas noções.

O sentido epistemológico da interdisciplinaridade implica a flexibilização e integração das disciplinas nos domínios do ensino e da produção de novos conhecimentos, sem prescindir da abertura à transcendência. Caso contrário, o termo pode ser mal entendido, quando for assumido como uma meta ou solução absoluta e autônoma do conhecimento.¹⁷

¹⁷ TEIXEIRA, F. B. Emergência da transdisciplinaridade na universidade. In: AUDY, J. L. N.; MOROSINI, M. C. (Orgs.). *Inovação e interdisciplinaridade na universidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007. p. 59.

O que é interdisciplinaridade?

Não existe uma única teoria sobre interdisciplinaridade, mas, nos últimos 40 anos, evoluiu a necessidade de sua aplicabilidade. Desde 1970 busca-se uma construção epistemológica com explicitação filosófica para uma melhor definição. Na década de 1980, delimitavam-se as contradições epistemológicas dessa construção a partir de diretrizes sociológicas. Nos anos 1990, empreendia-se uma nova epistemologia com acento mais antropológico.¹⁸

No Brasil foi Japiassu o primeiro estudioso a se ocupar com a temática. Para ele, a “interdisciplinaridade caracteriza-se pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de interação real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa”¹⁹. Sabe-se que há uma interdependência das diversas áreas do conhecimento, para que um objeto ou realidade seja acessível. O isolamento, nesse caso, não é só um empobrecimento, mas uma deficiência no próprio ato de conhecer.

A interdisciplinaridade é uma atitude diante da questão do conhecimento. Ela conduz às situações práticas de construir-desconstruindo e exige um olhar ampliado pelas várias linguagens usando o conteúdo de diferentes disciplinas como elementos fundamentais para a releitura da realidade a ser transformada. Interdisciplinaridade é, portanto, uma relação que se estabelece entre diversos saberes, constituindo uma totalidade que é a pluralidade considerada unidade, é uma metodologia capaz de inter-relacionar as disciplinas, estabelecendo diálogo entre as fronteiras em vista de um fim a alcançar. Trata-se de uma ação aglutinadora na busca de uma visão sintética, de uma reconstrução da unidade perdida, da interação e da complementaridade nas ações envolvendo diferentes disciplinas.

Nesse caso, há de se buscar um novo perfil de pesquisador, capaz de superar o *homo sciens* e abrir-se ao *homo sapiens*. Não basta cultivar uma intelectualidade, urge perscrutar o caminho da sabedoria. “Sem dúvida, a razão é o grande dom de Deus ao homem, e a vitória da razão sobre a irracionalidade é também um objetivo da fé cristã.”²⁰ O intelectual há de procurar ser sábio. Bento XVI sugere a atitude da humildade intelectual para se alcançar a sabedoria, afinal o homem é mais frágil do que se crê, suas convicções e suas atividades requerem uma referência e uma estabilidade que só podem vir do Criador. “A fé abre os olhos da razão, alarga o nosso horizonte e nos permite encontrar as respostas aos desafios das diferentes épocas.”²¹

Na reflexão teológica, a interdisciplinaridade provocará desafios e oportunidades. Não raras vezes percebe-se que os egressos dos cursos de teologia têm dificuldades de elaborar uma síntese capaz de compreender a ciência da fé como um conjunto

¹⁸ FAZENDA, Ivani. *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia?* São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁹ JAPIASSU, 1976, p. 74.

²⁰ BENTO XVI. *Spes Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 23.

²¹ BENTO XVI. *Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional*. Roma, 5 de dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081205_teologica_po.html>. Acesso em: 22 maio 2014.

unitário. E a oportunidade que essa nova postura permitirá será a desejada integração entre fé e vida, academia e pastoral. Essa unidade é o que o papa Ratzinger denomina de “pesquisa sinfônica da verdade”²². Essa expressão ele recolheu da obra de Hans Urs Von Balthasar.²³ Trata-se, portanto, da tarefa da teologia em estabelecer permanente diálogo entre fé e razão para descobrir a unidade intrínseca que une as diversas faces do saber.²⁴ O papa propõe superar uma visão apenas lógica do saber, na qual a razão fala por si mesma e exclui tudo o que lhe é estranho. Para Bento XVI, a razão deve incluir o amor, vencendo o solilóquio frio da racionalidade moderna, para o calor do diálogo no qual a pessoa se realiza na verdade e no amor.²⁵ Afinal, “não é a ciência que redime o homem. O homem é redimido pelo amor”²⁶.

A interdisciplinaridade na teologia atual

A teologia sempre praticou, de certa maneira, a interdisciplinaridade como valor para elaborar sua reflexão. Metodologicamente, ela se valeu de várias linguagens para explicar a realidade. Por meio do *fides quaerens intellectum* foi possível expressar a compreensão da revelação em linguagem humana e dialogar com as mediações históricas na busca da totalidade. A encarnação do Verbo expressa que entre Deus e o mundo existe uma infinita vizinhança e uma infinita distinção. O *Verbo* humanado revela e respeita a autonomia do mundo, justamente enquanto se revela para indicar a destinação última do humano e do cosmo.

Desde a Antiguidade, o cristianismo procura diferentes formas para melhor expressar o mistério professado. Os primeiros cristãos, com o famoso *Didaskalion*, de Alexandria, procuravam ensinar as várias disciplinas à luz do Evangelho. As obras da Patrística e a missão dos apologetas preocupavam-se em defender a fé cristã contra os erros, considerando e respondendo à cultura do tempo. A teologia cristã, por conseguinte, nasceu de forma inter, multi e transcultural. O encontro do Verbo encarnado com homens e mulheres do judaísmo foi traduzido pelos apóstolos missionários na tradição grega do *logos* e expandida entre os diversos povos do Mediterrâneo.

Teólogos alexandrinos e antioquenos, por caminhos distintos, acessavam os dados da mesma revelação. A escola de Alexandria era influenciada pela metafísica

²² BENTO XVI. *Discurso aos professores e estudantes da Universidade de Parma*. Parma, 01 de dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081201_univ-parma_po.html>. Acesso em: 22 abr. 2014.

²³ Cf. BALTHASAR, Hans Urs. *Die Wahrheit ist symphonisch*. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972.

²⁴ BENTO XVI. *Discurso de inauguração do ano acadêmico da Universidade Católica Del Sacro Cuore*. Milão, 25 de novembro de 2005. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051125_universita-sacro-cuore_po.html>. Acesso em: 22 abr. 2014.

²⁵ BENTO XVI. *Discurso aos participantes do encontro europeu de docentes de Universidades*. Roma, 23 de junho de 2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070623_european-univ_po.html>. Acesso em: 22 abr. 2014.

²⁶ BENTO XVI. *Spes Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 26.

platônica e utilizava mais o sentido alegórico-espiritual dos textos das Sagradas Escrituras. A escola de Antioquia desenvolvia mais sua reflexão a partir da lógica e da dialética aristotélica, preferindo uma leitura histórica e literal do texto bíblico. Havia a pluralidade de métodos hermenêuticos para compreender a totalidade do evento cristão.

Oriente e Ocidente desenvolveram reflexões teológicas com acentos diferenciados. Os Santos Padres latinos ocupavam-se mais dos problemas sobre a graça e a redenção da humanidade. Os Santos Padres gregos focavam mais os mistérios da Trindade e da encarnação. Esses dados refletem como é possível o acesso ao conhecimento do núcleo da fé cristã por diferentes olhares, contudo, é na integração que se compreenderá melhor o mistério proclamado.

Importante referencial para a interdisciplinaridade na teologia católica foi o posicionamento do Concílio Vaticano II ao reconhecer o valor das ciências modernas para o acesso à verdade. A *Gaudium et Spes* apresenta a autonomia das realidades terrestres e das ciências como um dado positivo e não oposto à fé.²⁷ Destaca o valor da pluralidade cultural, científica e artística²⁸, contudo indica a relatividade das ciências na busca e afirmação da verdade.²⁹ Sustenta, entretanto, a autonomia metodológica e teórica de cada ciência.³⁰ Finalmente, defende que os resultados das ciências modernas desafiam a teologia e estimulam novas pesquisas com o diálogo entre ciência e teologia.³¹

O desafio da interlocução

A crise da razão ocidental com sua superespecialização afetou o pensar teológico. Diante dos crescentes processos que desumanizam o mundo, a teologia sente-se ainda mais desafiada a entrar no diálogo com o conhecimento para ser a voz diferente na lógica que defende o direito dos animais, mas vilipendia os direitos universais da pessoa humana. Se a teologia pensasse apenas em atender as demandas da comunidade crente, deveria deixar a universidade e retirar-se da vida pública e fechar-se na sua comunidade religiosa.³² Cada vez mais, entretanto, a reflexão teológica sente-se provocada a exercer sua função profética de denunciar ideologias que desumanizam o saber e reduzem a concepção de ser humano nas ciências.

O novo humanismo que a sociedade atual sustenta distancia-se, cada vez mais, do humanismo integral e solidário que a fé cristã reclama. Um dos aspectos mais evitados é a dimensão transcendental do ser humano. O projeto da razão emancipada é imanentista e só admitirá o elemento religioso numa perspectiva subjetivista

²⁷ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. São Paulo: Paulinas, 1965. n. 36.

²⁸ CONCÍLIO VATICANO II, 1998, n. 53.

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II, 1998, n. 57.

³⁰ CONCÍLIO VATICANO II, 1998, n. 59

³¹ CONCÍLIO VATICANO II, 1998, n. 62

³² MOLTMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*: contributi per una rilevanza pubblica della teologia Brescia: Queriniana, 1999. p. 235.

sem implicações éticas e sociais. Com o advento do pensamento moderno, a teologia passou a ser considerada a *ciência da fé*. Para isso foi organizada e sistematizada e passou a verificar sua metodologia com rigor *científico*, para ser uma reflexão crítica. Na constituição de sua epistemologia, entretanto, a objetivação da teologia acarretou limites importantes.

O caráter mais prático e sapiencial da reflexão da fé, com uma razão mais aberta e sistêmica, cedeu lugar a uma teologia mais racionalista e positivista. Hoje, os tratados de teologia estão muito ocupados com seus conteúdos e métodos que nem sempre têm incidência sobre a vida dos cristãos e das comunidades. Com a emancipação da razão moderna e o advento das ciências, a teologia cedeu lugar para a ciência. Esta, por sua vez, também assumiu, *mutatis mutandis*, a função de dar todas as respostas para as perguntas da humanidade. Hoje, ambas as pretensões revelam-se desproporcionais. Teologia e ciência encontram-se diante da complexidade do mundo que torna insuficiente qualquer proposta de universalizar tanto o discurso quanto a solução dos problemas. Nesse caso, caiu-se na tentação da racionalidade moderna que iguala e identifica “verdade e conhecimento”.

A dialética do Iluminismo e a crise da modernidade desarticularam a pretensão de totalidade do pensamento único. “O problema da relação entre racionalidade científica e racionalidade teológica – posto não mais no horizonte do moderno, mas no do pós-moderno – é, então, reconduzido não à separação entre fé e razão, mas ao risco de sua excessiva conciliabilidade.”³³ Essa conciliação paradoxal permite um entrechoque da racionalidade científica com a racionalidade teológica. A fé tem sua natureza específica de encontro com Deus vivo e abre novos horizontes muito além do âmbito próprio da razão.³⁴ Ao considerar-se científica a racionalidade totalizante da modernidade, o real fica dissolvido no ideal, o mundo é absorvido na ideologia e a ciência torna-se expressão da vontade de potência. Nesse cenário, a racionalidade teológica provoca a racionalidade da crise, da ruptura. É a lógica do saber ocidental, globalizado e em crise. Com a especialização, a teologia perdeu a visão do todo e acabou fracionando o saber da fé. Com o processo de disciplinaridade, a teologia se comunica cada vez menos com um público amplo e sua interlocução perde relevância pública.

O alargamento da razão

Importante foi a contribuição do papa Bento XVI para enfrentar a fragmentação dos saberes. Sua reflexão reclama o alargamento e o enriquecimento da razão, demonstrado, especialmente, em seu discurso na Aula Magna da Universidade de Regensburg, na Alemanha, em 12 de setembro de 2006.³⁵ Na ocasião, ele propôs o alargamento como reação ao racionalismo realizado pelo Iluminismo e sugeriu que se passe da ciência à sabedoria, da razão à fé, do *logos* ao amor.

³³ FORTE, B. *Teologia em Diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 120.

³⁴ BENTO XVI. *Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005. n. 28.

³⁵ Cf. BENTO XVI. *Discurso à Universidade de Regensburg*. 12 de setembro de 2006.

Para Bento XVI, a concepção empirista, pragmática e cética da razão, apesar de sua importância para fundar as ciências, não pode ter a pretensão de identificar-se com a totalidade da inteligência humana. Dessa forma, Ratzinger defende uma antropologia concreta. O termo *concreto* é uma categoria do pensamento do papa-teólogo alemão.³⁶ Enquanto a herança de perspectiva iluminista atribui ao termo *concreto* uma acepção parcial, papa Bento XVI propõe uma noção de pessoa humana na sua *uni-totalidade*. Por isso uma racionalidade estreita corresponde a uma visão abstrata de ser humano, enquanto o alargamento da razão pretende uma antropologia concreta, isto é, adequada à totalidade do real.

A perspectiva materialista entende que tem uma visão concreta do humano na medida em que o concebe a partir da sua corporeidade e afirma que a verdade deve ser experimentável. Entretanto, tal percepção extrai a realidade total do ser humano, portanto sua concretude: “a experiência histórica concreta atinge o homem na verdade mais profunda da sua existência”³⁷.

Dessa antropológica concreta desdobra-se a compreensão sobre a interdisciplinaridade. Se a atividade do pesquisador “não quiser reduzir-se a um estéril exercício intelectual, deve partir da atual situação concreta do homem, e sobre essa desenvolver uma reflexão que recolha a verdade ontológico-metafísica”³⁸.

Igualmente o teólogo alemão Jürgen Moltmann propõe uma integração dos saberes para que a ciência conduza à sabedoria. Mesmo prescindindo do contexto religioso, as observações e experiências científicas não podem servir apenas para acumular informações, ou somente para contribuir para o progresso social e coletivo do ser humano, mas devem aprender a sabedoria da natureza, possibilitando um diálogo entre sabedoria natural e sabedoria humana, que se realiza no equilíbrio entre as culturas humanas e os ecossistemas da Terra, na conservação e no profundo respeito à vida. Nesse sentido, é preciso integrar a confissão da fé, a sabedoria e a racionalidade. A teologia, assim, seria substancialmente uma penetração intelectual da fé, embora sem perder o caráter de sabedoria. Afinal, “a razão necessita da fé para chegar a ser totalmente ela própria: razão e fé precisam uma da outra para realizar sua verdadeira natureza e missão”³⁹.

Considerações finais

A ciência, a filosofia, a arte e a teologia sempre consideram a mesma realidade humana como objeto de sua pesquisa. São, contudo, diferentes abordagens. Tudo interessa à teologia, porque o que existe é obra de Deus e, portanto, tem uma realidade

³⁶ Cf. IDE, Pascal. *Le Christ Donne Tout*. Benoit XVI, une théologie de l'Amour. Paris: Emmanuel, 2007. p. 136-141.

³⁷ BENTO XVI. *Discurso aos participantes do IV simpósio europeu de docentes universitários*. Roma, 7 de junho de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ_po.html>. Acesso em: 22 maio 2014.

³⁸ BENTO XVI, 2008.

³⁹ BENTO XVI. *Spes Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 23.

fundante e, conseqüentemente, teologal. Os teólogos, contudo, trabalham mais com fundamentos axiológicos e abstratos das afirmações; os cientistas, por sua vez, detêm-se no ponto de vista analítico-concreto. Inicialmente, coube à teologia tomar a iniciativa de se valer da mediação da cultura e da história para ampliar seu conhecimento. Hoje, com uma nova epistemologia, a teologia torna-se necessária para recuperar uma visão integral e mais completa da realidade. Isso implica uma nova metafísica que considere as ciências e pretenda uma complementaridade em vista da unidade do saber. Não se requer abandonar o que é próprio da teologia para abraçar paradigmas emergentes, pois os novos paradigmas correm o risco de propor uma visão de mundo e de ser humano incompatível com a revelação cristã. O que se pretende é um diálogo com os novos saberes e as demais disciplinas. Nesse movimento comunicativo, a teologia se sentirá desafiada em sua linguagem e método a se expressar numa lógica compreensível sem se render aos esquemas que presidem a razão moderna.

Na relação dialógica, a teologia poderá exercer seu múnus profético questionando uma sociedade que prioriza a razão técnico-instrumental moderna e prescinde da sabedoria da fé. No diálogo entre teologia e ciências, as críticas serão inevitáveis. É preciso discernir qual é o fundo no qual as críticas se movem. Aquelas que partem do fundamentalismo e do sentimentalismo reduzirão as ciências ao conhecimento unilateral, fragmentado, instrumental e racionalista. Aquelas que pretendem cooperar com as ciências reclamarão os sentidos sapiencial, estético e poético da realidade, muitas vezes olvidados pelo conhecimento.

O certo é que “a teologia transmitirá ao espírito que é ativo nas ciências modernas a tranqüilidade que ela mesma possui: ‘agora vemos em espelho e de modo confuso; mas então será face a face. Agora, o meu conhecimento é limitado; então conhecerei como sou conhecido’ (1 Cor 13,12)”⁴⁰. Essa inquietação da teologia pode ser transposta para as demais áreas do saber e permitirá uma postura mais humilde de todo ser humano que pesquisa, pois ele deve se reconhecer muito mais como um peregrino que mendiga o saber do que um magnata que possui um suposto saber tido como um vasto território da verdade apreendida. Para isso é urgente alargar a razão para enfrentar a crise da fé que, como se sabe, se traduz numa perspectiva racionalista de pensar a experiência cristã.

Referências

AUDY, J. L. N.; MOROSINI, M. C. (Orgs.). *Inovação e interdisciplinaridade na universidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs. *Die Wahrheit ist symphonisch*. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972.

BENTO XVI. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005a.

_____. *Discurso de inauguração do ano acadêmico da Universidade Católica Del Sacro Cuore*. Milão, 25 de novembro de 2005b.

_____. *Discurso à Universidade de Regensburg*. 12 de setembro de 2006.

⁴⁰ MOLTMANN, 2007, p. 36.

- BENTO XVI. *Spes Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. *Discurso aos participantes do encontro europeu de docentes de Universidades*. Roma, 23 de junho de 2007.
- _____. *Discurso aos representantes do mundo universitário católico*. Universidade Católica da América, Washington, 17 de abril de 2008.
- _____. *Discurso aos professores e estudantes da Universidade de Parma*. Parma, 01 de dezembro de 2008.
- _____. *Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional*. Roma, 5 de dezembro de 2008.
- _____. *Discurso aos participantes do IV simpósio europeu de docentes universitários*. Roma, 7 de junho de 2008.
- _____. *Caritas in veritate*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2009.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. São Paulo: Paulinas, 1965.
- FAZENDA, Ivani. *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia?* São Paulo: Loyola, 1992.
- FORTE, B. *Teologia em Diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.
- IDE, Pascal. *Le Christ Donne Tout*. Benoit XVI, une théologie de l'Amour. Paris: Emmanuel, 2007.
- JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- MOLTMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: Queriniana, 1999.
- _____. *Deus na doutrina da criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Prospettive della Teologia*. Brescia: Queriniana, 1973.
- _____. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MORIN, Edgar. *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.



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

A POLIFONIA E O IPÊ-AMARELO: ANOTAÇÕES SOBRE O “PRIMEIRO” RUBEM ALVES COMO LEITOR DE DIETRICH BONHOEFFER¹

The “first” Rubem Alves as a reader of Dietrich Bonhoeffer

CarlosC aldas²

Resumo: Rubem Alves (1933-2014) foi um dos mais complexos, densos e prolíficos teólogos que o Brasil produziu. Alves rompeu com um modelo tradicional de fazer teologia, racionalista e linear, e dialogou com saberes como a filosofia da linguagem, a sociologia, a literatura (com ênfase na poesia) e a psicanálise. Seu pensamento teológico é como um quebra-cabeça não montado, visto que ele mesmo nunca se preocupou em sistematizá-lo. Uma leitura em seus textos mais maduros mostra que Alves recebeu muitas influências. Agostinho, Lutero, Angelus Silesius Feuerbach, Nietzsche, Bachelard são algumas dessas. No entanto, a ênfase que se percebe em seu pensamento desde cedo é uma preocupação com o social, e não apenas com a “salvação da alma”, o grande tema da teologia pietista na qual foi formado. Nesse sentido a teologia de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) foi de grande influência no pensamento alvesiano. O presente artigo pretende apresentar a influência da teologia, com ênfase na sua ética, de Bonhoeffer no “primeiro” Rubem Alves.

Palavras-chave: Rubem Alves. Dietrich Bonhoeffer. Ética. Igreja. Polifonia da vida.

Abstract: Rubem Alves (1934-2014) was one of the most complex, profound and prolific theologians Brazil ever produced. Alves has broken up with a traditional model of doing theology, that is, a rationalistic and linear model, and had a dialogue with such fields of knowledge as philosophy of language, sociology, literature (with a special emphasis in poetry) and psychoanalysis. His theological thought is like an undone puzzle; as he never had a concern in systematize it. A reading in the texts he produced in his maturity shows he received many influences. Augustine, Luther, Angelus Silesius, Feuerbach, Nietzsche and Bachelard are some of these. Nevertheless one can see in his thought very early a concern with social matters, and not only with “salvation of the soul”, the theme *par excellence* of the pietistic theology in which he was formed. As far as this is concerned, the theology of Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) was of

¹ O artigo foi recebido em 15 de agosto de 2014 e aprovado em 02 de outubro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2000), é estagiário de pós-doutorado pelo PNPd-CAPES na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: rcaldas2009@hotmail.com

great influence in Alvesian thought. This essay intends to present the influence of Bonhoeffer's theology, with emphasis in his ethics, in the "first" Rubem Alves.

Keywords: Rubem Alves. Dietrich Bonhoeffer. Ethics. Church. Poliphony of life.

Introdução

Em 19 de julho de 2014, o Brasil recebeu a notícia da morte de Rubem Azevedo Alves, conhecido simplesmente como Rubem Alves. Para os íntimos, "Rubão". Teólogo, poeta, educador, psicanalista, foi um dos intelectuais mais admirados e queridos do país. A presidenta do Brasil comentou a respeito na rede social.³ Sua obra é muito extensa. Conforme Cervantes-Ortiz, "o *corpus* biblio-hemerográfico de Alves constitui-se de mais de 100 livros e cerca de 500 artigos ou ensaios"⁴. Várias dissertações e teses acadêmicas, em áreas diversas como diversa foi sua produção, foram ou estão sendo produzidas a respeito de um ou outro aspecto do pensamento de Alves.⁵ Dono de um texto a um só tempo leve e denso, ágil e profundo, Rubem Alves conseguia o que poucos conseguem – comunicar profundamente sem cair no lugar comum de obviedades e banalidades rasas. Era um intelectual de peso e medida, mas que resolveu escrever para todas as classes, e o fez com muito sucesso. Com isso atraiu a inveja e críticas amargas de muita gente. Criticado por seus pares da Igreja Presbiteriana do Brasil, que, não entendendo sua proposta nova, diferente e ousada de fazer teologia, e não concordando com sua militância no movimento ecumênico, tomaram-no como heresiarca, um maldito que deveria ser banido e esquecido.⁶ Criticado por católicos por ser protestante demais. Criticado por alguns partidários católicos *hardcore* da Teologia da Libertação por ser pouco marxista e muito pequeno-burguês⁷.

³ Dilma fala sobre a morte de Rubem Alves em rede social; veja a repercussão. *Folha de S. Paulo*. Folha cotidiana. 19/07/2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/07/1488602-dilma-fala-sobre-a-morte-de-rubem-alves-em-rede-social-veja-repercussao.shtml>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

⁴ Cf. CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves*. Poesia, brincadeira, erotismo. Campinas: Papirus, 2005. p. 43.

⁵ Entre tantos, sem pretensão de apresentar lista exaustiva, ALMEIDA, Saulo Marcos de. *O pensamento teológico de Rubem Alves*. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/SP, 1998. SCOFANO, Reuber Gerbassi. *Iluminação e desaprendizagem: a pedagogia lúdica de Rubem Alves*. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. SILVA, Anaxwell Fernando da. *Poética da existência: Rubem Alves, história de vida, tramas e narrativas*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas/SP, 2014.

⁶ Em 2003, o Supremo Concílio (órgão administrativo máximo) da Igreja Presbiteriana do Brasil determinou que Rubem Alves não poderia ser convidado para falar em igrejas da denominação. Para as memórias do próprio Rubem Alves sobre o período de "fechamento" da IPB, consultar ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

⁷ Exemplo que comprova essa afirmação é o fato que os editores da série *Libertação e Teologia*, em vários volumes, da Editora Vozes, que pode ser considerada expressão do pensamento *mainline* da Teologia da Libertação de corte católico não incluiu Rubem Alves. Nenhum congresso ou evento acadêmico sobre Teologia da Libertação em sua vertente católica no Brasil ou no continente incluiu Rubem Alves como preletor.

Criticado por filósofos da educação por não ter formação em pedagogia. Sem entrar no mérito se essas críticas procedem ou não, e, caso positivo, até que ponto procedem (essa análise fugiria por completo dos propósitos do presente artigo), observa-se que, se recebeu tantas críticas de segmentos tão diversos um do outro, é porque Rubem Alves foi provocador, instigante e não se contentava de modo algum em se limitar a reproduzir discursos estabelecidos como ortodoxos pelo *status quo* dominante. Ele se tornou um “intelectual público”, mas não era um escritor de autoajuda. Muito longe disso. Ele era crítico, criativo, intuitivo, provocante, mas não era pedante. Por isso navegou com facilidade espantosa e rara em águas diversas como teologia, filosofia, pedagogia, poesia e psicanálise.

Ao pensar no legado intelectual de um gigante como Rubem Alves, surge a pergunta, decerto inevitável, sobre as fontes nas quais bebeu e das influências que recebeu. A outra pergunta, igualmente necessária, é quanto à possibilidade de delimitação de contornos e características principais de sua teologia. “Possibilidade”, porque Rubem Alves foi um pensador profundo por demais, que jamais teve a preocupação de sistematizar seu pensamento. Além disso, talvez porque ele faleceu há pouco, ainda não temos distância para compreendermos em contexto ou sistematicamente o todo de sua obra. Como ele mesmo disse no prefácio que fez ao livro de Cervantes-Ortiz, seus muitos textos formam um quebra-cabeça.⁸ E que quebra-cabeça! O presente artigo trabalhará a partir de dois pressupostos operacionais:

1) destacar como desde o início de sua produção teológica Rubem Alves não se preocupa apenas com a “salvação da alma”, o grande tema da teologia pietista na qual foi formado;

2) ressaltar elemento essencial para tanto, a saber, a influência que o jovem Rubem Alves recebeu da teologia do teólogo e pastor luterano alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

Daí que o presente artigo apresentará, por primeiro, algumas informações sobre a formação teológica inicial de Rubem Alves, e na sequência, pela mesma forma, breve considerando sobre as etapas posteriores do seu pensamento teológico de Rubem Alves. Ato contínuo, o que se constitui no núcleo da proposta propriamente do presente texto, a saber, a influência da teologia de Bonhoeffer no pensamento teológico do “primeiro” Rubem Alves, após o que, a conclusão, que não pretende de modo algum fechar a questão.

A formação teológica inicial de Rubem Alves

Não se apresentará neste artigo a trajetória de vida de Rubem Alves.⁹ O “ponto” deste texto é apresentar como o “primeiro” Rubem Alves trabalhou com a teologia de Dietrich Bonhoeffer. E para tanto, neste momento inicial do texto, focalizar-se-á

⁸ CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 24.

⁹ Para detalhes, consultar REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores... O pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2009. p. 23-48.

o início da formação teológica de Alves, que se deu no Seminário Presbiteriano de Campinas, a mais antiga casa de formação pastoral da Igreja Presbiteriana do Brasil. O seminário de Campinas na época, meados da década de 1950, vivia um momento áureo. Rubem Alves foi aluno de professores destacados, como Waldyr Carvalho Luz, Julio Andrade Ferreira, Américo Justiniano Ribeiro, Francisco Penha Alves e o que mais profundamente o influenciou: Richard Shaull¹⁰. Shaull apresentou aos seus alunos em Campinas um presbiterianismo renovado, não uma mera repetição e reprodução dos dogmas dos símbolos de fé de Westminster¹¹, o que era (e ainda é) a característica principal da maneira como o maior e mais antigo ramo do presbiterianismo brasileiro entende que seja teologia. A teologia que Shaull passou para seus alunos era uma teologia encarnada no dia a dia da existência, uma teologia que desemboca em uma prática social concreta. Shaull, por sua vez, aprendeu essa maneira de pensar a tradição presbiteriana e viver a fé cristã com aquele que decerto foi o mais influente professor que teve no Princeton Theological Seminary: John Alexander Mackay (1889-1983), o “escocês com alma latina”¹².

John A. Mackay foi missionário presbiteriano de carreira na América Latina. A maior parte de sua vivência missionária se deu no Peru, mas teve também passagens breves no Uruguai e no México. A atuação missionária de Mackay foi bastante diferente da compreensão tradicional da obra missionária. Exemplo disso é o fato que ele se fez amigo do líder político peruano Haya de la Torre, fundador do movimento Aliança Popular Revolucionária Americana. Depois foi para os Estados Unidos, onde viveu até sua morte. Lá, tornou-se o primeiro não estadunidense a assumir a presidência do prestigioso Seminário Teológico de Princeton. Mackay foi o responsável pela renovação da educação teológica no presbiterianismo dos Estados Unidos, que até então vivia sob a sombra da teologia de Charles Hodge (1797-1878), famoso teólogo que fora professor no mesmo Seminário de Princeton.

Mackay convidou professores como o tcheco Josef Hromadka e o norte-americano de origem alemã Paul Lehman¹³. Este é particularmente importante, porque fora colega de Dietrich Bonhoeffer no Union Theological Seminary em Nova Iorque (Bonhoeffer passou o ano acadêmico de 1930 naquela instituição de ensino teológi-

¹⁰ A trajetória de Richard Shaull no Brasil, o impacto que exerceu na teologia brasileira e, mais particularmente, sua influência na formação do pensamento do próprio Rubem Alves é um capítulo à parte. Para mais detalhes, consultar HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Um protestantismo protestante: Richard Shaull, missão e revolução. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. ALVES, Rubem (Org.). *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: CEDI, 1985. FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso*: Richard Shaull e a teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002. SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*. São Paulo: Record, 2003 (particularmente interessante, por ser sua autobiografia).

¹¹ Os assim chamados símbolos de fé de Westminster – Catecismos (Breve e Maior) e a Confissão de Fé (CFW), formulados entre 1646 e 1648 são adotados pelo presbiterianismo mundial como expressões de confessionalidade e ortodoxia teológica. A tradição reformada propriamente adota a Confissão Belga (1561) e o Catecismo de Heidelberg (1563), e não os símbolos de Westminster.

¹² A única biografia de Mackay disponível em português é SINCLAIR, John. *John A. Mackay, um escocês com alma latina*. Manhumirim: DIDAQUÊ, 1995.

¹³ Para mais detalhes sobre Lehman, consultar HUFF JUNIOR, 2012, p. 97, n. 178.

co). Mais tarde, Lehman, que lecionou Cristianismo Aplicado¹⁴ em Princeton, foi o orientador de doutorado de Shaull. A perspectiva de Lehman quanto à ética cristã e ao envolvimento cristão na sociedade tinha nítidos contornos e matizes bonhoefferianos. De modo que é possível traçar uma “árvore genealógica” das principais influências teóricas recebidas por Alves em sua formação teológica inicial: ele foi discípulo de Shaull, que fora discípulo de Lehman e de Mackay. Lehman bebeu na fonte da ética bonhoefferiana. A influência de Bonhoeffer notadamente no campo da ética social se fez notar em Lehman, que a passou a Shaull, que a passou a todos os seus alunos em Campinas, dos quais o que mais se destacou foi Rubem Alves. Coincidência ou não, Alves foi para os Estados Unidos para realizar estudos de pós-graduação em teologia na década de 1960, e obteve os graus de mestre e doutor no que, anos mais tarde, ele chamaria de “as coisas dos deuses” nas mesmas duas instituições de ensino até agora citadas, a saber, Union (mestrado) e Princeton (doutorado).

Alves fez interessante observação a respeito de Shaull e a nova maneira de entender a teologia que o mestre passou aos seus alunos brasileiros: “Para ele (Shaull) era justamente nos problemas do mundo que se encontravam as marcas de Deus. Deus aparece como homem no lugar onde a vida humana comum é vivida: este é o sentido da encarnação”¹⁵. Alves, como se verá a seguir, teve várias fases em sua trajetória teológica. Mas em todas, literalmente até o fim, têm como ponto em comum a visão do cotidiano como locus do sagrado, espaço onde o transcendente se manifesta. Portanto sua dissertação de mestrado, defendida no Union Theological Seminary em 1964, versou sobre o tema *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*. Mais “shaulliano” e, como se verá adiante, “bonhoefferiano”, impossível. A lição recebida de Shaull assumiu posteriormente outros contornos na teologia alvesiana, mas jamais foi esquecida.

Além disso, Shaull também foi o responsável pelo rompimento definitivo de Alves com os padrões de uma teologia com matizes pietistas e tons fundamentalistas, que ele aprendera em sua infância. Alves entrou em crise com uma proposta de teologia que nega o mundo e o corpo e se preocupa apenas com o transcendente e com o além. Pode-se dizer que Shaull plantou no coração e na mente de seu jovem aluno Rubem uma semente de inquietação que germinou, cresceu, virou árvore frondosa com muitos galhos e deu muitos frutos. Um desses frutos foi a colaboração de Alves durante cerca de 20 anos no CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Alves tinha uma crônica mensal em *Tempo e Presença*, o periódico oficial do CEDI. Esse organismo ecumênico trabalhava com igrejas “de esquerda” e movimentos populares. A atuação do CEDI era com questões sociais concretas, como defesa de direitos civis de negros e índios, apoio a sindicatos, luta pelo meio ambiente, por uma educação pública de qualidade e crítica ao capitalismo e seus efeitos devastadores na sociedade. Ou seja, uma perspectiva teológica e ética que levava a fé na encarnação de Jesus Cristo às últimas consequências. Alves militou no movimento ecumênico não

¹⁴ Expressão alternativa criativa e elegante para “Ética Social”.

¹⁵ ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: ALVES (Org.), 1985, p. 22.

apenas no Brasil, por sua já citada colaboração com o CEDI, e ainda com o ISER – Instituto Superior de Estudos de Religião, mas também no âmbito continental, através do movimento ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. No ano de 1984, exatamente no liminar entre ditadura e democracia, em uma crônica, interessante por demais, intitulada “... como o terebinto e o carvalho...”, publicada em *Tempo e Presença*, Rubem Alves apresenta sua tipologia do desenvolvimento teológico do movimento ecumênico no Brasil.¹⁶ Para ele, esse desenvolvimento se deu em três momentos, que denominou de Natal, Herodes e Ressurreição. Natal, o momento de nascimento do movimento ecumênico, Herodes, o momento de repressão sofrida da parte do governo militar (o que se deu também em quase todos os países hispano-americanos), e finalmente, o momento da Ressurreição, que, no caso do Brasil, foi posterior à ditadura militar (os anos de 1980). Essa crônica é interessante para os propósitos do presente texto, visto que na mesma Rubem Alves explicitamente afirma que aprendeu esse modo diferente de pensar a teologia e a ética cristã com Richard Shaull e Dietrich Bonhoeffer.¹⁷ Daí a afirmação do presente artigo, que recebeu (e conservou, ainda que nem sempre de maneira tão visível) influência de seu principal mentor intelectual, Shaull, que, por sua vez, tivera como mentor um discípulo e amigo de Bonhoeffer. Essa influência em Alves se nota mais explicitamente em sua fase de envolvimento no movimento ecumênico, envolvimento esse marcado por preocupação com questões de natureza política.¹⁸ Alves posteriormente abandonou essa fase, mas de alguma maneira o reflexo da influência bonhoefferiana permaneceu.

Etapas posteriores do desenvolvimento do pensamento teológico de Rubem Alves

Conforme já afirmado, o objetivo deste artigo é apresentar os inícios da formação teológica de Rubem Alves, com ênfase na influência recebida da ética teológica de Dietrich Bonhoeffer. Não se pretende de modo algum neste texto tratar de toda a elaboração teológica de Alves. Afinal, ele foi um pensador inquieto. Um estudo de seus textos, posto que superficial, mostra que ele preferiu ser uma “metamorfose ambulante”, e não “ter aquela velha opinião formada sobre tudo”. Nos seus últimos textos Alves falava muito de árvores, sendo sua preferida o ipê. É curioso que um tema que lhe era tão querido seja adequado para o esforço – difícil – de categorizar seu pensamento. A metáfora da árvore é apropriada para retratar sua teologia. Há o risco de se usar linguagem redundante, mas o pensamento de Alves tornou-se muito “arborizado”¹⁹.

¹⁶ ALVES, Rubem. “...como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, n. 192, p. 26-28, jun.-jul. 1984.

¹⁷ ALVES, 1984, p. 27.

¹⁸ Para uma descrição histórica e crítica da atuação de Alves no CEDI e de seu pensamento político, consultar DIAS, Agemir de Carvalho. A política como milagre: Rubem Alves no CEDI. *Via Teológica*, 11, p. 10-14, julho 2005.

¹⁹ A metáfora de inspiração botânica, conquanto na frase possa soar redundante, é utilizada propositalmente, visto ter sido uma das preferidas de Rubem Alves!

Neste momento do presente artigo seguir-se-á a tipologia do pensamento teológico de Alves elaborada pelo teólogo mexicano Leopoldo Cervantes-Ortiz²⁰, que dividiu o desenvolvimento teológico do pensador brasileiro em seis períodos, etapas ou momentos. Esses momentos sugeridos por Cervantes-Ortiz serão citados a seguir, mas considerando o objetivo principal do presente texto, não se entrará no mérito de uma discussão da proposta apresentada pelo teólogo mexicano. O grande mérito dessa iniciativa está exatamente em sugerir uma proposta de ordenamento cronológico em uma obra muito vasta, ampla e densa, tarefa indubitavelmente complexa por demais. Os momentos da trajetória teológica alvesiana conforme a proposta de periodização construída por Cervantes-Ortiz são os seguintes:

- 1956-1964: período formativo, indagativo (sic), indefinido;
- 1964-1969: período de convencimento militante e de trabalho a serviço de uma consciência de mudança, bem como de início da maturidade criadora;
- 1970-1971: período do desengano eclesiástico e político;
- 1972-1975: período de distanciamento de alguns teólogos da libertação e aproximação a (sic) novo estilo intelectual, teológico e literário;
- 1975-1982: período de “buscas” [...] mediante o abandono sistemático do dogmatismo próprio da teologia protestante tradicional, substituído por uma atitude de permanente admiração e livre expressão das ideias, por mais heterodoxas que pareçam;
- 1982-até (2014): período das “realizações” [...] uma clara definição do novo modo teológico de pensar. O que no período anterior era somente busca e intuição manifesta-se em concreções muito próximas da literatura, pela conjunção de elementos simbólicos, poéticos, teológicos, religiosos e autobiográficos.

Alves, que era músico – organista, intérprete de Bach –, utilizou o termo técnico musical “variações” para se referir ao seu pensamento.²¹ A escolha desse termo técnico é curiosa e sugestiva: aponta para um pensamento que não pretende ser linear, racionalista, objetivo, mas estético, pois é termo musical. Ao mesmo tempo, o uso do termo técnico musical “variações” parece sugerir que o próprio Alves entendia seu pensamento como sendo, a despeito de prováveis ou possíveis diferentes momentos, uma sequência de “variações” sobre um mesmo tema.²² Fato é que há em Alves uma evolução, por assim dizer: suas reflexões desde o início mostram distanciamento de um lugar comum de fazer teologia como reprodução de fórmulas dogmáticas. Seus textos revelam que sempre houve, em todas as citadas fases, uma mente criativa e livre, que buscou incansavelmente a liberdade no próprio exercício de pensar a vida, o humano e Deus. Para tanto, Alves elegeu como parceiros de diálogo no exercício de construção da teologia alguns saberes até então inéditos, como a filosofia da linguagem, a psicanálise e a literatura. Em *Towards a Theology of Liberation* (“Em direção a uma teologia da libertação”), o título original de sua tese de doutorado, defendida em

²⁰ CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 43-47.

²¹ ALVES, Rubem. “Sei que a vida vale a pena...”. *Tempo e Presença*, n. 224, p. 26-27, out.-nov. 1987.

²² De fato, crítica muitas vezes a Rubem Alves é que ele era repetitivo. Mas parece que ele nunca se importou com essa crítica.

1968, Ludwig Wittgenstein foi um dos referenciais teóricos de Alves.²³ Mais tarde, especialmente em suas crônicas, Alves, a esta altura já tendo concluído seus estudos em Psicanálise, passa a utilizar esse saber em suas elaborações teológicas. Em inúmeras de suas crônicas ele se valeu do instrumental psicanalítico para apresentar temas como o corpo (visto como lugar do sagrado), a beleza, o sonho, a saudade, o desejo, a esperança, em um intrigante e interessante *blend* de psicanálise e teologia.²⁴ E antecipou em anos o diálogo do saber teológico com o saber literário – o diálogo entre teologia e literatura cada vez mais ganha corpo no Brasil. Mas Alves o antecipou, de maneira livre, não presa aos determinismos da metodologia da produção científica, verdadeiramente livre das regras do “jogo”²⁵ acadêmico. De maneira criativa Alves traz para o diálogo com a teologia interlocutores tão diversos um do outro como Riobaldo (de *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa), Florentino Ariza (de *O amor nos tempos do cólera*, de Gabriel Garcia Marques) e Tomas (de *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera). E dialoga extensivamente com, entre tantos, Octavio Paz, William Blake, T. S. Eliot, Adélia Prado, Cecília Meireles e Manoel de Barros. Sem dúvida, Alves foi precursor não apenas da Teologia da Libertação (TdL), mas também do que tem sido chamado de “Teopoética”²⁶. De fato, Alves efetivamente propôs e realizou uma teologia em diálogo com a estética filosófica.²⁷ Esse tema merece tratamento mais alentado, o que (lamentavelmente) não se pode realizar no presente artigo, por obediência às regras do citado “jogo” acadêmico.

Muito mais pode ser dito – e com certeza, alguém o fará – sobre diversos outros aspectos do pensamento teológico de Alves. Paradoxalmente, ele próprio dizia que havia rompido com a teologia. Mas por mais que ele tentasse negar, seu pensamento nunca se descolou nem se deslocou da “substância” da teologia.

Resumindo: ao ler os textos de Rubem Alves é possível perceber uma mescla de nostalgia de uma felicidade perdida na infância, espécie de Éden existencial, com a

²³ A tese foi publicada em forma de livro nos Estados Unidos com o título *A Theology of Human Hope* (literalmente: “Uma teologia da esperança humana”) pela Corpus Books de Washington em 1969. Para detalhes do uso de Wittgenstein por Alves, consultar ALMEIDA, Saulo Marcos de. *Opensamento teológico de Rubem Alves*. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

²⁴ Creio que Alves, que apreciava por demais os sabores e prazeres da vida, concordaria com minha utilização da palavra *blend* para tentar explicar sua teologia, pois a palavra é usada como metáfora que remete a misturas de chás e *whiskies*, resultando normalmente em combinações deliciosas...

²⁵ “Jogo” foi outro termo bastante recorrente nos últimos textos de Alves, que o utilizou inspirado em *O jogo das contas de vidro*, de Herman Hesse, um dos autores que o influenciou.

²⁶ Quanto a isso, consultar DE BOER, Tjerd. *Hoe zullen wij over God spreken? De poëtische theologie van het alledaagse van Rubem Alves*. 2010. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Universidade Livre de Amsterdam, Amsterdam, 2010. HOCKING, Jeffrey S. *Liberating Language: Rubem Alves, and Democratization of the God-Talk. Theopoetics*, v. 1, n. 1, p. 11-40, 2014.

²⁷ A expressão “estética filosófica” é utilizada aqui em sentido amplo, lato por demais. A delimitação teórica da corrente específica do capítulo da filosofia que trata da arte e do belo com a qual Rubem Alves trabalhou e com que teóricos dialogou é em si tema para outro artigo. Quanto a isso, consultar HUFF JUNIOR, Arnaldo. *Para pensar religião e arte com Rubem Alves: na contramão do realismo, na mão da imaginação*. 2014. Texto não publicado.

esperança de uma “volta ao lar”²⁸. Essa mescla de melancolia e esperança o distingue de muitos teólogos. Mas o que o presente texto pretende é tratar com mais especificidade como o jovem Rubem Alves foi influenciado por Dietrich Bonhoeffer. É o que será visto a seguir.

A polifonia e o ipê-amarelo: influência da teologia de Bonhoeffer no pensamento teológico do “primeiro” Rubem Alves

Mencionou-se que, quando aluno de graduação em teologia, Alves aprendeu com Shaull, que por sua vez aprendeu com Mackay, e mais especificamente, com Lehman, uma teologia que não é meramente “espiritual”, mas que se encarna na concretude da vida diária. E acima de Lehman e Shaull e, por extensão, de Alves, para Bonhoeffer. É o que se pretende demonstrar a seguir. Em sua tese doutoral Alves cita uma metáfora de rara sensibilidade poética e estética de Bonhoeffer – “polifonia da vida”. Essa imagem aparece na carta que Bonhoeffer enviou da prisão de Tegel ao seu amigo Eberhard Bethge em 20 de maio de 1944. O trecho que inspirou Alves é o seguinte:

Entretanto há um risco em qualquer amor erótico apaixonado, que é perder de vista o que gostaria de chamar de polifonia da vida. O que quero dizer é que Deus, o Eterno, quer ser amado de todo o nosso coração, não em detrimento do amor terreno nem para diminuí-lo, mas como um *cantus firmus* com o qual todas as outras vozes da vida ressoam como um contraponto. Um desses temas de contraponto, que mantêm sua *plena independência*, mas ainda estão relacionadas ao *cantus firmus*, é o amor terreno [...] Onde o *cantus firmus* é claro e nítido, o contraponto pode se desenvolver da maneira poderosa possível. Os dois são “indivisos, porém distintos”, tal como afirmado pela definição de Calcedônia a respeito das naturezas divina e humana em Cristo. Será por isso que estamos tão à vontade com a polifonia na música, porque ela é tão importante para nós, porque é a imagem musical desse fato cristológico e, portanto, da nossa *vita christiana*?²⁹

Antes de prosseguir, é preciso observar que, de fato, Alves cita Bonhoeffer poucas vezes.³⁰ Mas percebe-se, sobretudo nesse início de sua trajetória, o jovem Rubem Alves (na casa dos 30) com sensibilidade o bastante para formular reflexão teológica que se volta para o todo da vida. Essa sensibilidade o acompanhará até o fim de seus dias. E mesmo que ele não tenha citado Bonhoeffer extensivamente, na

²⁸ Talvez não como uma espécie de *parousia*, mas como uma vivência de “cheiros e sabores”, para usar a expressão do Prof. Iuri Andreas Reblin. Quanto a isso, ver REBLIN, 2009. No caso, cheiros e sabores da infância, que remeteriam ao Éden existencial de todo ser humano.

²⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. (Dietrich Bonhoeffer Works in English 8). p. 394. Itálico do original.

³⁰ Na verdade, Alves cita qualquer autor pouco.

raiz do grande ipê-amarelo³¹ que foi o pensamento de Alves encontra-se a semente da influência bonhoefferiana. A metáfora da polifonia da vida é muito sugestiva. Pois na polifonia há a primeira voz, por assim dizer, e o contracanto, relacionado à primeira voz. No caso específico de Bonhoeffer, o *cantus firmus* é Cristo. Bonhoeffer fala de servir a Deus no mundo, na vida em sua plenitude. O que Bonhoeffer defende, talvez como o ponto central de sua teologia, é que a *vita christiana* é *Nachfolge* – seguimento ou discipulado – de Cristo de maneira radical no mundo. Essa ideia bonhoefferiana mostrou-se posteriormente influente na gênese da TdL.³² O discipulado na compreensão bonhoefferiana não é entendido de maneira ingênua, não em moldes pietistas, mas na radicalidade de viver para o próximo e defender os fracos e indefesos, como Cristo fez. A citada participação de Alves no movimento ecumênico, nacional e continental, revela a influência de uma visão da *vita christiana* (para usar a expressão de Bonhoeffer) como um todo integrado no qual não se distingue o que é “material” do que é “espiritual”, ou seja, uma teologia “holística”. Nesse sentido é possível afirmar que a influência de Bonhoeffer – *polifonia* – é em Alves – *ipê-amarelo* – como que uma “presença ausente”, no sentido de que, mesmo que não seja muito citado (como de fato não é mesmo), está lá. Com perdão do possível exagero, a influência de Bonhoeffer no pensamento teológico de Rubem Alves, salvo uma ou outra exceção, é como Deus no livro de Ester – está nas entrelinhas, subjaz ao texto, não é citado nominalmente, mas está lá. Pois Alves falará sempre da vida como um todo, como espaço de manifestação do sagrado. Em outro trecho da mesma carta (que com certeza Alves leu, mesmo que não o tenha citado), Bonhoeffer afirma a seu amigo Bethge: “Somente essa polifonia dá inteireza à sua vida, e você sabe que nenhum desastre lhe acontecerá enquanto o *cantus firmus* continuar”³³. Quanto a isso, Cervantes-Ortiz diz:

Aproveitar a vida dessa perspectiva não é uma ação hedonista irresponsável, mas, sim, uma espécie de continuação da encarnação, uma soma, em contraponto (para manter a imagem musical) à vivência da obra de Deus com base no ato de viver a vida mais intensamente, como uma grande polifonia, que inclui todas as melodias, todos os sons. Isso concede um novo valor à existência, mesmo em circunstâncias como as vividas por Bonhoeffer³⁴.

A imagem bonhoefferiana da polifonia da vida é retomada por Alves em *O poeta, o guerreiro o profeta*.³⁵ Em “Profecia”, ele afirma:

³¹ O ipê-amarelo é citado por ter sido a árvore preferida de Alves, conforme ele mesmo expressou em várias de suas crônicas.

³² Quanto a isso, CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 68, n. 45 traz ampla bibliografia sobre como Bonhoeffer influenciou os teólogos protestantes latino-americanos da década de 1960. Ver também CALDAS, Carlos R. Interpreting Bonhoeffer “From Bellow” in the Context of Latin American Poverty. In: FRICK, Peter (Org.). *Bonhoeffer and Interpretive Theory*. Essays on Methods and Understanding. Frankfurt: Peter Lang, 2013. p. 99-118.

³³ BONHOEFFER, 2010, p. 394.

³⁴ CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 67.

³⁵ ALVES, Rubem. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.

A salvação é a recuperação da polifonia. Com o que concordava Bonhoeffer. E é algo comovedor pensar que essa imagem lhe veio quando sua morte já podia ser prevista, quando nada mais podia ser feito, quando todas as esperanças éticas e políticas já tinham acabado, quando ele se encontrava só, diante do abismo³⁶.

Alves, que conforme já citado, era músico, decerto apreciou com especial gosto a metáfora musical bonhoefferiana e a incorporou em sua trajetória e em sua reflexão teológica inicial. Artur Morão, intelectual lusitano que traduziu *Ethik* de Bonhoeffer para o português de Portugal, afirma:

Que significa então esta metáfora? Que o carácter fragmentário e caótico da nossa vida só na fé encontra a sua unidade substancial; que a caridade instilada em nós pelo Espírito de Cristo, esse cantus firmus, esse canto na noite da nossa história individual e colectiva, é o elemento aglutinador que ata, ilumina, suaviza e coordena os “membra disiecta” (as estilhas ou os bocados) do nosso ser, agitados pelo vórtice da existência com suas paixões e seus impulsos, suas canseiras e seus repousos, seus prazeres e suas alegrias, seus medos e suas venturas, ou seja, a vida na sua totalidade, inculindo-lhe harmonia, repassando-a de discernimento, convidando-a à coragem na luta contra as potências do mal, envolvendo-a, por fim, na liberdade interior e na hilaritas³⁷, na alegria, que é um dos frutos do Espírito de Deus³⁸.

Rubem Alves, consciente ou inconscientemente, inspirou-se na metáfora musical de Bonhoeffer na produção de sua teologia. Executou diferentes acordes em diferentes tons. Como ele mesmo gostava de dizer: variações de um mesmo tema. Assim, em sua teologia, a vida e o transcendente são vistos como uma grande composição musical. A teologia feita como poesia, o saber não como instrumento de dominação, mas como sabor de vida, de sonho e de alegria.

Conclusões inconclusas

Muito já se falou sobre Rubem Alves, a partir de diferentes perspectivas teóricas, e decerto muito ainda há de se falar, muito ainda pode se falar, muito ainda tem para se falar. Como Rubem Alves tratou de diferentes temas em diferentes campos do saber, é possível comentar e tentar analisar sua vasta obra igualmente a partir de diferentes categorias e referenciais teóricos, e propor diálogos de suas percepções com diferentes campos do saber. Sua obra seminal possibilita interfaces curiosas e interessantes, um *crossover* de saberes. O presente artigo não pretende ser mais do que uma singela homenagem ao mestre por ocasião de sua recente passagem. E apontar uma influência em seu pensamento que, conquanto já tenha sido observada por outros pesquisadores de seu pensamento, não foi amplamente explorada, talvez pelo fato

³⁶ ALVES, 1992, p. 125-126.

³⁷ A palavra latina *hilaritas* significa “alegria”, “bom humor”.

³⁸ MORÃO, Artur. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) ou o sabor cristão da “polifonia da vida”. *Viragem*, v. 58, jan.-abr. 2008. p. 13.

já citado que são poucas as citações explícitas de Bonhoeffer nos textos de Alves, mas uma “substância” bonhoefferiana em toda a sua teologia. O “primeiro” Rubem Alves ocupou-se efetivamente de envolvimento com o movimento ecumênico em um esforço consciente de viver a vida e pensar a teologia em perspectiva integrada, sem um dualismo ingênuo entre “espiritual” e “material”. Posteriormente suas elaborações teológicas tomaram outros rumos – outros galhos do seu frondoso ipê-amarelo, mas sempre com uma compreensão que a vida e o transcendente constituem-se em uma grande e melodiosa polifonia.

Referências

Fontes primárias

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. “...como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, n. 192, p. 26-28, jun.-jul. 1984.
- _____. “Sei que a vida vale a pena...”. *Tempo e Presença*, n. 224, out.-nov. 1987.
- _____. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.

Fontes secundárias

- ALVES, Rubem (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, 1985.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. (Dietrich Bonhoeffer Works in English 8).
- CALDAS, Carlos R. Interpreting Bonhoeffer “From Bellow” in the Context of Latin American Poverty. In: FRICK, Peter (Org.). *Bonhoeffer and Interpretive Theory: Essays on Methods and Understanding*. Frankfurt: Peter Lang, 2013.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves*. Poesia, brincadeira, erotismo. Campinas: Papirus, 2005.
- DIAS, Agemir de Carvalho. A política como milagre: Rubem Alves no CEDI. *Via Teológica*, 11, julho 2005.
- _____. *O movimento ecumênico no Brasil a serviço da igreja e dos movimentos populares (1954-1994)*. Curitiba: Instituto Memória, 2009.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.
- HOCKING, Jeffrey S. Liberating Language: Rubem Alves, and Democratization of the God-Talk. *Theopoetics*, v. 1, n. 1, 2014.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo. *Para pensar religião e arte com Rubem Alves: na contramão do realismo, na mão da imaginação*. Texto não publicado, 2014.
- MORÃO, Artur. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) ou o sabor cristão da “polifonia da vida”. *Viragem*, v. 58, jan.-abr. 2008.
- REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores... O pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2009.
- SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo – Estados Unidos, América Latina, Brasil*. São Paulo: Record, 2003.
- SINCLAIR, John. *John A. Mackay, um escocês com alma latina*. Manhumirim: DIDAQUÊ, 1995.

Dissertações e teses

ALMEIDA, Saulo Marcos de. *O pensamento teológico de Rubem Alves*. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

DE BOER, Tjerd. *Hoe zullen wij over God spreken?* De poëtische theologie van het alledaagse van Rubem Alves. 2010. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Universidade Livre de Amsterdam, Amsterdam, 2010.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Um protestantismo protestante: Richard Shaull, missão e revolução*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, Anaxwell Fernando da. *Poética da existência: Rubem Alves, história de vida, tramas e narrativas*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas/SP, 2014.

SCOFANO, Reuber Gerbassi. *Iluminação e desaprendizagem: a pedagogia lúdica de Rubem Alves*. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

Fontes eletrônicas

Dilma fala sobre a morte de Rubem Alves em rede social; veja a repercussão. <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/07/1488602-dilma-fala-sobre-a-morte-de-rubem-alves-em-rede-social-veja-repercussao.shtml>>.



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

SACERDÓCIO REAL: PROMESSA E PROFECIA¹

Royal priesthood: promise and prophecy

Valeriano dos Santos Costa²

Resumo: A igreja é um organismo sacerdotal que tem como base o sacerdócio universal de todos os fiéis, a quem o sacerdócio ordenado deve servir. Foi prometido no Antigo Testamento e tornou-se profecia realizada no Novo Testamento. É preciso dar mais ênfase a esse princípio eclesial, que sustenta a igreja – povo de Deus. Disso depende a retomada da missão, pois é o sacerdócio batismal que faz de cada cristão um discípulo de Cristo e um missionário por natureza.

Palavras-chave: Sacerdócio. Serviço. Batismo. Igreja. Missão.

Abstract: The Church is a priestly body based in the universal priesthood of all believers, to whom the ordained priesthood has to serve. It was promised in the Old Testament prophecy and became accomplished in the New Testament. You need to give more emphasis to this ecclesial principle, which theologically sustains the Church – the people of God. It depends on the resumption of the mission, for it is the baptismal priesthood that makes every Christian a disciple of Christ and a missionary by nature.

Keywords: Priesthood. Service. Baptism. Church. Mission.

Introdução

São utilizados quatro adjetivos para qualificar o sacerdócio que abrange todos os cristãos e define a mesma realidade sacerdotal de todos os fiéis: real, batismal, comum e universal. Real, porque tem a ver com a realeza de Cristo, que não é uma realeza política, mas sacerdotal de cunho existencial, profético e litúrgico; batismal, porque se adquire pelo Batismo, sacramento chave da incorporação do fiel a Cristo, o mediador da relação com Deus Pai; comum, porque atinge toda a comunidade dos ba-

¹ O artigo foi recebido em 22 de janeiro de 2014 e aprovado em 03 de julho de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

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

tizados sem distinção; universal, porque abrange o universo de todos os cristãos sem exceção. Os quatro adjetivos, unidos ao substantivo “sacerdócio”, formam expressões usadas aleatoriamente neste texto, pois significam a mesma coisa.

Desvalorizar a condição universal do sacerdócio cristão é um grande equívoco, que compromete a continuidade da fé entre as várias gerações. A aplicação do termo sacerdote com ênfase somente no ministério ordenado levou a uma situação anômala que, por séculos, colocou o leigo numa espécie de “minoridade eclesial” e comprometeu a missão. A igreja é uma comunidade sacerdotal e tem aí a chave para o bom desempenho da missão, que, por natureza, envolve todo batizado e não apenas uma elite ministerial.

Os exegetas falam da igreja como um “organismo sacerdotal”, evocando a ideia de que se trata de um sacerdócio bem articulado. As igrejas cristãs que não levarem a sério a abrangência universal do sacerdócio padecerão de uma estagnação mortífera, pois o elã missionário brota de uma consciência ativa de cada fiel da importância de sua atuação na igreja e no mundo. A contraposição entre leigos e ministros ordenados já não é boa por causa disso. Pode induzir que os ministros ordenados são os agentes e os leigos os pacientes. É justamente o sacerdócio batismal que coloca todo fiel no patamar básico da ação em Cristo, independentemente das hierarquias e carismas.

A universalidade do sacerdócio cristão

O sacerdócio cristão afastou-se da concepção elitista do sacerdócio do Antigo Testamento, justamente porque Cristo associou a si todo e qualquer discípulo, homem ou mulher, gerando um patamar básico de comunicação e interação com Deus jamais visto antes. Foi uma revolução que refletiu numa forma nova de se constituir a comunhão de fé. Por isso não é possível realizar o culto cristão sem o pressuposto do sacerdócio de todos os fiéis como base para que a prece comunitária chegue ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo. Não quer dizer que o sacerdócio ordenado não tenha sentido e função; quer dizer que sem o sacerdócio dos fiéis, o sacerdócio ordenado não tem chão nem consistência, pois lhe faltaria a parceria de irmãos para elevar a Deus o culto da fé, tendo Cristo como único mediador. Tanto é verdade que, ao se constatar que um ministro ordenado não foi batizado, ficam invalidados todos os sacramentos que ele celebrou.

O sacerdócio universal foi anunciado no Antigo Testamento e realizou-se no Novo Testamento como o grande dom de Cristo à humanidade. Os textos do Novo Testamento que afirmam o cumprimento da profecia e atestam a realização da promessa na pessoa e na obra de Jesus Cristo são: 1Pe 2.1-10; Ap 1.4-6; 5.10; 20.6. O

mais famoso e mais pesquisado é, sem dúvida, 1Pe 2.1-10, merecedor de estudos que resultaram em obras robustas de exégetas, como é o caso de Helliot³ e Schüssler⁴:

Portanto, rejeitando toda maldade, toda mentira, todas as formas de hipocrisia e de inveja e todas as maledicências, desejai, como crianças recém-nascidas, o leite não adulterado da palavra, a fim de que por ele cresçais para a salvação, *já que provastes que o Senhor é bondoso*. Chegai-vos a ele, a pedra viva, rejeitada, é verdade, pelos homens, mas diante de Deus eleita e preciosa. Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, constituí-vos em um edifício espiritual, dedicai-vos a um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por Jesus Cristo. Com efeito, nas Escrituras se lê: *Eis que ponho em Sião uma pedra angular, eleita e preciosa; quem nela crê não será confundido*. Isto é, para vós que credes ela será um tesouro precioso, mas para os que não creem, *a pedra que os edificadores rejeitaram, uma pedra de tropeço e uma rocha que faz cair*. Eles tropeçam porque não creem na Palavra, para o que também foram destinados. Mas vós sois *uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, um povo de sua particular propriedade*, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou para a sua luz maravilhosa, vós que outrora *não éreis povo*, mas agora sois o povo de Deus, *que não tínheis alcançado misericórdia*, mas agora *alcançastes misericórdia* (1Pe 2.1-10).

Os três textos do Apocalipse são os seguintes:

A vós a graça e a paz da parte d'Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, da parte dos sete Espíritos que estão diante do seu trono, e da parte de Jesus Cristo, *a Testemunha fiel, o Primogênito dos mortos, o Príncipe dos reis da terra*. Àquele que vos ama, e que nos lavou de nossos pecados com seu sangue, e fez de nós *uma Realeza e Sacerdotes* para Deus, seu Pai, a ele pertencem a glória e o domínio pelos séculos dos séculos. Amém (Ap 1.4-6).

Digno és tu de receber o livro e de abrir seus selos, pois foste imolado e, por teu sangue, resgataste para Deus homens de toda tribo, língua, povo e nação. Deles fizeste, para nosso Deus, *uma Realeza e Sacerdotes*; e eles reinarão sobre a terra (Ap 5.9-10).

Feliz e santo aquele que participa da primeira ressurreição! Sobre estes a segunda morte não tem poder; eles serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e com ele reinarão durante mil anos (Ap 20.6).

Esses quatro textos levaram os exégetas a afirmar que a comunidade cristã é um *organismo sacerdotal* e que cada membro dela é, pessoalmente, sacerdote. Contudo o texto não afirma uma igualdade nivelada do sacerdócio cristão, mas sugere uma diversidade integrada, semelhante a uma casa. É o que afirma Vanhoye:

³ HELLIOT, John H. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase Basileion Hierateuma*. Leiden: Brill, 1966; São Francisco: Wipf & Stock, 2006.

⁴ SCHÜSSLER, Elisabeth Fiorenza. *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*. Münster: Aschendorff, 1972.

Quanto à igualdade de todos no sacerdócio, o texto de Pedro não diz absolutamente nada. Fala, certamente, da participação de todos os crentes no sacerdócio da igreja, mas não fala de igualdade. Ao relacionar o “organismo sacerdotal” com a “casa espiritual”, sugere, isso sim, diversos níveis de participação. Efetivamente, em uma construção, todas as pedras são parte do edifício e são solidárias umas das outras, mas nem todas elas estão no mesmo nível, nem cumprem a mesma função. Uma casa tem, necessariamente, uma estrutura diferenciada. A existência de uma hierarquia sacerdotal na igreja não está, portanto, em desacordo com a ideia de [...] (*hiérateuma*), tal como Pedro a apresenta em 2.4,5; pelo contrário, está implicitamente contido nela.⁵

Essa afirmação de Vanhoye é fruto de valiosa pesquisa que redundou numa obra robusta sobre a concepção do sacerdócio cristão na igreja primitiva. Como exegeta, aprofundou o termo *hiérateuma*, que Pedro retira da Septuaginta, cujo significado aponta que a igreja funciona como um organismo sacerdotal.⁶ Portanto a diversidade de ministérios é legítima e autêntica, mas não pode ser vista senão a partir do patamar do sacerdócio universal, antiga promessa de Deus cumprida por Cristo.

Ainda do conceito de *hiérateuma* se extrai outra consequência: é impossível se exercer o sacerdócio cristão de maneira individual ou isolada dos demais, pois tem um aspecto essencialmente comunitário e corporativo; é pertinente a todo o povo, não somente porque não deixa fora nenhum discípulo de Cristo e membro da igreja, mas porque integra cada um num tecido bem trançado, não ficando nenhum fio solto. Nesse sentido, também afirma Vanhoye:

Um crente que se negar a cumprir esta condição e pretender aproximar-se de Deus de uma maneira individualista, estará se excluindo do sacerdócio cristão. A ideia de um sacerdócio exercido por cada um, independente do conjunto do corpo, não está na perspectiva de Pedro. [...] A condição para poder apresentar a Deus uma oferta é sempre a de aceitar fazer parte da “casa espiritual” que tem seu fundamento em Jesus Cristo; não há nenhum outro “lugar sagrado” onde Deus possa ser encontrado⁷.

A expressão imperativa “chegai-vos a ele” tem, antes de tudo, um sentido litúrgico e existencial; é elemento de celebração e de testemunho cristão. E tem sentido litúrgico, porque, depois do batismo, a adesão à fé se expressa em primeiro plano pela participação na vida litúrgica da comunidade, como acontecia na comunidade primitiva (At 2.41ss).⁸ A chegar-se a Cristo pela liturgia é reconhecer a necessidade absoluta da mediação do Filho de Deus e da união contínua com ele, pois “o organismo sacerdotal não existe a não ser graças à adesão a Cristo (‘achegando-vos a ele’) e não exerce sua função de ‘oferecer sacrifícios’ a não ser graças a Cristo (‘por intermédio

⁵ VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2006. p. 214.

⁶ Cf. VANHOYE, 2006, p. 410.

⁷ VANHOYE, 2006, p. 413.

⁸ Cf. VANHOYE, 2006, p. 404.

de Jesus Cristo’⁹). Não toma parte do sacerdócio cristão quem não está unido a Cristo desde o batismo. “Somente Cristo possui o sacerdócio em plenitude, porquanto é o único mediador.”¹⁰

Cristo, por sua paixão e ressurreição, converteu-se no fundamento de novos relacionamentos entre as pessoas e no princípio de uma nova solidariedade.¹¹ Então toda a existência cristã deve ser transformada a partir da liturgia, onde reina a ação santificadora de Cristo, pelo Espírito Santo. Segundo o pensamento de Bento XVI, o culto, na sua verdadeira amplitude e profundidade, vai muito além da ação litúrgica e abraça o ordenamento da criação inteira.¹² Essa é a função agregadora de Cristo, como pedra fundamental que dá suporte à construção como um todo:

Convertido em “pedra viva”, por sua paixão e ressurreição, Cristo adquiriu a capacidade de agregar a si outras pedras, que se transformam no contato com ele, recebem sua vida nova e ficam incorporadas a um edifício que recebe toda a consistência¹³.

A fé é a única condição de participação no edifício espiritual, que é Cristo. Já o testemunho cristão é a consequência lógica da fé. Apesar de toda imperfeição humana, o que o Antigo Testamento colocava como obstáculo condicional ao sacerdócio real (“se ouvirdes minha voz e guardardes a minha aliança”¹⁴), há agora definitivamente um povo sacerdotal. “O fundamento do sacerdócio não é, portanto, mérito dos homens; tampouco a miséria dos homens constitui obstáculo à participação no sacerdócio.”¹⁵ Daí, a experiência da bondade de Deus e a participação na misericórdia de Cristo, de que fala Pedro. O que distingue agora a humanidade é *ser crente* ou *não ser crente*. Ademais, como afirma Paulo, “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 2.28). Sem o pressuposto do sacerdócio real de todos os fiéis, que é base do conceito de igreja *povo de Deus*, vista como um organismo sacerdotal (1Pe 2.1-10) e nação de sacerdotes capazes de oferecer sacrifícios a Deus (Ap 1.4-6; 5.10; 20.6), o sacramento da ordem perde seu chão natural.

Ademais, não há explicação humana para o fenômeno de natureza mística que leva uma comunidade inteira a realizar em sua liturgia a experiência mais profunda da passagem dos sinais sensíveis rituais para a comunhão com Deus senão a certeza de que cada um dos membros da assembleia litúrgica, exercitando seu sacerdócio batismal, chega ao coração do próprio Cristo, que eleva louvores ao Pai e nos agrega à sua ação sacerdotal. Nenhum esforço humano poderia dar conta de tão grande passagem; seria insuficiente. Pessoas das mais variadas circunstâncias e situações culturais,

⁹ VANHOYE, 2006, p. 403.

¹⁰ VANHOYE, 2006, p. 403.

¹¹ VANHOYE, 2006, p. 405.

¹² Cf. RATZINGER, Joseph. *Teologia della liturgia: La fondazione sacramentale dell’esistenza cristiana*. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. p. 34. (Opera Omnia, v. XI).

¹³ VANHOYE, 2006, p. 405-406.

¹⁴ Êx 19.5.

¹⁵ VANHOYE, 2006, p. 400.

diante de uma celebração autêntica, conseguem entrar na unidade que o sacramento da Páscoa de Cristo exige, porque naquela hora há uma condição comum que une a todos e leva, por meio da beleza¹⁶, ordem, amor e êxtase¹⁷ à intimidade divina. Essa condição é dada pelo sacerdócio real de todos os fiéis. A experiência de Deus de que se fala aqui é feita em toda celebração, seja numa pequena capela ou numa grande catedral. Nesse sentido, Jungmann diz, na introdução do seu livro *Missarum sollemnia* (A solenidade das Missas):

Desde que o Homem-Deus passou por nossa terra e concluiu seus dias terrestres com o sacrifício da salvação na cruz, tomou início aquela celebração que, a partir de então, passa por todos os séculos e países como presença misteriosa de sua entrega universalmente salvífica, e que nunca cessará, até que ele volte. Em repetição infinita, ora em esplendor festivo e no meio de milhares de pessoas animadas, ora no silêncio de uma capela lateral, na simplicidade de uma pequena Igreja rural, em algum canto do qual as pessoas consagradas a Deus saem para realizar suas obras de caridade, em todo lugar realiza-se, dia após dia, o mesmo mistério. Mal separado do mercado da vida por uma parede fina, ele está no meio das pessoas que acorrem à graça divina que nele brilha, que lhe estendem as mãos em busca de socorro, para não afundar-se na futilidade e na ausência de Deus que marcam a vida¹⁸.

O fato de Cristo estender o sacerdócio a todos os fiéis é fundamental para compreendermos a intuição do sacerdócio no Antigo Testamento. Na verdade, Cristo não fez mais do que dar plenitude à lei antiga e estabelecer seu pleno cumprimento na nova aliança. Com isso, deu uma nova dinâmica ao sistema sacerdotal antigo e fez que o culto da nova aliança superasse a dimensão estática e mergulhasse na dimensão extática da liturgia. Em outras palavras, passasse da admiração estática à adoração extática, que define o culto cristão. Essas duas posturas culturais não denotam ruptura nem oposição, mas uma evolução, pois ambas refletem o desejo humano de comunicação com Deus. A comunicação estática coloca a pessoa em atitude de admiração, mas distante de Deus. Nesse caso, Deus é o Senhor cuja face não se pode ver sem morrer. Adorar sua majestade à distância é fator de segurança para a criatura. Já a comunicação extática representa um profundo envolvimento com o mistério divino, o que gera um movimento interior de uma qualidade muito intensa. Esse movimento é resultado da integração da pessoa ao próprio Deus, o que só acontece na proximidade

¹⁶ Para um estudo da beleza na liturgia propomos: CASSIGENA-TRÉVEDY, François. *La belleza dela liturgia*. Salamanca: Sígueme, 2008; BOROBIO, Dionisio. *La dimensión estética de a liturgia: arte sagrado y espacios para la celebración*. In: *Quadernos Phase*, Barcelona: Centre de Pastoral litúrgica, 180, 2008; ROUET, Albert. *Arte e liturgia*. Cità Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994; PASTRO, Claudio. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008; ASSEMBLEIA PLENÁRIA DOS BISPOS. *Via Pulchritudinis: o caminho da beleza: caminho privilegiado de evangelização e diálogo*. São Paulo: Loyola, 2007; NAVONE, John. *Em busca de uma teologia da beleza*. São Paulo: Paulus, 1999.

¹⁷ Beleza, ordem, amor e êxtase são do quadrinômio com Costa trabalha os pilares da liturgia: COSTA, Valeriano Santos. *Noções teológicas de liturgia*. São Paulo: Ave Maria, 2012.

¹⁸ JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum sollemnia: origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 5.

da intimidade e da comunhão, no êxtase do amor. O êxtase é essencialmente uma relação de *amor – agape*, em que o divino e o humano se fundem, no movimento mais intenso que ocorre nesta vida. No êxtase, a pessoa encontra-se despojada de tudo para ser tudo em Deus e viver em comunhão com ele para sempre. Por isso o êxtase é um êxodo cultural, um sair de si como princípio e método de existir. Só o *amor – agape* pode estabelecer esse êxodo contínuo da criatura em direção ao Criador e à criação, ou seja, em direção ao Outro e aos outros. Como diz o papa Bento XVI:

Sim, o amor é “êxtase”; êxtase não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus¹⁹.

Origem bíblica do sacerdócio cristão

Apesar de toda a oposição que a estrutura sacerdotal do Antigo Testamento provocou ao ministério de Cristo, o fundamento do sacerdócio cristão não pode ser encontrado senão no Antigo Testamento. É aí que está o anúncio: “Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Êx 19.6). O verbo no futuro indica que o sacerdócio real é um dom messiânico e, como tal, é realização de uma promessa veterotestamentária, como diz Fontbona: “Para averiguar até que ponto a sacerdotalidade se enraíza em suas origens, nos remontamos ao Antigo Testamento, onde encontramos a noção de sacerdócio que a Igreja assume como sua, excetuando seu caráter hereditário, desde o século III dC”²⁰.

A forma ferrenha como os evangelhos retratam a oposição dos sacerdotes, dos fariseus e dos escribas contra a obra e a pessoa de Jesus nos faz compreender porque o sacerdócio tornou-se uma questão espinhosa para a comunidade primitiva. Porém temos de admitir também um problema político-religioso. Todo o processo contra Jesus estava muito candente na mentalidade dos primeiros cristãos, e é natural que uma recusa do sacerdócio fosse, até certo ponto, normal por parte deles, pois tudo indica que os sacerdotes tiveram um papel preponderante na condenação de Jesus:

Uma análise exegética séria permite-nos concluir que os primeiros causadores do juízo condenatório contra Jesus foram os saduceus, grupo de poder religioso e social, em sua maior parte integrado e dirigido pela casta sacerdotal mais alta. Por isso as primeiras comunidades não davam a Jesus o título de “sacerdote”, nem sequer aplicam esse qualificativo²¹.

¹⁹ BENTO XVI. *Carta encíclica Deus caritas est*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006. n. 6.

²⁰ FONTBONA, Jaume. *Ministerio de comuni6n*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999. p. 32-33.

²¹ PARDO, Jesús Espeja. *El ministerio en La Iglesia: un cambio de perspectiva*. Madri: Edibesa, 2001. p. 84.

No entanto, a comunidade primitiva teve de enfrentar a questão por meio da Carta aos Hebreus, pois não era possível enquadrar a vida e o ministério de Jesus senão na perspectiva sacerdotal.

E de uma maneira muito peculiar, durante a celebração da Última Ceia, anuncia que seu corpo vai ser entregue e seu sangue derramado como sacrifício da nova aliança para o perdão dos pecados. Jesus Cristo se apresenta com toda clareza como sacerdote.²²

Roland de Vaux insiste que no Antigo Testamento²³ o sacerdócio de Israel correspondia a uma aspiração profunda: o desejo de viver em comunhão com Deus. E isso significa que o sacerdócio pode ser entendido como o mais bem sucedido intento de mediação entre a humanidade e Deus. Daí a relevância do sacerdócio no plano da salvação. Como diz Vanhoye, “o papel do sacerdote consiste em abrir ao povo a possibilidade de comunhão com Deus e com o outro, pois uma coisa não se realiza sem a outra”²⁴. Aí está o fundamento do sacerdócio universal, que não encontra no Antigo Testamento o seu pleno exercício, embora apareça muito claro no plano da promessa. Não há nada mais importante do que a capacidade que o sacerdote tem de colocar o povo em relação pessoal com Deus.²⁵ Dessa forma, como afirma Fontbona, “o sacerdócio batismal é o estado existencial de todos os crentes”²⁶, porque é justamente nesse estado que o povo eleito tem acesso à comunicação com Deus. Não podemos nos esquecer de que “o homem é um ser religioso e não há nada tão importante em sua existência como seu encontro com Deus”²⁷. E é desse encontro que nasce a possibilidade do verdadeiro encontro fraterno. Longe de Deus, o ser humano torna-se um alienado e inimigo potencial do próximo. A necessidade da relação com Deus é tão radical que há três atitudes diferentes, já que o ser humano, como ser livre, não trata as questões vitais de forma linear, pois é tomado de resistências instintivas, dúvidas e incertezas.

A primeira reação consiste em rejeitar por completo a possibilidade de uma relação com Deus, levando à afirmação de que Deus não existe. E chama a si mesmo de realista. Porém se esquece de que

quem exclui Deus do conceito de realidade é só aparentemente um realista. Ele abstrai da realidade em que “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Isso significa que somente se a relação com Deus é justa, todas as outras relações do homem – as suas relações com os outros e seu comportamento para com a criação – podem estar em ordem²⁸.

²² ARNAU-GARCIA, Ramón. *Oden y ministerios*. Madri: BAC, 2001.

²³ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

²⁴ VANHOYE, 2006, p. 70.

²⁵ VANHOYE, 2006, p. 71.

²⁶ FONTBONA, 2001, p. 36.

²⁷ VANHOYE, 2006, p. 72.

²⁸ RATZINGER, 2010, p. 34.

Estabelecida a desordem, o resultado é dramático, não para Deus, mas para o próprio ser humano: “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe! Suas ações são corrompidas e abomináveis: não há um que faça o bem” (Sl 14.1). A Escritura é radical em constatar que esse tipo de comportamento é nocivo ao próprio ser humano e compromete o bom andamento da história. Nesse sentido é que Vanhoye afirma:

A pior alienação para o homem consiste em encerrar-se na estreiteza do seu pequeno mundo. Ali, afoga-se a debater-se convulsivamente. Para viver a plenitude, o homem tem de aceitar francamente a dimensão religiosa do seu ser e deixar que sua relação com Deus vivifique todas as outras relações²⁹.

A segunda atitude, aparentemente, é positiva. No entanto, esconde uma postura nitidamente negativa: o individualismo religioso. O ser humano admite que Deus existe, abrindo-se, portanto, a essa relação primordial. Contudo não admite que essa relação transforme as outras relações humanas, pois a religião não passa de um assunto privado, coisa estritamente pessoal, pela qual cada um escolhe o que é melhor para si, como um produto de supermercado. A própria Escritura salienta que amar a Deus sem amar o próximo é uma mentira: “Se alguém disser: amo a Deus, mas odeia seu irmão, é um mentiroso” (1Jo 4.20). Talvez se explique por aí um dos fenômenos característicos do mundo pós-moderno: o individualismo religioso. Se a modernidade salientou o drama do humanismo ateu, a pós-modernidade jogou-nos no abismo do individualismo religioso, resultando numa explosão desordenada que faz da religião um produto de natureza consumista.

A terceira atitude é realmente positiva. Ela evita tanto o humanismo ateu quanto o individualismo religioso, buscando abrir toda a existência humana à relação com Deus, de natureza transcendente. Vai ao encontro da realização da vocação humana. A instituição sacerdotal significou em todos os tempos a expressão mais consistente dessa atitude da pessoa perante a vida. O sacerdote diante da comunidade desempenha uma atitude social e socializante. É um intermediário mais funcional entre Deus e as pessoas. “Assim, pois, a mediação do sacerdote aparece como a função da maior importância para a realização da vocação humana.”³⁰ Cody salienta que a exigência principal para essa relação é a santidade.³¹ A palavra sacerdote vem do termo hebraico *kohén*, que foi traduzido para o grego como *hiereus* (sagrado). Curiosamente, esse termo foi aplicado pela primeira vez na Bíblia a Melquisedeque, rei de Salém (Gn 14.18), figura emblemática para o sacerdócio cristão.

Muitos exegetas entendem que o sacerdote era o “homem do sagrado”, aquele que se mantinha na presença de Deus para ajudar o povo a permanecer na comunhão divina. Cody, no entanto, diverge dessa opinião e afirma que o sacerdote antigo era o homem das bênçãos e da prosperidade.³² Nesse sentido, “a bênção não é outra coisa

²⁹ VANHOYE, 2006, p. 73.

³⁰ VANHOYE, 2006, p. 75.

³¹ Cf. CODY, A. *History of Old Testament Priesthood*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1966. p. 191.

³² Cf. CODY, 1996, p. 26-29.

que uma relação viva com Deus [...] uma condição necessária e fundamental da qual depende o verdadeiro êxito da existência”³³.

Fundamentalmente, as atribuições bíblicas do sacerdote antigo estão vinculadas ao santuário. Como “o homem do santuário”, o sacerdote tem o direito de tocar nos objetos sagrados, é encarregado de oferecer sacrifícios, proferir oráculos, distribuir bênçãos e manter a comunidade na pureza ritual.³⁴

Para que uma oferta apresentada a Deus tivesse alguma probabilidade de ser aceita, era mister que o ofertante não se encontrasse em oposição à santidade divina, mas, pelo contrário, estivesse impregnado dessa santidade, conformado a ela, quer dizer, consagrado a Deus.³⁵

Em vista disso, os sacrifícios de expiação ganharam, cada vez mais, importância no culto de Israel, sendo o *Kippur* a festa mais significativa, pois naquele dia o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos e purificava Israel dos seus pecados. Essa liturgia tem tamanha importância para compreendermos o Cristo como sumo sacerdote da nova aliança, que é importante transcrever o texto de Vanhoye, no qual ele explica o lugar do *Kippur* na liturgia de Israel e como ela se tornou uma síntese do sistema sacerdotal antigo, o ponto mais alto de teologia sacerdotal do Antigo Testamento.

A grande cerimônia de expiação só ocorria uma vez por ano e era a única ocasião em que o culto sacerdotal podia chegar, de certa maneira, em contato com Deus. De fato, a parte mais santa do Templo, lugar da presença divina, só era acessível no curso daquela liturgia. Deve ser enfatizado, no entanto, que, inclusive, nesse dia, seu acesso era extremamente restrito, já que havia apenas uma pessoa qualificada para dar esse passo perigoso: o Sumo Sacerdote. E estava ordenado a cumprir, previamente, inumeráveis ritos que eram outras tantas precauções necessárias. A entrada no Santo dos Santos era efetuada levando o sangue dos animais sacrificados e espargindo o seu sangue no propiciatório, considerado como o trono de Deus. Desta forma, o sacrifício do Dia da Expiação obtinha o contato com Deus. Nenhum outro sacrifício, realizado durante o ano, obtinha esse privilégio. A liturgia do *Kippur* constituía, por conseguinte, a conclusão única e decisiva do sistema sacerdotal antigo: lugar sagrado, ação sagrada, tudo estava, então, determinado até o extremo.³⁶

A mesa da Eucaristia e o sacerdócio universal

É inimaginável para um judeu devoto e cioso da Lei aceitar o que os cristãos professam na Oração Eucarística II, quando logo depois da narrativa da última ceia, que chamamos por efeito sacramental de consagração, o presidente da celebração reza com estas palavras, que constituem uma fina pérola da teologia litúrgica do sacerdó-

³³ VANHOYE, 2006, p. 61.

³⁴ Cf. VANHOYE, 2006, p. 51.

³⁵ VANHOYE, 2006, p. 59.

³⁶ VANHOYE, 2006, p. 77.

cio comum dos fiéis: “Celebrando, pois, a memória da morte e ressurreição do vosso Filho, nós vos oferecemos, ó Pai, o pão da vida e o cálice da salvação; e vos agradecemos porque nos tornastes dignos de estar aqui e vos servir”³⁷.

Então a mesa da Eucaristia é o novo “Santo dos Santos”, o coração do santuário, em torno do qual têm acesso não só os sacerdotes ordenados, mas todo o povo fiel, o qual recebeu a dignidade para, como diz o missal romano, *astare coram te et tibi ministrare*³⁸ (estar de pé diante de ti e prestar-te culto litúrgico). Aqui está a plenitude do culto divino, de que fala a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, do Concílio Ecu­mênico Vaticano II.³⁹ Portanto o sujeito do sacrifício eucarístico é toda a assembleia em oração, pois toda celebração litúrgica é obra de Cristo sacerdote e de seu corpo, a igreja.⁴⁰ O verbo *astare* lembra um aspecto etimológico do termo sacerdote em hebraico: “aquele que se mantém de pé na presença de Deus”⁴¹. Esse é o legítimo ofertório da missa; é a consagração definitiva de que somos um povo sacerdotal, uma nação santa. E Cristo é o nosso precursor, aquele que nos abriu o caminho para chegarmos mais longe do que se possa imaginar em nossa relação com Deus por meio da liturgia. É nesse sentido que diz Evdokimov: ““O sacerdócio real”, seguindo o nosso Precursor, o Cristo, ultrapassa doravante o véu do santuário trinitário para participar da função litúrgica do Pontífice Eterno”⁴². E o mais belo dessa afirmação é a comparação do Santo dos Santos com a Santíssima Trindade; e, ainda mais, é na Eucaristia que esse mistério chega a seu ponto máximo, pois “na eucaristia a realidade celeste de Cristo se torna nossa realidade”⁴³. Portanto a Eucaristia é o ápice sacramental do nosso mergulho trinitário aqui na terra. É um mergulho no amor de Deus, Agape, considerando que o Pai é Agape original; o Filho, Agape encarnado; e Espírito, Agape derramada.⁴⁴

A dificuldade do sacerdócio antigo residia no seu dinamismo interno, no qual a santidade não estava vinculada à comunhão com Deus, que leva ao aperfeiçoamento moral, mas era uma pura separação do profano.⁴⁵ Portanto não supunha a refundição do coração humano no coração divino. E a técnica para realizar a separação do profano era a *solução ritual*, ou seja, “um sistema de separações rituais, sendo o sacerdócio uma das que tinham o papel de primeira ordem”⁴⁶. O funcionamento sacerdotal antigo constituía uma pirâmide que tinha como base as multidões das nações (profanas); acima delas vinha Israel, como um povo separado dos demais; e dentro de Israel havia uma tribo separada das outras onze tribos, a tribo de Levi; e ainda, dentro dessa tribo havia pelos menos três castas de sacerdotes, cada uma separada das outras: o sacer-

³⁷ MR, Oração Eucarística II, rito da Missa, p. 480.

³⁸ MESSALE ROMANUM. Editio Typica Tertia, 2002. p. 582.

³⁹ SC nº 5.

⁴⁰ Cf. SC nº 7.

⁴¹ VANHOYE, 2006, p. 50.

⁴² EVDOKIMOV, Paul. *L'Ortodossia*. Bologna: EDB, 2010. p. 85.

⁴³ EVDOKIMOV, 2010, p. 85.

⁴⁴ Para aprofundar o conceito da relação trinitária e tripessoal do amor de Deus, ler: COSTA, Valeriano Santos. *O amor de Deus: teologia da redenção*. São Paulo: Palavra e Prece, 2012.

⁴⁵ Cf. VANHOYE, 2006, p. 63.

⁴⁶ VANHOYE, 2006, p. 64.

dócio sadoquita, o sacerdócio aaronita e os levitas em geral; do sacerdócio sadoquita culminava o sumo sacerdote, muito acima de todos os outros sacerdotes.⁴⁷ Era um movimento ascendente de separações, e todos viviam à espera do movimento descendente de Deus. Esse movimento suscita a postura estática de quem espera à distância. O movimento sacerdotal de Cristo, caracterizado pela liturgia da nova aliança, é descendente. Em vez de pirâmide, há a comunidade sacerdotal hierarquicamente constituída.

O sacerdócio real de todos os fiéis, com seu caráter batismal, é a base comum para o sacerdócio ordenado, que também tem seu caráter próprio, mas nunca hereditário. Fontbona vê na configuração tripartite que o sacerdócio judaico assume depois do exílio uma sombra do que serão mais tarde, no Novo Testamento, os três graus do sacramento da ordem. Segundo ele, havia os *sumos sacerdotes*, de origem sadoquita⁴⁸, com a função de chefiar o Templo, organizar a liturgia e cuidar do tesouro, além de presidir o Sinédrio e expiar os pecados do povo; *os sacerdotes ordinários*, de origem aaronita, cuja função era tipicamente sacrificial⁴⁹, além de discernir os casos de impureza⁵⁰ e atuar como mestres da lei⁵¹; e *os levitas*, cuja origem era a tribo de Levi em geral. Esses estavam a serviço do sacerdócio aaronita⁵² e não tinham acesso ao altar.⁵³ Seu trabalho era preparar os sacrifícios, receber os dízimos, ser uma espécie de polícia do Templo e exercer a função de músicos litúrgicos.⁵⁴ De acordo com Fontbona, “esta divisão influirá na visão tripartite do ministério ordenado”⁵⁵.

Considerações finais

Ao ressaltar a importância do sacerdócio universal dos fiéis, estamos retomando o Concílio Vaticano II naquilo que é a sua mensagem principal: a igreja é o povo de Deus que marcha unido e apressado para a Jerusalém celeste. Funciona como uma comunidade toda ministerial de cunho sacerdotal, não estabelecida em forma de pirâmide, mas de comunhão entrelaçada entre ministérios e carismas. Aqui ministério é literalmente serviço.

O que cimenta as paredes dessa casa feita de muitos tijolos é o sacerdócio universal de todos os fiéis, anunciado no Antigo Testamento e realizado por Cristo no Novo Testamento. Infelizmente parece a doutrina do Concílio Vaticano II que menos se desenvolveu, seja na teologia, mas sobretudo na prática, a ponto de o laicato ainda significar aquela parte da Igreja Católica que segue as orientações da hierarquia, mas não participa ativamente nas decisões e na missão da igreja.

⁴⁷ Cf. VANHOYE, 2006, p. 69.

⁴⁸ Cf. Sm 8.17; IRs 4.12; Ez 40.46; 44.14; 48.11.

⁴⁹ Cf. Nm 15.8.

⁵⁰ Cf. Lv 10.10-11.

⁵¹ Cf. Ne 8-10.

⁵² Cf. Nm 18.3-4.

⁵³ Cf. Nm 18.3.

⁵⁴ Cf. Nm 17.27-18.32.

⁵⁵ FONTBONA, 1999, p. 34.

A prova mais contundente é o marasmo da missão católica, que se equipou de missionários como que “profissionais” por vocação, cabendo a muitas congregações e institutos de vida apostólica o adjetivo de missionários, o que por conclusão pode induzir que o cristão comum não o seja.

Nesta hora da Nova Evangelização, compete ao leigo arregaçar as mangas e tomar para si a missão da igreja. Mas para isso é necessário que haja uma maturidade que só se consegue quando o sacerdócio universal for revitalizado. A nosso ver, esse seria o primeiro passo para se deslanchar a Nova Evangelização.

Nas origens, o cristão leigo era considerado uma força ativa na construção da igreja de Cristo. Comunidades como a de Roma foram originadas pela fé e pelo testemunho dos leigos, assim como mais tarde aconteceu na Coreia.

É mais do que comprovado que a igreja, quando deu asas ao sacerdócio universal, expandiu-se de forma brilhante. Ao passo que quando tratou os cristãos leigos como membros menores, instituiu o marasmo que hoje se tornou a encruzilhada onde não se pode mais ficar.

Referências

- ARNAU-GARCIA, Ramon. *Orden y ministerios*. Madri: BAC, 2001.
- ASSEMBLÉIA PLENÁRIA DOS BISPOS. *Via Pulchritudinis: o caminho da beleza: caminho privilegiado de evangelização e diálogo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BENTO XVI. *Carta encíclica Deus caritas est*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006.
- BOROBIO, Dionisio. *La dimensión estética de la liturgia: arte sagrado y espacios para la celebración*. In: *Quadermos Phase*, Barcelona: Centre de Pastoral litúrgica, 180, 2008.
- CASSIGENA-TRÉVEDY, François. *La belleza de la liturgia*. Salamanca: Sígueme, 180, 2008.
- CODY, A. *History of Old Testament Priesthood*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1966.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia*. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- COSTA, Valeriano Santos. *O amor de Deus: teologia da redenção*. São Paulo: Palavra e Prece, 2012.
- COSTA, Valeriano Santos. *Noções teológicas de liturgia*. São Paulo: Ave Maria, 2012.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Ortodossia*. Bologna: EDB, 2010.
- FONTBONA, Jaume. *Ministerio de comunión*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999.
- HELLIOT, John H. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase Basileion Hierateuma*. Leiden: Brill, 1966; São Francisco: Wipf & Stock, 2006.
- JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum solemnitas: origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. São Paulo: Paulus, 2009. Tradução do original publicado em 1962.
- MISSAL Romano*. Restaurado por Decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado pela autoridade do Papa Paulo V. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- NAVONE, John. *Em busca de uma teologia da beleza*. São Paulo: Paulus, 1999.
- PARDO, Jesús Espeja. *El ministerio en La Iglesia: un cambio de perspectiva*. Madri: Edibesa, 2001.
- PASTRO, Claudio. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- RATZINGER, Joseph. *Teologia della liturgia: La fondazione sacramentale dell'esistenza Cristiana*. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. (Opera Omnia, v. XI).
- ROUET, Albert. *Arte e liturgia*. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

SCHÜSSLER, Elisabeth Fiorenza. *Priester für Gott* : Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. Münster: Aschendorff, 1972.

VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

MÉTODO GENEALÓGICO BASEADO NA COERÊNCIA: ALGO NOVO NA CRÍTICA TEXTUAL DO NT?¹

*Coherence-Based Genealogical Method:
Something new in the NT textual criticism?*

Cássio Murilo Dias da Silva²

Resumo: Com o advento da informática e a digitalização do texto dos manuscritos do Novo Testamento, surge também a possibilidade de se fazer minuciosas comparações. Além das semelhanças e das diferenças, é possível também gerar estatísticas, a delimitação de famílias de textos e árvores genealógicas. Este artigo apresenta e avalia o “Método Genealógico Baseado na Coerência” (em inglês, Coherence-Based Genealogical Method – CBGM), seus pressupostos e sua aplicação.

Palavras-chave: Crítica textual. Método genealógico. Novo Testamento grego.

Abstract: With the advent of informatics and the digitalization of the New Testament manuscripts, it is also possible to make detailed comparisons. Besides the similarities and differences, we can get statistics, delimitate families of texts and build genealogical trees. This article presents and evaluates the “Coherence-Based Genealogical Method” (CBGM), its assumptions and its application.

Keywords: Textual criticism. Genealogical method. Greek New Testament.

Imagine que manuscritos sejam seres vivos que se reproduzem pelo processo de transcrição e cópia. Imagine que o DNA dos manuscritos esteja não na química da tinta nem do papel, mas na formulação do texto. Então, fica fácil imaginar também um programa de computador que compara todos os manuscritos do Novo Testamento e, por meio das estatísticas, elabora uma árvore genealógica deles.

Essa analogia é o modo mais simples de explicar um “novo” modo de comparação de manuscritos bíblicos: o “método genealógico baseado na coerência”.

¹ O artigo foi recebido em 13 de dezembro de 2013 e aprovado em 03 de julho de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências Bíblicas pelo Instituto Bíblico de Roma, Itália. Professor da Faculdade de Teologia da PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil. Contato: cassiomu@gmail.com

A velha e boa crítica textual

Quem faz uma leitura comparada de dois ou mais manuscritos de textos bíblicos logo percebe que não há dois manuscritos perfeitamente iguais. Entre eles sempre há diferenças, por vezes muito pequenas e sem graves consequências na interpretação do texto (como a falta de uma letra em uma palavra perfeitamente reconhecível), por vezes longas e/ou com graves desdobramentos na exegese e na teologia do texto (como a inclusão de frases inteiras). São as chamadas “lições” ou “leituras” variantes. Os cientistas bíblicos desenvolveram uma série de critérios e de procedimentos para avaliar não somente cada manuscrito como um todo, mas também cada leitura variante, de modo a propor, com certo grau de certeza, qual leitura mais provavelmente seja a da redação original (ou, pelo menos, esteja mais próximo dela). Esse ramo das ciências bíblicas chama-se “crítica textual” e o resultado desse imenso trabalho de mapeamento, agrupamento, catalogação e avaliação das leituras variantes é encontrado no “aparato crítico” de edições especializadas nesse tipo de discussão. Trata-se das “edições críticas”.

A crítica textual é um trabalho com dois aspectos simultâneos – a crítica externa e a crítica interna –, cada qual com seus próprios critérios para avaliar as leituras variantes.

A crítica externa leva em consideração o aspecto “físico” dos manuscritos, isto é, a quantidade, a qualidade, a data e o lugar em que os manuscritos surgiram. Para a crítica externa, ao avaliar duas ou mais leituras, deve-se preferir:

- a) a leitura com maior número de ocorrências;
- b) a leitura presente em manuscritos mais antigos e confiáveis (de melhor qualidade textual);
- c) a leitura concordante de manuscritos independentes entre si, tanto na sua família como no lugar em que foram produzidos.

Diferentemente, a crítica interna analisa o texto propriamente dito: a articulação das ideias, o vocabulário, o estilo e a teologia do autor. Para a crítica interna, deve-se preferir:

- a) a lição mais difícil (*lectio difficilior*), e não a mais fácil;
- b) a lição mais breve (*lectio brevior*), e não a mais longa;
- c) a lição que esteja de acordo com o estilo e a teologia do autor;
- d) a lição que não sofreu influência (contaminação) de passos paralelos.

Além de avaliar as leituras variantes, a crítica textual deve também tentar explicar como surgiram as diferenças, o que leva a um quinto critério de crítica interna:

- e) deve-se preferir a lição que pode explicar como surgiram as demais.

Assim se desenvolveu e se praticou a crítica textual³ até os últimos anos do século XX, e seus resultados levaram a compreender o processo de recepção e transmissão dos textos bíblicos individuais e do texto bíblico como um todo. Com o advento da informática e a possibilidade de se comparar quantitativamente as mínimas semelhanças e diferenças entre os manuscritos, o trabalho da crítica textual sofre um forte impacto.

Prova disso é o surgimento de um “novo” método de estudo dos manuscritos, denominado “método genealógico baseado na coerência” (em inglês: Coherence-Based Genealogical Method, ou CBGM⁴). Essa “nova” abordagem baseia-se em estatísticas elaboradas por um programa de computador para formular um fluxograma dos “testemunhos ancestrais” e dos “testemunhos descendentes”, de modo a compor uma árvore genealógica dos manuscritos.

Novidade?

Nos parágrafos precedentes, as palavras “novo” e “nova” receberam aspas. A razão é simples e pode ser formulada de modo interrogativo: Há de fato algo de “novo” nesse método?

A pergunta é factível porque tanto a tentativa de compor as árvores genealógicas de manuscritos antigos como o vocabulário usado no CBGM não são criações recentes. De fato, a crítica textual aplicada à Bíblia e a manuscritos de outras obras literárias antigas há muito já havia proposto *estemas* (árvores genealógicas) para explicar quais “testemunhos” (manuscritos) dependem de quais.⁵

A roupagem de novidade talvez seja o “baseado na coerência” e o largo uso da informática para gerar as muitas estatísticas que servem para avaliar a coerência (ou a falta dela) entre manuscritos.

Assim, neste artigo, a sigla CBGM não se refere ao método genealógico em geral, mas ao “método genealógico baseado na coerência” aplicado aos manuscritos neotestamentários.

CBGM e Novo Testamento

O pioneirismo da aplicação do CBGM ao texto do NT cabe ao Institut für Neutestamentliche Textforschung (INTF; em português: Instituto para a Pesquisa do Texto do Novo Testamento) da Universidade de Münster, na Alemanha, e tem como principal pesquisador o professor Gerd Mink. No *site* do INTF, encontram-se *links*

³ Para maiores informações e exemplos sobre a crítica textual, cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. reimp. São Paulo: Paulinas, 2003.

⁴ A partir de agora, para simplificar, usarei esta sigla.

⁵ Cf. o artigo “Textual Criticism”, na edição acadêmica *on-line* da Enciclopédia Britânica, disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/589489/textual-criticism>>. Algumas observações críticas citadas no subtítulo “Reaction against the genealogical method” servem também para a aplicação do CBGM aplicado ao NT.

para leitura e *download* de vasto material bem como acesso para o uso *on-line* do programa que gera estatísticas e fluxogramas⁶:

– Em <http://egora.uni-muenster.de/intf/projekte/gsm_aus_en.shtml>, o professor Mink faz uma brevíssima introdução: “The Coherence-Based Genealogical Method – What is it about?”. No entanto, trata-se de uma exposição sumária que apenas justifica o uso do método, sem explicar os procedimentos nem oferecer exemplos. Embora seja uma leitura interessante, penso que será mais proveitoso lê-la após a longa e minuciosa “apresentação introdutória” (cf. a seguir).

– Em <http://egora.uni-muenster.de/intf/service/downloads_en.shtml> está disponível para *download* a “apresentação introdutória”. Trata-se de um calhamaço virtual de 577 “páginas”, em arquivo .pdf, no qual o mesmo professor Mink explica minuciosamente o objetivo, a terminologia, os procedimentos de interpretação e de como encontrar coerências estemáticas.

– Em <<http://intf.uni-muenster.de/cbqm2/GenQ.html>>, os *links* para acessar o programa que gera as estatísticas e os estemas. No entanto, para saber o que fazer no programa, como preencher os campos de pesquisa e como interpretar os resultados, é necessário ler a apresentação introdutória de Mink e ter em mãos a *Editio Critica Maior*.⁷

Editio Critica Maior

Antes de uma exposição sobre o CBGM, convém apresentar, ainda que sucintamente, a mais recente edição crítica do texto do Novo Testamento.

Em meados de 1997 foram publicados os dois primeiros fascículos (um com o texto, outro com o material suplementar) do *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior* (de agora em diante, *ECM*). Começou-se pela carta de Tiago. Nos anos seguintes, completaram-se os fascículos do volume IV, correspondente às “Cartas Católicaas”: em 2000, as Cartas de Pedro; em 2003, a Primeira Carta de João; em 2005, a Segunda e Terceira João. Em dezembro de 2012 saiu a segunda edição revista, agora não mais em fascículos, mas em dois volumes encadernados.⁸ Quando estiver completa (sem prazo para o término da publicação), a *ECM* terá cinco volumes, cada qual com dois tomos (novamente, um para o texto e o aparato crítico, outro para materiais complementares).

Na introdução do primeiro fascículo, fica assim definido o objetivo da *ECM*: oferecer todos os recursos necessários para que o cientista bíblico possa estabelecer o texto do NT e reconstruir sua história nos primeiros mil anos da tradição cristã. Por isso a *ECM* apresenta um novo modo de arrolar e organizar tanto as variantes textuais como os manuscritos, o que inclui:

⁶ Os endereços e *links* citados neste artigo foram acessados durante sua redação, em dezembro de 2013.

⁷ INSTITUT für Neutestamentliche Textforschung. *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die Katholischen Briefe*. 3. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 2 v.

⁸ Nesse meio tempo, em 2011, foi publicado também um volume especial com a sinopse de algumas perícopes, como uma prévia dos evangelhos.

- todas as variantes encontradas nos manuscritos gregos selecionados e nas citações dos padres gregos;
- as leituras dos três mais importantes versões antigas (latina, copta e siríaca) quando divergem do texto grego;
- as leituras de outras versões (armênia, georgiana, antiga igreja eslava e etíope) quando divergem do texto grego, conforme as edições disponíveis⁹.

Com essa nova publicação, passa a ser considerada “edição crítica menor” o aclamado Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (versão para exegetas), cuja 28ª edição foi lançada em finais de 2012.¹⁰ Quem está habituado ao seu aparato crítico ou mesmo com o aparato do *The Greek New Testament*¹¹ (versão para tradutores) sentirá um forte impacto com a nova diagramação e o novo modo de apresentar o texto e as variantes, sem falar nas novas abreviações para indicar os manuscritos.

Cada volume da *ECM* é formado por dois tomos: um com texto, outro com suplementos. No primeiro, cada palavra do texto estabelecido¹² recebe uma cifra, sempre números pares, sem números ímpares (que são atribuídos a palavras presentes nas variantes, mas ausentes no texto estabelecido).

O aparato crítico é composto de duas partes. Na primeira, logo abaixo do texto estabelecido, o elenco das variantes. A extensão da leitura divergente é dada pelos números atribuídos às palavras do texto e cada variante é identificada por uma letra (começando por *b*, uma vez que *a* corresponde ao texto estabelecido).

Na segunda parte do aparato crítico, repetem-se essas mesmas informações, mas com o elenco completo dos manuscritos nos quais tal leitura se encontra. Após as evidências para cada variante da primeira parte do aparato crítico, casos não contemplados, indefinições, testemunhos textuais sem um claro enquadramento e outras informações complementares.

Um breve exemplo para ajudar o leitor a visualizar isso tudo: Tg 2.5/38. A notação complementar – /38 – indica a palavra que em Tg 2.5 é identificada pelo número 38, isto é, βασιλειας.

No primeiro tomo, a primeira parte do primeiro aparato crítico traz:

38	<i>b</i>	βασιλειας αυτου
	<i>c</i>	επαγγελιας

⁹ INSTITUT, 2013, p. 1* (alemão) e 21* (inglês).

¹⁰ NESTLE, Eberhard; NESTLE, Ewin; ALAND, Kurt et al. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Obviamente, não só a 28. ed., mas também todas as anteriores e, sem dúvida, as posteriores passam a ser consideradas “edições críticas menores”.

¹¹ ALAND, Barbara; ALAND, Kurt et al. *The Greek New Testament*. 4. ed. rev., 2. imp. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

¹² Cumpre lembrar que, até o momento da elaboração deste artigo, foi apenas publicado o volume IV da *ECM*, isto é, as cartas católicas. Na primeira edição, ainda em fascículos, o texto estabelecido correspondia ao da 27. ed. do Nestle-Aland. Nas edições de 2013, porém, o impacto da nova pesquisa fez-se sentir e o texto estabelecido para as cartas católicas na 28. ed. do Nestle-Aland corresponde à segunda edição da *ECM*. A introdução da 28. ed. do Nestle-Aland deixa a entender que isso se repetirá nas edições posteriores para os demais livros do NT, à medida que se for completando a *ECM*.

Na segunda parte, o seguinte:

38	<i>a</i>	βασιλειας ... 01C2. 136*f1. 1367Cf2. PsOec. L:SFV. K:SB. S:PH. Ä
38	<i>b</i>	βασιλειας αυτου 056. 0142. 1066
	<i>c</i>	επαγγελιας (Hebr 6,17) 01*. 02
	–	P20. P23. P54. 048. 0166. 0173. 0246. 197. 1846. L60. L156. L170. L1126. L1442

No segundo tomo, um aparato crítico suplementar explica e expande as informações do aparato crítico do primeiro.

Como o exemplo é meramente ilustrativo de como é a apresentação visual da *ECM*, evitou-se aqui a explicação de cada sigla e abreviatura, bem como a reprodução do aparato crítico suplementar (tomo 2), longo e complexo demais para ser reproduzido aqui.

Apenas para completar essa exposição, dois exemplos de notações:

– Tg 2.5/43: Recorde-se o leitor que cada palavra recebe um número par. Essa notação significa que entre as palavras 42 e 44, em alguns manuscritos, há outra(s) não assumida(s) no texto estabelecido. Ou seja, no texto o que se tem é somente o espaço entre as palavras 42 e 44.

O primeiro aparato crítico traz:

43	<i>b</i>	κυριος
	<i>c</i>	ο κυριος
	<i>d</i>	ο θεος

e o segundo aparato elenca os manuscritos nos quais se encontram essas variantes.

– Tg 2.19/20-24: Essa notação refere-se ao conjunto de duas ou mais palavras que, nas leituras variantes, podem estar em ordem trocada, bem como apresentar ausências e acréscimos. Nesse caso, as palavras 20 a 24 são και τα δαιμονια e assim se encontra no primeiro aparato crítico:

20-24	<i>b</i>	και νυν τα δαιμονια
	<i>c</i>	και γαρ και τα δαιμονια
	<i>d</i>	και τα δαιμονια γαρ

variantes que no segundo aparato receberão suas respectivas evidências de atestação.

A *ECM*, sem dúvida, exige que o cientista bíblico se adapte ao novo aparato crítico, mas nada que justifique qualquer medo dessa nova ferramenta exegética, uma vez que o trabalho da crítica textual permanece basicamente o mesmo. Ao menos, até aqui...

O CBGM

Ao menos até aqui... pois é então que se propõe o “método genealógico baseado na coerência”: o CBGM. Como já descrito, esse “novo” método fundamentalmente

estatístico baseia-se na coerência (ou não) entre os manuscritos, de modo a elaborar um *estema*, isto é, uma árvore genealógica (ou parte dela) com as relações de “parentesco” entre os manuscritos, isto é, qual manuscrito copia qual.

Na já citada apresentação introdutória de Mink, encontram-se os pressupostos do método:

- (a) o escriba quis copiar sua principal fonte (Vorlage) fielmente;
- (b) se um escriba introduziu mudanças, elas provêm de outra fonte (isto é, não foram “inventadas”);
- (c) o escriba utilizou poucas fontes (e não muitas);
- (d) as fontes indicam textos próximos, e não distantes entre si¹³.

Esses pressupostos explicam suficientemente as evidências. Quando isso não acontece, o caso deve ser considerado uma exceção.

Como já afirmado no início deste artigo, para comparar manuscritos e gerar estatísticas e estemas é necessário acessar o programa de computador *on-line* do INTF da Universidade de Münster. Mas para saber como preencher os campos e como interpretar os resultados é necessário ler a apresentação introdutória de Mink e ter em mãos a *ECM* (preferivelmente a segunda edição, de 2013).

Não é o caso aqui de explicar detalhadamente as muitas possibilidades de análises oferecidas pelo *software* do INTF. Para os propósitos deste artigo, basta dizer que o programa pode comparar os textos completos dos manuscritos, bem como uma variante específica.

O programa pode comparar manuscritos no que se refere a um livro inteiro ou a um conjunto de livros. O manuscrito que se quer comparar a outros é o W1 (witness 1, testemunho/evidência 1); os demais manuscritos com o qual o W1 é comparado são chamados de W2 (witness 1, testemunho/evidência 2). Fornecidas as instruções, o programa gera dez colunas de estatísticas:

W2 = uma lista de possíveis “ancestrais”, isto é, quais manuscritos entraram na comparação;

NR = o grau de importância do manuscrito

DIR = a provável direção de fluxo entre os manuscritos

PERC1 = o percentual de concordância entre os manuscritos

EQ = equivalência (concordância absoluta) entre os manuscritos

PASS = o número de passagens comuns entre eles

W1<W2 = admitindo a prioridade de W2, quantas variantes deste manuscrito explicam as variantes de W1

W1>W2 = inversamente, admitindo a prioridade de W1, quantas variantes deste manuscrito explicam as variantes de W2

UNCL = o número de passagens de origem não clara

NOREL = o número de passagens sem nenhuma relação entre os manuscritos

¹³ MINK, 2009, p. 97-107. [Marcadores do autor deste artigo].

Algumas observações:

- a) As colunas W2 e PERC1 são as mais importantes.
 b) A coluna W2 apresenta o elenco dos manuscritos que podem ter servido de fonte e/ou contaminado o manuscrito analisado, isto é, o W1.
 c) A coluna PERC1 (percentual de concordância) permite inferir qual a distância entre os manuscritos: um alto percentual qualifica a concordância como genealogicamente relevante; um baixo percentual qualifica a concordância como coincidência. Para que o percentual de concordância seja considerado forte, deve superar os 87,6%.
 d) Os números das colunas $W1 < W2$ e $W1 > W2$ hipotizam as duas direções de fluxo dos testemunhos textuais, isto é, qual depende de qual. Se a diferença for pequena, a direção pode ser invertida; mas se a diferença for grande, o número maior é assumido como indicativo da direção de fluxo a ser aceita.

Um exemplo tirado da apresentação de Mink pode nos ajudar a concretizar e visualizar isso tudo: 1Pe 2.1/2-4. O texto estabelecido e duas variantes:

- a* αποθεμενοι ουν 122 manuscritos, incluindo o Códice Bizantino
b αποθεμενοι γουν 2147. 2652
d αποθεμενοι 1881. 2541

Vejamos o caso da variante *d*. Ela pode ter como ancestral tanto *a* (o texto estabelecido) como *b*.

Começemos com a comparação dos manuscritos de 1Pedro, e, só para o exemplo, o 1881 (W1). No menu “genealogical queries” (buscas genealógicas), clica-se no *link* “potential ancestors and descendants” (possíveis ancestrais e descendentes). No campo para o número do manuscrito, escreve-se “1881” e se excluem os fragmentos menores. O programa então gera as seguintes estatísticas:

W2	NR	D	PERC1	EQ	PASS	W1<W2	W1>W2	UNCL	NOREL
1739	1		92,432	2.064	2.233	121	24	20	5
323	2		91,334	2.034	2.227	116	47	20	11
2298	3		90,416	2.019	2.233	127	58	21	10
...									

A coluna W2 (possíveis ancestrais) confere um alto grau de dependência – 92,432% – do manuscrito 1739, que lê a variante *a*. Também um alto percentual aparece na comparação com outros manuscritos que leem a variante *a*. Ou seja, nenhum dos possíveis ancestrais lê a variante *b*.

Além disso, nas colunas $W1 < W2$ e $W1 > W2$ encontramos o seguinte:

- coluna 7: hipotizando 1881 (W1) como posterior a 1739 (W2), isto é, prioridade de W2 sobre W1, é possível explicar 121 variantes de 1881;
- coluna 8: hipotizando 1881 (W1) como anterior a 1739 (W2), isto é, prioridade de W1 sobre W2, é possível explicar 24 variantes de 1739.

Ou seja, o fluxo do texto de 1739 para 1881 é muito forte; diferente do que acontece na direção oposta.

Para casa W2 (323, 2298 etc.) há de se ler os dados de cada coluna dessa comparação entre os manuscritos para o conjunto de cada livro.

Caso se deseje uma tabela completa das diferenças, livro por livro, entre dois manuscritos, no menu das “genealogical queries”, basta clicar em “comparison of witnesses” (comparação de testemunhos/evidências) e preencher os campos com os números dos manuscritos para W1 e W2. Ficando com 1881 (W1) e 1739 (W2), o resultado é:

W1	DIR	W2	WRIT	NR	PERC1	EQ	PASS	W1<W2	W1>W2	UNCL	NOREL
1881	<--	1739	1P	1	90,505	591	653	50	6	4	2
1881	<--	1739	2P	1	92,308	384	416	19	5	7	1
1881	<--	1739	1J	1	93,325	713	764	33	11	6	1
1881	<--	1739	2J	1	95,192	99	104	3	0	2	1
1881	<--	1739	3J	1	94,737	90	95	4	1	0	0
1881	<--	1739	Jd	2	93,035	187	201	12	1	1	0
1881	<--	1739	CL	1	92,432	2064	2233	121	24	20	5

As colunas dessa tabela:

W1 = witness / testemunho 1

DIR = direção do fluxo

W2 = witness / testemunho 2

WRIT = livro

NR = grau de importância do manuscrito

PERC1 = percentual de concordância

EQ = equivalência

PASS = passagens comuns

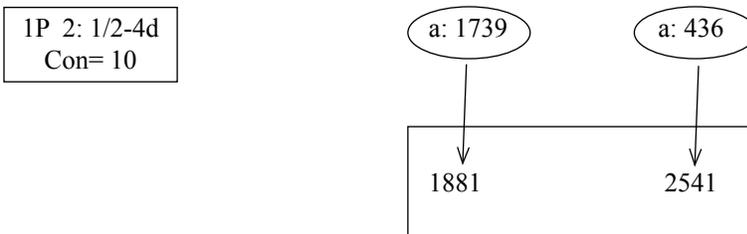
W1<W2 = prioridade de W2 em relação a W1

W1>W2 = prioridade de W1 em relação a W2

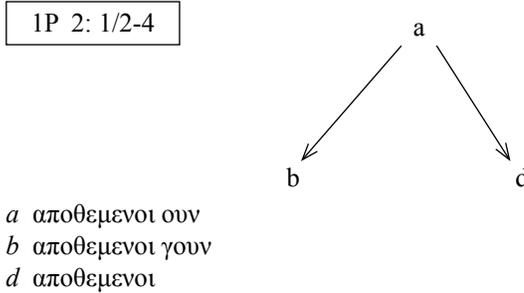
UNCL = passagens de origem não clara

NOREL = passagens sem relação

O demais *links* no menu das “genealogical queries” abrem pesquisas para cada variante, de modo a gerar tabelas e *estemas* específicos. Na variante aqui proposta, a pesquisa pela “coherence in attestations” gera este gráfico:



Gera também este estema local:



No primeiro diagrama: o testemunho 1881 é descendente de 1739; igualmente, o testemunho 2541 é descendente de 436.

No segundo: a variante *a* está na origem das duas outras (*b* e *d*), que não dependem uma da outra.

Essas e várias outras estatísticas (e decorrentes análises) são explanadas por Mink na sua apresentação introdutória. Como arremate, o mesmo Mink faz algumas afirmações conclusivas, talvez numa tentativa de responder (previamente?) algumas possíveis críticas. O CBGM:

- (a) não toma decisões textuais;
- (b) não dispensa o estudo filológico (ao contrário, está baseado nele);
- (c) é somente uma ferramenta que ajuda a ter uma visão panorâmica, a encontrar estrutura na tradição e a ver as consequências do que você está fazendo;
- (d) é um metamétodo, no qual você pode integrar tudo o que você encontra em outros métodos, e seja qual for a sua opinião (ecletismo moderado, ecletismo radical, prioridade do texto bizantino...)¹⁴.

Críticas e questionamento ao CBGM

Logo se percebe que o CBGM é extremamente complexo. Percebe-se também que é impossível aplicá-lo sem as ferramentas adequadas (a *Editio Critica Maior* e o programa *on-line* do INTF da Universidade de Münster) e sem um treinamento prévio, que começa com a leitura da apresentação de Gerd Mink, sumária e superficialmente (!) resumida neste artigo.

Por outro lado, mesmo sem conhecer mais profundamente esse “novo” método, o cientista bíblico habituado ao expediente da clássica crítica textual não pode evitar certa desconfiança. Observações críticas acerca dos pressupostos e da aplicação do método. Igualmente as considerações finais de Mink suscitam questionamentos. A seguir, como arremate deste artigo, algumas delas.

¹⁴ MINK, 2009, p. 576. [Marcadores do autor deste artigo].

Os dois primeiros pressupostos – (a) o escriba quis copiar sua principal fonte (*Vorlage*) fielmente e (b) se um escriba introduziu mudanças, elas provêm de outra fonte (isto é, não foram “inventadas”) – parecem afirmar que todas as mudanças introduzidas pelos copistas foram todas involuntárias. Ora, a crítica textual clássica admite que os copistas tenham introduzido propositadamente alterações, segundo suas próprias índoles, suas opções teológicas e/ou as necessidades de suas comunidades.

A própria aplicação do CBGM é alvo de críticas, por ser um método estatístico e não se basear nem seguir a abordagem heurística da crítica textual. Em outras palavras, o CBGM analisa estatísticas, e não os textos dos manuscritos, o que dito de outro modo, equivale a dizer que o CBGM coloca a estatística acima do estudo filológico. E nessa linha de raciocínio, há de se perguntar: De que modo o CBGM se relaciona com os critérios externos e internos da crítica textual clássica? Ele os substitui, confirma, nega, corrige...?

É verdade que as duas primeiras considerações finais de Mink – o CBGM (a) não toma decisões textuais e (b) não dispensa o estudo filológico – parecem responder a tal crítica; no entanto, sua aplicação prática parece, se não negar tais afirmações, ao menos de certo modo contradizê-las. Ao propor que se assuma um “provável” fluxo de textos, o que se propõe, de certo modo, é também uma decisão textual, baseada em estatísticas, não no estudo filológico (o texto em si mesmo).

A quarta consideração final de Mink – (d) o CBGM é metamétodo no qual se podem integrar todos os outros métodos, independente da opinião de quem o utiliza – parece afirmar que o CBGM pode ser usado para provar qualquer teoria acerca dos manuscritos. A isso liga-se outra crítica já formulada: o CBGM assume um estema inicial e depois aplica as várias estatísticas para compor uma linha de regressão linear, isto é, o estema que mais convém e, portanto, provar que o suposto estema inicial está correto.¹⁵

Vários outros questionamentos podem ser propostos.

O terceiro pressuposto – (c) o escriba utilizou poucas fontes (e não muitas) – embora plausível, não pode ser comprovado, além de conter certa ambiguidade: utilizar poucas fontes é o mesmo que ter poucas fontes à disposição?

Tanto quando no caso do “método genealógico” clássico (aplicado a manuscritos em geral), até que ponto é possível tratar como uma coisa só o texto e o veículo do texto, isto é, o manuscrito?

Muitas diferenças e muitos “erros” estão ligados a vocabulário, gramática e sintaxe. Mas o que se assume como vocabulário, gramática e sintaxe padrões de uma língua nem sempre é o efetivamente assumido em todas as regiões que a falam e escrevem. Basta recordar as diferenças entre o português do Brasil e o português de Portugal (neste caso, ambos os usos são “padrão”). Por conseguinte, é difícil estabele-

¹⁵ Ver a crítica coletiva (isto é, aberta a colaborações, alargamentos e correções) em: <<http://hermeneutics.stackexchange.com/questions/2896/coherence-based-genealogical-method-vs-local-text-types-theory>>. Acesso em: 11 dez. 2013, durante a elaboração deste artigo.

cer o que é variante, o que é erro e, portanto, qual é o texto inicial. Isso, sem complicar ainda mais, admitindo uma etapa oral do texto.

Por fim, a própria solidez do CBGM é alvo de críticas, uma vez que, até agora, esse método foi aplicado somente a um número restrito de livros bíblicos, a saber: às cartas católicas. Sem menosprezar esse *corpus* literário, há de se reconhecer que o verdadeiro teste ainda não foi feito, pois os textos das cartas católicas apresentam bem menos manuscritos e, portanto, bem menos problemas textuais do que o restante do NT, particularmente os evangelhos.

Essas e outras críticas e indagações ao CBGM significam que o método deva ser sumariamente descartado e execrado? Absolutamente não! Apenas indicam que o “novo” método aplicado aos manuscritos e ao texto do NT ainda precisa conquistar seu lugar nas ciências bíblicas. Como em qualquer ciência com um edifício metodológico já constituído, para um novo método ser aceito e se impor, é necessário provar sua eficácia; e para isso, é necessário muito tempo, muita controvérsia, muita tinta e (mais recentemente) muitos *bytes*, para amadurecer técnicas e critérios, para depurar inconsistências, para dialogar com os reticentes e responder aos questionamentos. Toda novidade gera polêmica, receio, desconfiança. Ainda não se pode dizer que o “método genealógico baseado na coerência”, o CBGM, chegou para ficar. Ainda é cedo. No entanto, não se pode negar que ele abre novas possibilidades para reconstruir a história do texto do NT. E tudo vai depender de como o CBGM dialogará com o ramo das ciências bíblicas no qual quer se inserir: a velha e boa crítica textual.

Referências e fontes

- INSTITUT für Neutestamentliche Textforschung. *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die Katholischen Briefe*. 2. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 2 v.
- KENNEY, Edward John. Textual Criticism. In: *Encyclopædia Britannica Online*. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/589489/textual-criticism>>. Acesso em: dez. 2013.
- MINK, Gerd. *The Coherence-Based Genealogical Method – CBGM. Introductory Presentation*. 2009. Disponível em: <http://egora.uni-muenster.de/intf/service/downloads_en.shtml>. Acesso em: dez. 2013.
- _____. *The Coherence-Based Genealogical Method – What is it about?* 2002. Disponível em: <http://egora.uni-muenster.de/intf/projekte/gsm_aus_en.shtml>. Acesso em: dez. 2013.
- NESTLE, Eberhard; NESTLE, Ewin; ALAND, Kurt et al. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. reimp. São Paulo: Paulinas, 2003.



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

NEM “DIABO” NEM “CELESTE”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FIGURA DO *śāṭān* EM ZACARIAS 3.1-10¹

*Neither “Devil” nor “Heavenly”:
Considerations about the figure of the śāṭān in Zechariah 3:1-10*

Oswaldo Luiz Ribeiro²

Resumo: A figura do *śāṭān* em Zc 3.1-10 não se refere nem a um ser celeste nem a uma prefiguração metafísica do “mal” – em termos histórico-sociais, trata-se apenas da representação dos adversários históricos à investidura de Josué, sacerdote da golah, como grão-sacerdote de Jerusalém. O presente artigo tem por objetivo a tentativa de demonstração dessa “tese”. Estudo exegético, histórico-crítico, histórico-social e histórico-bibliográfico do termo *śāṭān* em Zc 3.1-10. Na figura do *śāṭān*, sugere-se representar o povo remanescente em Jerusalém, o qual, quando da tentativa de assunção ao poder por parte do sacerdote, argumenta faltar-lhe prerrogativas político-teológicas, acusação que é enfrentada e anulada pela defesa de Josué.

Palavras-chave: *śāṭān*. Josué. Zacarias 3.1-10. Golah. Sacerdócio.

Abstract: The figure of the *śāṭān* in Zechariah 3:1-10 does not refer to a heavenly being neither a metaphysical foreshadowing of “evil” – in historical and social terms, it is only the representation of historical opponents at investiture of Joshua, priest of the golah, as high priest of Jerusalem. This article aims to attempt to demonstrate this “thesis”... Exegetical, historical-critical, social-historical and historical-bibliographical study of the term *śāṭān* in Zechariah 3:1-10. In the figure of the *śāṭān*, it is suggested that the figure of the *śāṭān* represents the remnant people in Jerusalem, which, when the priest Joshua tries to take power, argues missing to him the political-theological prerogatives, but the defense of Joshua circumvents and nullifies the prosecution of *śāṭān*.

Keywords: *śāṭān*. Joshua. Zechariah 3:1-10. Golah. Priesthood.

¹ O artigo foi recebido em 27 de março de 2014 e aprovado em 04 de agosto de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela PUC-Rio, professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Vitória, Espírito Santo, Brasil. Contato: osvaldo@faculdadeunida.com.br. Artigo elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa “Análise do Discurso e Paradigma Indiciário – o texto como vestígio histórico e projeção de consciência no jogo pragmático heurístico (II)”, vinculado ao Programa de Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

Com base na autoridade de Breytenbach e Day, poder-se-ia assumir que, em quatro passagens da Bíblia hebraica, o termo *śātān* “is used of a divine being”³. Essas passagens seriam: Nm 22.22; Jó 1-2; Zc 3.1-10 e 1Cr 21.1. Em Zc 3.1-10, segundo os autores, o leitor estaria transportado diretamente para o “conselho divino” (sejamos claros – para os “céus”), onde acontece o julgamento de Josué, o qual, réu, está diante do “mensageiro de Yahweh” e tem à sua direita, acusando-o, o *śātān*.

A “cena”, então, dar-se-ia nos céus, no “conselho divino”. Será? A despeito da autoridade dos autores citados, se me for permitido prescindir da identificação desse *śātān* com o que ele diz ser “the sworn enemy of Church of God”, então inclino-me a recolher uma interessante alternativa de David Baron: “the high priest is in the sanctuary, the building of which had already commenced [...] ‘The Angel of Jehovah’ comes down [...] Satan [...] interrupt by his accusations”⁴. A despeito de sua leitura – a meu ver – alegórica e anacrônica da figura do *śātān*, Baron me parece ter optado pela interpretação mais simples e, quero crer, mais imediata da passagem: não estamos nos céus, nem precisamos estar, muito menos se trata da “corte celeste”: está-se, antes, no templo de Jerusalém e é aí que se encontram Josué, o “mensageiro de Yahweh”, o *śātān* e os expectadores do julgamento do grão-sacerdote.

Uma cena “celeste”, na “corte celeste” de Yahweh, como querem Breytenbach e Day, ou uma cena menos fantástica, no templo, como quer David Baron? Katrina Larkin expõe, lado a lado, as duas possibilidades e, uma página adiante, decide-se pelo “conselho divino”⁵. Penso, todavia, que a cena funciona muito melhor como uma “prosaica” cena de julgamento no templo, aliás, como na mesma passagem nos recorda a autora citada, semelhante às alterações entre Amós e Amazias, dessa vez, no templo de Betel.

A seguir, e para esclarecer minha posição, analisam-se a cena de julgamento, o lugar onde a cena de desenrola e a identidade do *śātān*.

O *śātān* à direita de Josué – uma cena de julgamento

Na sua ocorrência em Zacarias 3.1-10⁶, o *śātān* que se coloca à direita do grão-sacerdote Josué está ali para acusá-lo. Em hebraico, evidencia-se o jogo de palavras

³ Cf. BREYTENBACH, C.; DAY, P. L. “Satan”. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill, 1999. p. 728.

⁴ BARON, David. *Zechariah: A Commentary on His Visions and Prophecies*. London: Kregel, [s/d]. p. 88. Trata-se de uma reedição, provavelmente de 2005, mas o original é de 1918. As observações de David Baron são argutas, a despeito de sua leitura – que não posso acompanhar – “cristã” de Zacarias, retro-projetando nas passagens as figuras de “Satanás” e da Trindade. Seja como for, parece-me que a ideia da cena corresponder ao próprio templo funciona com muito maior facilidade do que a – frágil – sofisticação do “conselho divino”.

⁵ Cf. LARKIN, Katrina J. *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*. Kempen: Kok Pharos, 1994. p. 233-234.

⁶ Para a análise da estrutura de Zacarias 3.1-10, cf. POLA, Thomas. Form and Meaning in Zechariah 3. In: ALBERTZ, Rainer; BECKING, Bob. *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*. Assen: Van Gorcum, 2003. p. 158-159.

entre os termos “o acusador” (haśšāṭān) e “acusar” (lāśīṭnô) (Zc 3.1). Isso me parece indicar que o eixo da narrativa constitua justamente essa acusação⁷ – ao menos como impeditivo para a sua investidura ao posto. Qual seja a acusação que o śāṭān apresenta contra Josué, isso se pode identificar por meio das respostas que o “mensageiro de Yahweh” dirige àquilo que funciona como as acusações, não explícitas, mas respondidas, do śāṭān. A cena, então, pode ser interpretada como um “julgamento”⁸, no qual o śāṭān exerce as funções de promotor e o “mensageiro de Yahweh”, de defensor.⁹ Uma vez que as acusações não são explícitas, só se pode recuperá-las por meio da análise retórica da defesa.¹⁰

O primeiro pronunciamento da defesa é este: hālô³ ze^h ŷûd muṣṣāl mē³ēš (“acaso não é este um tição tirado do fogo?”) (Zc 3.2). No hebraico, a forma verbal é própria de uma ação efetivada sobre o sujeito por um terceiro – acusativo passivo: ele, Josué, esse tição, foi tirado do fogo – isto é, tirado por alguém. Parece que está implícito que Yahweh, representado pela defensoria, declara que ele mesmo o tirou do fogo. A ideia se encontra – no mesmo sentido – em Amós 4.11, onde também um tição é tirado do fogo. No contexto de Zacarias, a resposta da defensoria faz sentido, se a acusação trabalhava com a afirmação de que Josué estivera no fogo – essa, então, seria precisamente a acusação: Josué, pretendo grão-sacerdote, fora, na verdade, um dos homens lançados no fogo. A defensoria, por sua vez, não o nega¹¹ – todavia, ela, a despeito de não o negar, acrescenta que, apesar de Josué ter estado no fogo, Yahweh o tirou de lá, como se tira uma brasa da fogueira. Se fora caso de ter estado no fogo, não é mais – e não é mais por uma decisão da divindade.

O fogo, portanto, parece ser uma figura para o cativo babilônico.¹² Josué, com efeito, é um dos homens da golah. Retornando décadas depois da deportação, a golah ensaia assumir o poder em Jerusalém. Alguém, todavia, reage: mas como pode você pretender governar sobre nós, você que foi deportado, mandado ao cativo, castigado pelo fogo do juízo divino? A defensoria não pode negar o evidente fato de que, com efeito, Josué esteve, até ontem, no cativo. Tampouco a defensoria está em

⁷ A despeito de Butterworth considerar que, aqui, a repetição do termo śāṭān três vezes indicar ênfase, e não estrutura (cf. BUTTERWORTH, Mike. *Structure and the Book of Zechariah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 114). Na literatura especializada, a seção dos vv. 1-2 é chamada de “cena forense” (cf. POLA, 2003, p. 161 para diversos casos).

⁸ Por exemplo, como o fez Janet Tollington, a despeito de sua interpretação da cena destoar da defendida no presente artigo (cf. TOLLINGTON, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 114).

⁹ Cf. LARKIN, 1994, p. 234. Para a figura do “acusador” à direita do acusado, cf. SI 109.4-7 (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 117; MEYERS, Carol L.; MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8*. New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1988, p. 186; PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1984, p. 189).

¹⁰ Para uma introdução à análise retórica, cf. MEYET, Roland. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. London: Bloomsbury, 1998.

¹¹ Aqui, devo discordar de Janet Tollington, que assume que a narrativa apresenta a acusação como falsa (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 115). Todavia, como exposto, a retórica do texto permite claramente compreender que a defensoria não trata a acusação como falsa – ela apenas a contorna retoricamente.

¹² É, por exemplo, o que também sugerem MEYERS; MEYERS, 1988, p. 187.

condições de negar que se tratara de “fogo” – isto é, de “castigo” (seja como for, de uma situação da qual é necessário tirar alguém). Assim, só resta à defensoria assumir o discurso da acusação, mas superá-lo: sim, Josué esteve no fogo – isto é, no cativeiro, ou seja, no “castigo” –, mas, agora, como se faz com uma brasa de braseiro, Yahweh o tirou de lá, Yahweh o trouxe, Yahweh o quer como governador do povo¹³, ou, como prefere Wöerler, “als alleiniger Repräsentant des Volkes”¹⁴.

O julgamento não termina. A narrativa avança para constatar outro problema: Josué está vestido de vestes sujas (bāḡādīm šōʾīm) (Zc 3.3). Assim como assumira o fato do cativeiro/castigo, a defesa igualmente não tem dificuldades em assumir que o grão-sacerdote está com as vestes impróprias, sujas, consequência, nessa hipótese, de seu período de castigo na Babilônia.¹⁵ Está-se, aí, na continuidade do discurso acusatório da promotória – que condições tem o grão-sacerdote de se apresentar como tal, ele que se encontra vestido de vestes sujas? Da parte da defesa, da mesma forma como se assumira a condição de “cativo castigado” de Josué, assume-se, agora, que ele, de fato, se encontra imprópriamente trajado. Mas essa anuência entre a defensoria e a acusação funciona apenas como trampolim para mais um argumento da defesa: ordena-se que as vestes sujas de Josué sejam tiradas e substituídas por vestes limpas (Zc 3.4). Isso tem o significado de torná-lo “justificado”, “limpo”, “puro” – “eu tirei de ti a tua iniquidade” (heʿēbartî mēʿālēḵā ʿāwōnekā).¹⁶

Com vestes limpas, um tição tirado do fogo, Josué está declarado em condições de cumprir a determinação de Yahweh – se ele guardar os seus caminhos, Yahweh o confirmará como juiz de sua casa (Zc 3.7). Até esse momento, a narrativa tratava de

¹³ Já no século XIX, o rabino David Kinchi defendia a fórmula como referência ao cativeiro babilônico (cf. KIMCHI, David. *Rabbi David Kimchi's Commentary upon the prophecies of Zechariah*. London: James Duncan, 1837. p. 34). Em linhas gerais, excetuando-se que vê na cena uma seção do conselho divino e, na figura do “acusador”, “a heavenly prosecutor figure”, essa é também a leitura de Byron Curtis. Ele pensa no próprio nascimento de Josué na Babilônia e em seu, decorrente disso, estado de “impureza” (cf. CURTIS, Byron. *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*. Leiden: Brill, 2006. p. 134).

¹⁴ WÖHRLE, Jacob. *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs*. Entstehung und Komposition. Berlin: De Gruyter, 2006. p. 335.

¹⁵ É também a opinião de MEYERS; MEYERS, 1988, p. 188.

¹⁶ Estou informado por Coggins e Han quanto à interpretação de que o estado de impureza de Josué se pudesse dever, na linha de Esdras 10.18, onde o grão-sacerdote é mencionado, ao casamento de seus filhos com mulheres estrangeiras (cf. COGGINS, Richard; HAN, Jin H. *Six minor prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah*. Chichester: West Sussex, 2011. p. 158). Não me sinto tentado a acatar a sugestão. Parece-me que o problema com Josué concentra-se no fato de pertencer aos deportados – isto é, de estar impuro, porque sob castigo de Yahweh. Se a acusação parte da população remanescente na terra, não faz sentido a implicância relativa aos casamentos com mulheres não judaítas. Se, todavia, equívoco-me em minha análise, e não se trata de conflito entre o povo da terra e a golah, mas entre diferentes grupos da golah (digamos, um grupo mais liberal e um grupo mais fundamentalista), nesse caso não seria má ideia seguir a pista indicada pelos autores, a rigor, referida no Talmude Babilônico (Sanhedrin 93a) (cf. KIMCHI, 1837, p. 35). No entanto, essa hipótese tem contra si um problema: se aceitarmos que todos os envolvidos são da golah, então não faz sentido a acusação de que ele estivera no cativeiro, porque, nesse caso, todos os envolvidos, acusação e acusado, teriam feito parte do contingente de deportados, de modo que, a rigor, todos eles tanto teriam estado no “fogo”, quanto constituiriam um “tição” de lá tirado. Não me parece fazer sentido.

confrontar a acusação. Vencida a acusação e “inocentado” o réu, a narrativa, agora, volta-se à retórica da legitimação de seu papel de grão-sacerdote: na condição de que guarde os “caminhos” de Yahweh, Josué será colocado como “cabeça” em Judá.¹⁷

Não – ainda – um šāṭān celeste

Pois bem – toda a peça de defesa permite entrever no “acusador” (ninguém mais do que) o “povo”, em sentido amplo, ou grupos político-religiosos específicos¹⁸ que, em face do retorno da golah e, particularmente, da pretensão de Josué de tornar-se grão-sacerdote e, conseqüentemente, assumir o governo da “nação”, insurgem-se contra o recém-chegado, acusando-o de não ter condições de assumir o governo por força de seu estado de “pecado”, mais especificamente pelo fato de ter sido castigado por Yahweh, logo, rejeitado. O castigo é assumido como fato, mas a defensoria contorna as implicações dessa memória evocada e declara o proponente ao cargo um homem justificado e inocente, justo e limpo, levado a essa condução por ninguém mais do que o próprio Yahweh.

Isso posto, resta dizer que nesse šāṭān não há qualquer indício (necessário) de um “diabo”¹⁹. Sequer se pode entrever aí uma espécie de “embrião” do que, mais tarde, viesse a ser, aí sim, um “diabo”²⁰. A interpretação do šāṭān de Zacarias 3.1-10

¹⁷ Para uma aproximação à história do grão-sacerdócio em Judá, cf. ROOKE, Deborah W. *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 2000. Para uma análise das “responsabilidades” e das “recompensas” de Josué, cf. SEGAL, Michel. The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zechariah 3:7. *Journal of Biblical Literature*, v. 126, n. 4, p. 717-734, 2008.

¹⁸ Essa é, por exemplo, a hipótese que Lesa-Sofia Tiemeje não descarta (cf. TIEMEJE, Lena-Sofia. *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 14).

¹⁹ Vejo-me na condição, portanto, de recusar a interpretação de C. M. Love, segundo a qual a passagem constitui flagrante de referência ao “mythological medium” através do qual o autor da passagem expressa a objeção à investidura de Josué. Que se trate justamente de um enfrentamento à objeção, estamos de acordo – que a figura do šāṭān represente, já, um “meio mitológico”, não (cf. LOVE, Mark Cameron. *The Evasive Text. Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. p. 197).

²⁰ Não é, entretanto, a opinião de, por exemplo, Janet Tollington, para quem o šāṭān de Zacarias 3.1-10 é um membro do conselho divino, na mesma medida em que o é de Jó 1-2 (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 109 e 115). Aliás, essa é a opinião do conjunto dos comentadores, como, por exemplo, MEYERS; MEYERS, 1988, p. 183-184; HALLASCHKA, Martin. *Haggai und Sacharja 1-8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: De Gruyter, 2011. p. 199; PETERSEN, 1984, p. 190). No entanto, o casal Meyers presta-nos a relevante informação de que os seguintes autores consideram que a figura do “adversário/acusador” represente “a specific hostile individual or individuals – that is, opponents of Joshua” (p. 185). São eles: JEPSEN, A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III. *ZAW*, n. 61, p. 106, 1945; KAUPEL, H. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg: Benno Filser, 1960. p. 104; e HANSON, P. D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975. p. 253-161 – nenhum dos quais, lamentavelmente, acessíveis ao autor. Não é o caso, todavia, do comentário a Zacarias do rabino David Kinchi que, no século XIX, identificava o “acusador” com “Sanballat and his companions” (cf. KIMCHI, 1837, p. 34).

como membro do conselho celeste²¹ parece-me influenciada pela leitura de Jó 1-2 e 1 Crônicas 21.1.²² Essas duas são, a rigor, as únicas passagens da Bíblia Hebraica onde, excetuando-se Zacarias, o personagem descrito é já, indiscutivelmente, uma criatura celeste. Em Zacarias, todavia, não – aí, é forçoso aplicar a mesma descrição. O uso do termo *šātān* nessa passagem reveste-se do sentido prosaico do termo: acusador, adversário, e serve para tão somente classificar, em registro metafórico, o contingente da população de Judá que rejeitou a golah e acusou-a de profanada. *šātān* aí não passa da própria população, adversária explícita e acusadora dos recém-chegados sacerdotes judeu-babilônicos.

Um conselho divino na corte celeste?

Devo confessar meu estranhamento em face da ideia de pensar-se na figura de um “adversário” ou “acusador” na corte celeste de Yahweh já no século VI. Ainda mais pensá-lo como um componente estável do próprio conselho divino. Essa figura não aparece em qualquer texto pré-exílico e, quando surge, a meu ver pela primeira vez, em Jó 1-2, surge como alguém que se aproveita da reunião do conselho dos *bənē hāʾēlōhīm*, quem sabe como um deles, mas não necessariamente, para entrar na sala do conselho. Em Jó, precisa-se explicar de que modo *hāššātān*, “o adversário”, pode ter se apresentado diante de Yahweh – nos céus! De minha parte, penso que, retoricamente, isso implique a concepção de que não faz parte de sua fenomenologia lá ser encontrado. Em Zacarias, texto anterior a Jó, não temo em arriscar dizer, não vejo por que meios se poderia conceber uma figura “celeste” já pronta e acabada, pensada inclusive como componente da corte divina. Para mim, não faz sentido, razão pela qual não imagino a cena transcorrendo nos “céus”, mas em Jerusalém, e não concebo a personagem como um ser celeste, mas meramente a personificação dos acusadores do grão-sacerdote – na minha hipótese, a população remanescente da cidade. Por fim, penso que a interpretação da cena do julgamento como necessariamente evocativa da corte celeste – e isso por conta da presença, nesse julgamento, do *šātān*, visto então como um dos componentes dessa corte, precisa enfrentar o fato de que, em Números 22.22, emprega-se o mesmo termo para meramente circunstanciar, figurativamente e por meio de comparação instrumental (*lāšātān* – “por adversário”), a própria figura do “mensageiro de Yahweh”. Não posso fechar inquestionavelmente a questão, mas sinto-me ainda na posição de não me ver forçado a aceitar a interpretação da cena como

²¹ Em seu estudo sobre o “conselho divino” tomado como uma cena-tipo da tradição próximo-oriental, Kee trata não apenas Zacarias 3, mas, inclusive, Is 6. Quando discute Zacarias 3, além de pensar no “conselho divino”, pensa em Josué como figura “messiânica”. Não me sinto à vontade para assumir nenhuma das duas interpretações (cf. KEE, Min Suc. *The Heavenly Council and its Type-scene. Journal for the Study of the Old Testament*, v. 31, n. 3, p. 259-273, 2007).

²² É o que declara (por exemplo) REDDITT, Paul. *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 331 – e eu não farei nenhuma força para desmenti-lo.

desenrolada nos “céus”. Fecho com Jepsen, Kaupel e Hanson²³ – em Zacarias 3.1-10, o acusador representa os adversários de Josué e não um ser celeste da corte divina.

Um dos argumentos para tratar a cena como se ocorresse no “conselho divino” assume que a expressão hebraica ‘ōmēd liḡnê designaria um modo específico de se estar naquele ambiente. Mais uma vez, contudo, David Baron oferece uma alternativa interessante – o termo expressaria duas ideias: a posição respeitosa de alguém em face de autoridade ou o “ofício” sacerdotal, mormente de um grão-sacerdote, posto “diante do deus”, isto é, diante dos espaços e/ou dos objetos nos quais esse deus se “revelaria”. Baron cita exemplos dos dois casos, e, aqui, interessam aqueles em que o “sacerdote” se põe “diante do deus” – sem que, é esse o ponto, se precise ou mesmo se possa transferir a cena para os “céus”: Dt 10.8; Jz 20.28; 1Re 17.1; 2Re 3.14-16.²⁴ Não há razão para que se utilize, pois, essa cláusula preposicional para interpretar-se o contexto do julgamento de Josué como “corte celeste”.

Um argumento que se poderia acrescentar, eu o recolho de Pola. Pola considera que Zacarias 3.1-10 foi escrito antes da consagração do templo de Jerusalém, em 515 a.C., e, já que ele considera não se tratar de uma das visões originalmente compostas, teria sido incorporada a elas pelo próprio Zacarias ou por seus “estudantes” ainda antes de 515.²⁵ Se a data for aceita – e não vejo razões para que não seja –, deve-se perguntar se já seria tempo suficiente, desde Is 45.7, para o desenvolvimento de uma figura “mitológica” que se fosse responsabilizar pelo “mau” que, aí, Yahweh reinvidica por criador. Precisamente essa seria a razão para se criar uma figura alternativa à soberania não ética da divindade – as desgraças da vida não seriam, mais, remontadas a Yahweh, mas ao seu “adversário”, o šāṭān. Penso que seja necessário um transcurso maior de tempo para que os efeitos da teologia persa se façam sentir na reformulação da concepção teológica do mau que Is 45.7 ainda pretende remontar, por absoluta reinvidicação de soberania, a Yahweh. Não havendo ainda razão alguma para a criação de um personagem alternativo para se culpar pelas desgraças, penso que a figura do šāṭān deve ser lida em chave meramente figurada – esse šāṭān constitui acusadores e adversários justamente desse sacerdote – Josué –, que caminha resolutamente para a consagração no cargo de grão-sacerdote do templo de Jerusalém.

De modo que, se “un *satan* indica [...] un ‘acusador’ ([...] Zacarías 3,1 etc) que quiere la muerte del hombre por meo de las mentiras”²⁶ – bem, nesse caso, o šāṭān de Zacarias 3.1-10, não é, definitivamente, um “satan”.

Conclusão

O šāṭān de Zc 3.1-10 não precisa ser interpretado como um ser celeste – e é provável que apenas a presença do mesmo termo de Jó 1-2 e 1Cr 21.1 acabe por

²³ Cf. nota 20.

²⁴ Cf. BARON, [s/d], p. 87 e nota 1.

²⁵ Cf. POLA, 2003, p. 167.

²⁶ MARION, Lean-Luc. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1993. p. 35.

pressionar a interpretação da figura no profeta menor. Também não há a mínima necessidade de recorrer-se à interpretação do “conselho divino” como cenário para o julgamento narrado. A cena pode ser interpretada muito mais simplesmente como uma cena de julgamento no templo de Jerusalém e a personagem pode ser muito mais comodamente interpretada como a personificação figurativa dos adversários históricos da investidura de Josué, sacerdote da golah, ao cargo de grão-sacerdote de Jerusalém.

Para os adversários da investidura de Josué, representados no šāṭān, dever-se-ia pensar mais propriamente em contingentes da população remanescente em Jerusalém, uma vez que a acusação de que Josué estivera no cativeiro e, por isso, não se encontrava apto à investidura, resultaria incoerente se a acusação proviesse de pessoas que igualmente haviam estado no cativeiro.

Assim, para o tema proposto e à luz de Zacarias 3.1-10, pode-se assumir que:

- a) não há referência a um ser celeste ou à corte celestial, uma vez que o šāṭān refere-se apenas à representação figurativa de adversários históricos da investidura de Josué
- e b) as duas únicas passagens em que šāṭān representa, aí sim, um ser celeste, são Jó 1-2 e 1Cr 21.1.

Referências

- BARON, David. *Zechariah: A Commentary on His Visions and Prophecies*. London: Kregel, [s/d].
- BREYTENBACH, C.; DAY, P. L. “Satan”. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill, 1999. p. 726-732.
- BUTTERWORTH, Mike. *Structure and the Book of Zechariah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- COGGINS, Richard; HAN, Jin H. *Six minor prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah*. Chichester: West Sussex, 2011.
- CURTIS, Byron. *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*. Leiden: Brill, 2006.
- HALLASCHKA, Martin. *Haggai und Sacharja 1-8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- KEE, Min Suc. The Heavenly Council and its Type-scene. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 31, n. 3, p. 259-273, 2007.
- KIMCHI, David. *Rabbi David Kimchi’s Commentary upon the prophecies of Zechariah*. London: James Duncan, 1837.
- LARKIN, Katrina J. *The Eschatology of Second Zechariah: a study of the formation of a man-tological wisdom Anthology*. Kempen: Kok Pharos, 1994.
- LOVE, Mark Cameron. *The Evasive Text. Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- MARION, Lean-Luc. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.
- MEYERS, Carol L.; MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8. New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1988.
- MEYET, Roland. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. London: Bloomsbury, 1998.
- PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

- POLA, Thomas. Form and Meaning in Zechariah 3. In: ALBERTZ, Rainer; BECKING, Bob. *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*. Assen: Van Gorcum, 2003. p. 156-167.
- REDDITT, Paul. *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- ROOKE, Deborah W. *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 2000.
- SEGAL, Michel. The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zechariah 3:7. *Journal of Biblical Literature*, v. 126, n. 4, p. 717-734, 2008.
- TIEMEYE, Lena-Sofia. *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- TOLLINGTON, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- WÖHRLE, Jacob. *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*. Entstehung und Komposition. Berlin: De Gruyter, 2006.



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

EDUCAÇÃO E EXPANSÃO DA FÉ CRISTÃ¹

Education and expansion of the Christian faith

Ismael Forte Valentin²

Resumo: A tradição histórica do cristianismo, entre outras afirmações clássicas, atribui à Jerusalém o ponto de partida para a expansão do cristianismo. Afinal, trata-se da “Terra Santa”, lugar sagrado para as grandes tradições monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. No entanto, contrariando essas condições, será a cidade de Antioquia referência da primeira comunidade cristã. Além disso, segundo os textos bíblicos e históricos do primeiro século, essa cidade tornou-se o centro da expansão do Evangelho pelo Império Romano. Em razão das características sociais, religiosas e culturais, Antioquia acolheu a mensagem deixada por Jesus Cristo e a transformou em princípios que abalariam definitivamente os alicerces da cultura há séculos difundida pelo Império. O presente artigo apresenta uma discussão introdutória e abrangente sobre o lugar e importância da educação na vida e missão de Jesus Cristo, bem como a assimilação e difusão dos seus ensinamentos. Metaforicamente, as lentes utilizadas (educar e agir) são fundamentais para compreender a expansão do cristianismo como um processo educativo revolucionário. A partir da pedagogia do Mestre Jesus, o compromisso da comunidade cristã primitiva com os seus ensinamentos e a disposição latente de difundir ideias e práticas, o cristianismo, em pouco tempo, espalha-se pelo Império Romano. Essa presença deixou marcas indelévels, as quais estão presentes em nossa cultura ocidental até os dias atuais.

Palavras-chave: Educação. Missão. História. Helenismo.

Abstract: The historical tradition of Christianity among other classical statements, assign Jerusalem as the start base to the Christianity expansion. After all, it is the “Holy Land”, a sacred place to the great monotheistic traditions: Judaism, Christianity and Islam. However, against these conditions, the city of Antioquia will be regarded as

¹ O artigo foi recebido em 30 de setembro de 2013 e aprovado em 03 de julho de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Educação, mestre em Ciências da Religião, bacharel em Teologia, Filosofia e Pedagogia. Professor de Teologia e coordenador do Grupo de Área de Ciências da Religião da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep). Professor de disciplinas pedagógicas e orientador de TCC da Faculdade de Conchas (FACON). Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Educação e Protestantismo da Unimep/CNPq. Desenvolve pesquisas na área de Educação, História, Ciências da Religião. Tem publicações em revistas de educação e teologia além de anais de congressos e seminários. Contato: fvalent@uol.com.br

the reference of being the very first Christian community. Moreover, according to the Holy Bible texts and historical ones from the first century, this city became as the centre of expansion of the Gospel through the Roman Empire. Due to sociable, religious and cultural attribute, Antioquia took shelter to the message left by Jesus Christ and made it in principles that would affect definitively the foundation of the empire culture spread over the centuries. This article intends to introduce a discussion about not only the place, but also the importance of Jesus's education and mission, as well as the assimilation and spread of his teachings. Metaphorically, the used lenses (educate and act) are essential to understand the spread of Christianity as a revolutionary educational process. Based on Master Jesus's pedagogy, the primitive Christianity community engagement with its teachings and the latent willingness to spread ideas and practices, in a short time the Christianity is scattered in the Roman Empire, and this presence left indelible marks which are still present nowadays in our western culture.

Keywords: Education. Mission. History. Hellenism.

Introdução

A compreensão do tema “educação” na Bíblia representa permanentemente um desafio para seus estudiosos. Por diversas e diferentes razões, esse tema não tem sido explorado como deveria, tendo em vista a importância do mesmo. Ao lermos a Bíblia a partir do referencial educacional, percebemos, desde os primeiros versos, o desejo do escritor de transmitir ensinamentos que transcendem a inteligência humana. Há uma sabedoria ainda desconhecida na coletânea sagrada, de Gênesis a Apocalipse.

Neste artigo, com uma discussão introdutória e abrangente, esperamos contribuir para a valorização da leitura bíblica com o auxílio das lentes “educar e agir”. A inspiração divina, por si só, já representa um caminho educacional por excelência. A conspiração pode bem significar um esforço coletivo e organizado para transmitir lições de sabedoria. A organização da Bíblia (Antigo e Novo Testamentos), certamente, levou em conta o aprendizado que histórias, fábulas, poesias, provérbios, parábolas e diálogos promoveriam entre as pessoas e sociedade. Assim, as lentes que utilizamos e recomendamos para a leitura desse texto tem, por um lado, o propósito educativo divino e, por outro, o ser humano enquanto alvo da realização divina.

Segundo a tradição judaico-cristã, Jerusalém, entre outras, seria a cidade-sede dessa grande agência educadora e redentora da humanidade. Afinal, trata-se da “Terra Santa”, lugar sagrado para as grandes tradições monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. No entanto, contrariando essas pré-condições, será outra cidade o berço do movimento que receberia o nome de cristianismo. Estamos falando da cidade de Antioquia. Era uma importante cidade da Síria, centro da expansão do Evangelho antes de Roma, habitada por muitos judeus. Certamente essa presença influenciou o terreno missionário, como um campo fértil e produtivo para a evangelização. Foi ponto de partida para as viagens do apóstolo Paulo. É hoje chamada *Antakya*, capital da província de *Hatay*, no sul da Turquia, com uma população atual de aproximadamente 1.500.000 habitantes.

Após os acontecimentos relacionados à vida do líder Jesus, temos, por um lado, uma mensagem missionária impactante para a sociedade palestina. Um grupo de pessoas definitivamente influenciadas pelo líder (apóstolos), disposto a oferecer a vida para que as lições/ações do Mestre não se perdessem. Por outro lado, temos uma cidade (Antioquia), centro de convergência de raças, práticas e ideias. Com sua característica pluralista, permitiu surgir um foco fecundo de disseminação das belas e profundas lições de vida deixadas por Jesus.

A reflexão proposta convida-nos a refazer alguns capítulos dessa história sob as lentes educativas, a fim de aprofundarmos e ampliarmos nossa compreensão quanto à relação entre missão e educação.

Jesus, educador por excelência

A Palestina nos tempos de Jesus vivia ares apocalípticos. Era comum o surgimento de líderes mensageiros do *escaton* (fim). A desobediência seria tenazmente punida por Deus. Entre outros líderes, encontramos João Batista. Sua pregação decisiva e ríspida: “Cria de víboras, quem vos ensinou como fugir da ira eu está para vir?” (Mateus 3.7b³). Segundo os relatos dos evangelhos, ao receber o “sacramento escatológico do batismo por João”⁴, Jesus passa a fazer parte de um grupo considerado dissidente: aqueles que viviam no deserto e se dirigiam à Jerusalém por ocasião das festividades religiosas. Porém o mestre da Galileia não se deixa levar por questões políticas, ideológicas ou religiosas. Supera o tom desafiador e consumidor do Batista e inaugura uma escola peregrina. Mais do que exigir obediência cega às leis estabelecidas, resgatou o sentido dos mandamentos enquanto guia para uma vida de santidade.

No judaísmo palestinese era comum a reinterpretação alegórica dos mandamentos, presentes em grande quantidade por muitos lugares distantes e distintos, muitos deles incompreensíveis e impraticáveis. Esse método foi utilizado não só pelo judaísmo helenista sob a influência do pensamento grego, mas também pela igreja cristã nascente, a qual teve que lidar com as leis do Antigo Testamento.⁵

Jesus foi identificado como profeta e mestre. Profeta, pois anunciava a palavra de Deus aos seus filhos. Mestre, pois ensinava como colocar em prática essa palavra. O Rabi Jesus, como os profetas de Israel, utilizava para ensinar a técnica do *maschal* (do hebraico), traduzido por parábola em português. Trata-se de uma comparação, uma analogia, em que um dos termos é uma realidade sensível, experimental, oferecida a todos, apresentada pela experiência comum. Em outro termo, representa uma realidade espiritual, que se trata precisamente de fazer conhecer, revelar. Para ensinar as coisas espirituais, místicas, as leis fundamentais do reino de Deus, o qual está na iminência de se manifestar, o mestre Jesus o apresenta a partir de realidades experi-

³ Os textos bíblicos são extraídos da TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLICA (TEB). 5. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴ BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Teológica, 2005. p. 39.

⁵ BULTMANN, 2005.

mentais encontradas na vida cotidiana. “Parte do concreto sensível para chegar ao concreto espiritual.”⁶

Há uma diferença importante entre o *maschal* hebraico e a alegoria. No *maschal* hebraico, o ponto de partida é sempre um dado sensível concreto, uma realidade espiritual cotidiana, acessível ao conhecimento de todos. Na alegoria⁷, por sua vez, um dos termos (afirmações) pode ser uma comparação fantástica, sem fundamento experimental. Jesus, ao se dirigir aos pescadores, camponeses, gente simples, não faz alegoria. Em seu ensinamento, parte da realidade concreta, da vida dessas pessoas. Seu ensino é assimilado e disseminado em função dessa relação direta com o dia a dia do povo. Eram lições relevantes e significativas para todas as pessoas, em todas as realidades e situações.

Jesus é um educador por excelência. A expressão joanina “o verbo se fez carne” (João 1.14) permite entender o sentido educativo da existência. Toda a natureza vive numa permanente experiência de aprendizado. O mundo vegetal e animal apreendem as lições que determinam sua existência. Adaptações, mudanças, alterações, marcam o processo de desenvolvimento da vida. O ser humano é parte dessa dinâmica construtiva. A Bíblia apresenta-nos um Deus criador e criativo. Sua ação é marcada pela instrução, orientação, indicação e expectativas. O ser que cria espera que sua criação corresponda aos indicativos de aprendizado. O Senhor se realiza ao ver sua obra percorrendo os caminhos educativos estabelecidos por ele. Jesus educador é o exemplo máximo da identificação entre a expectativa criadora realizada em sua obra. Assim, retomando o Evangelho de João, Jesus se apresenta como “o caminho, a verdade e a vida” (João 14.6).

Antioquia, educação e missão

O ponto de partida e chegada dos missionários era a cidade de Antioquia da Síria, e não Jerusalém como seria de se esperar. No regresso de suas viagens, os missionários retornavam a Antioquia (Atos 14.26-28 e 22-23). A igreja de Antioquia da Síria nasceu como resultado da grande “tribulação que sobreveio a Estevão” (Atos 11.19). Depois do discurso de Estevão, e conseqüentemente sua morte: “Naquele dia, rompeu contra a Igreja de Jerusalém violenta perseguição. Todos, com exceção dos apóstolos, se dispersaram nas regiões da Judeia e da Samaria” (Atos 8.1). As autori-

⁶ TRESMONTANT, Claude. *O Ensino de Ieshuá de Nazaré*. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 53.

⁷ Alegoria (gr. *allegoria*) 1. Representação de uma ideia por meio de imagens. Ex.: uma alegoria da justiça. Diferentemente do símbolo, a alegoria é um simbolismo concreto: “O símbolo está para o sentimento assim como a alegoria está para o pensamento” (Alain). 2. Relato apresentando um problema filosófico sob a forma de um simbolismo. Ex.: a alegoria da caverna de Platão. A alegoria pode ser considerada um simbolismo concreto, embora seu procedimento guarde frequentemente algo de abstrato, enquanto o símbolo vale por si mesmo e pelos sentimentos que sugere, servindo para atingir o que a razão não consegue alcançar: os personagens de uma alegoria são percebidos mais como a personificação de uma ideia do que como pessoas. Enquanto a alegoria é clara, o símbolo guarda algo de obscuro e de equívoco (JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001).

dades religiosas acreditaram que, com o sepultamento de Estevão, haviam sepultado também o movimento instaurado por Jesus na Palestina. Antioquia seria, então, o berço da nascente igreja.

A cidade de Antioquia, capital da Síria, hoje Antakya, na Turquia, representava uma das principais cidades na época da expansão do cristianismo. Cidade cosmopolita, verdadeira encruzilhada, em que se encontravam gregos, sírios e judeus. Ali a nova fé foi pregada aos gregos. E o resultado de tal pregação consistiu no fato de que o Evangelho de Jesus começou a “espalhar-se entre os homens de cepa gentílica”⁸.

Antioquia foi o centro da expansão da novidade anunciada primeiramente em Jerusalém. A cidade tornou-se a capital da dinastia dos selêucidas, cujo nome vem de Antíoco I, pai de Selêuco, o qual era general de Alexandre o Grande. A partir do ano de 64 a.C., os romanos tornaram Antioquia o seu centro administrativo e militar. Adquiriu o *status* de influente centro urbano, uma cidade (*polis*) helenística. Era a terceira cidade do Império Romano, constituindo-se num mosaico de culturas, conhecida como uma cidade multicultural. “Em Antioquia da Pisídia, Paulo faz seu primeiro discurso oficial aos judeus, proclamando que a espera deles se cumpre em Jesus.”⁹

As narrativas do livro de Atos dos Apóstolos estão marcadas por fatos exemplares. Lucas, seu autor, relatou em seu primeiro trabalho (Evangelho) os feitos e ensinamentos de Jesus. No segundo (Atos dos Apóstolos), apresenta o ministério do Espírito Santo, desde a sua descida até a expansão do movimento inaugurado pelo Filho de Deus. Em cada cidade há relatos de acontecimentos extraordinários. Porém na cidade de Antioquia os acontecimentos são mais da ordem do ordinário. Na igreja de Antioquia havia um significativo número de intelectuais, tanto judeus como gregos.

Para entendermos a ênfase educacional do projeto missionário cristão nascente, o qual ultrapassa as fronteiras do mundo judaico, faz-se necessário conhecer o processo de assimilação da cultura grega pelo ocidente. Alexandre Magno (356-323 a.C.), rei da Macedônia, por algum tempo chegou a ser instruído por Aristóteles, que também era da Macedônia. Foi Alexandre quem conseguiu a derradeira e decisiva vitória sobre os persas em 332 a.C. Ele uniu o Egito e todo o Oriente, até a Índia, à civilização grega. Começou então uma era completamente nova na história da humanidade. Surgiu uma comunidade internacional, na qual a cultura e a língua gregas desempenhavam papel preponderante. Esse período, que durou cerca de trezentos anos, é frequentemente chamado de helenismo. Conforme Chauvi (1997), trata-se do último período da filosofia antiga, quando a *polis* grega desapareceu como centro político, deixando de ser referência principal dos filósofos, uma vez que a Grécia encontra-se sob o poderio do Império Romano. Os filósofos diziam, agora, que o mundo é sua cidade e que são cidadãos do mundo. A filosofia era constituída por grandes sistemas ou doutrinas. Explicações sobre a natureza, o ser humano, as relações entre ambos e deles com a divindade. A extensão do Império Romano, a presença crescente de reli-

⁸ WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: ASTE, 1981. v. 1, p. 46.

⁹ FABRIS, Rinaldo. *Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 38.

giões orientais no Império, os contatos comerciais e culturais entre Ocidente e Oriente, provocaram o aumento do contato entre os filósofos helenistas com a sabedoria oriental. O helenismo “representa um sistema porque reúne os caracteres necessários das civilizações, isto é, um modo original próprio de apresentar, debater e resolver os problemas ideais”¹⁰.

Segundo o testemunho dos escritores judeu-helenistas Flávio Josefo e Filão, existiam numerosas e florescentes colônias de judeus no Egito, no importante centro cultural e comercial de Alexandria, regiões essas que deram origem a várias colônias agrícolas. De acordo com Fabris (1984), na Síria havia densas colônias em Damasco, em Antioquia da Síria e em Tarso da Cilícia. Paulo, nascido em Tarso, pertencia à colônia judaica dessa cidade e provavelmente obteve cidadania romana por pertencer a uma família abastada.

O cristianismo foi levado à Antioquia pelos helenistas expulsos de Jerusalém. Apesar de o Evangelho ser pregado preferencialmente aos judeus, naquela cidade houve um significativo número de convertidos do mundo grego. Esse dado recebe destaque ao mobilizar a igreja de Jerusalém a enviar Barnabé para averiguar as informações. Como mencionamos acima, Barnabé vai à procura de Paulo para auxiliá-lo na ação educativa naquela comunidade. Não volta para Jerusalém, para o lugar das manifestações extraordinárias, mas fica em Antioquia para fortalecer o conhecimento a respeito do reino de Deus. Certamente, o resultado do trabalho desses dois líderes foi a consolidação da comunidade cristã, particularmente no respeito à convivência entre judeus e não judeus. Esse aprendizado foi fundamental para a expansão do Evangelho em terras gentílicas. Vale lembrar que “Paulo introduziu na teologia cristã muitos elementos provenientes de sua cultura rabinica e experiência helênica”¹¹.

Além de capital da Província do Oriente, a cidade de Antioquia constituía ainda um foco de cultura grega. A evangelização remonta, como a de Damasco¹², à vinda dos helenistas no final dos anos 30 do primeiro século da era cristã. A palavra é dirigida primeiramente aos judeus. O livro de Atos dos Apóstolos, no entanto, informa a presença helenistas convertidos. A Palavra é dirigida também aos de fala grega (Chipre e de Cirene), provenientes de Jerusalém (Atos 11.20). Grande número de não ju-

¹⁰ MARTINS, Oliveira. *O Helenismo e a Civilização Cristã*. Lisboa: Guimarães, 1985. p. 14.

¹¹ WALKER, 1981, v. 1, p. 51.

¹² Damasco – cidade muito antiga e importante, com excelente irrigação e posição estratégica, na encruzilhada dos caminhos das caravanas, e por isso mencionada muitas vezes nos textos egípcios; conhecida também pela sua vinicultura. A partir de Davi, Damasco, como capital de um estado aramaico, entrou em contato com Israel. Os reis Rasim, filho de Eliáda, Heson, Tabremon, Benadad I e II, Hazael e Rasin são mencionados repetidas vezes nos textos dos primeiros tempos da realeza israelita; são mencionados também em textos proféticos (Isaías 17.1-3, Jeremias 49.23-27, Ezequiel 27.18, Amós 1.3-5). Desde Sakmanasar III até a conquista definitiva por Teglal-Falasar II (2 Reis 16.9) Damasco foi continuamente ameaçada pelos assírios. O tempo de maior florescência foi a época persa; sob os selêucidas ela sentiu a concorrência de Antioquia na margem do Orontes, fundada pouco antes (BORN, A. van den (Org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 350).

deus se converteu. “Não há dúvida de que o cristianismo, no momento em que passou a dirigir-se aos gentios, de certa forma se colocou na vida do judaísmo alexandrino.”¹³

Antioquia aparece assim como o primeiro centro de uma comunidade importante de não judeus feitos cristãos. Em 42, diante do desenvolvimento da comunidade, os apóstolos enviaram-lhes Barnabé. “O episódio se apresenta como um paralelo à missão de Pedro em Samaria. Atesta a vontade dos apóstolos de assegurarem a unidade das comunidades sob a sua direção colegiada.”¹⁴ O “espião” ficou tão impressionado com aquela comunidade que, além de não retornar aos apóstolos com seu relatório, preocupado com a nova dimensão do Evangelho, vai à procura de Saulo para auxiliá-lo na educação cristã daquela comunidade (Atos 11.23-26).

Na igreja de Antioquia toma forma a metodologia: anunciar, congregar, ensinar. Após o anúncio do Evangelho de Jesus, Barnabé conclama a comunidade a manter-se firme nessa palavra e, ao lado de Paulo, dedica um ano de ensino aos novos convertidos (Atos 11.20,23 e 26). Após o anúncio vem a catequese, ou seja, “o processo de aprendizagem e interiorização”¹⁵. Vale lembrar que estamos falando de uma comunidade composta, entre outros, de mestres e doutores, judeus e gregos. O grego era largamente utilizado na Palestina. Tudo indica que mesmo os rabinos utilizavam essa língua. É evidente que o uso linguístico implica a absorção de elementos culturais profundos. O judaísmo palestino, exposto à língua e cultura gregas, absorveu elementos suscetíveis de esclarecer os primórdios do cristianismo, particularmente em sua ênfase à educação.

A revisão bibliográfica, além dos textos neotestamentários, permite-nos inferir que a expansão do cristianismo se deu na esteira do helenismo. Ao se defrontar com a cultura greco-romana, “o cristianismo esforçou-se por assimilar alguns de seus valores, adaptando-os e reinterpretando-os”¹⁶. Tentativas de síntese entre o cristianismo e a cultura clássica (helênica) apareceram desde os defensores dos princípios cristãos ao longo dos séculos I e II (Clemente e Orígenes) até o final do século IV (Agostinho, Basílio, Gregório de Nisa), entre outros. Nos embates doutrinários a partir do século III, assim como na catequese da igreja, observa-se a presença dos conceitos extraídos da filosofia grega.

Educação e missão: a Didaqué

Antioquia transformou-se, muito cedo, em oposição a Jerusalém, num centro de expansão do cristianismo. O helenístico pagão, uma vez cristianizado, representará uma importante passagem para a expansão do cristianismo no Ocidente. É a partir daí que a obra missionária garantirá sua continuidade. É igualmente a Antioquia que se

¹³ SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*, de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: EDUSP, 1987. p. 244.

¹⁴ DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973. v. 1, p. 47.

¹⁵ FABRIS, 1984, p. 108.

¹⁶ SIMON; BENOIT, 1987, p. 237.

prendem alguns dos documentos mais antigos do cristianismo e que apresentam traços comuns. Entre eles destaca-se a Didaqué. Trata-se de uma das mais importantes descobertas feitas no campo da literatura cristã primitiva. Pode ser considerado como o mais antigo manual de religião da comunidade cristã. “A origem síria da Didaqué é muito provável. Apresenta em sua parte catequética uma tradição paralela àquela que encontra ressonância em Mateus.”¹⁷

Em 1883, Filóteo Brynnios, da Nicomédia, publicou um manuscrito grego da Didaqué em Constantinopla. Esse é uma cópia, cujo original data do ano de 1056 e, no índice, traz o título: Doutrina dos Doze Apóstolos. Desde a publicação, foram descobertas outras versões parciais. Segundo Zilles (1978), num fragmento grego, datado do século IV ou começo do V, encontrado em 1900, descobriu-se uma versão latina da primeira parte (seis primeiros capítulos), datada do século XI.

A Didaqué é um documento que nos permite conhecer mais profundamente o começo do cristianismo. É, certamente, uma das fontes mais antigas de ensino (catequese). Hoje, a partir de vários estudos, admite-se que foi compilada entre os anos 90-100, na Síria, na Palestina ou em Antioquia.

“A relação entre fé e cultura, entre questão religiosa e Evangelho pode ser descrita assim: o anúncio do Evangelho recebe, educa e purifica os anseios humanos, a procura sincera de Deus, tanto a busca através da religião, como aquela que passa pela cultura.”¹⁸

Em relação ao emprego da expressão *logos* no Evangelho de João,

[...] qualquer pessoa que leia os conceitos sobre a natureza do *logos* poderá perceber, de imediato, que o conceito do Evangelho de João sobre o *logos* realmente tem muitos elementos similares, e que, na realidade, o autor desse evangelho se aproveitou de uma ideia corrente e bem conhecida no mundo helenista, a fim de expressar uma profunda verdade concernente à pessoa do Cristo encarnado¹⁹.

Em relação à importância da educação, vale lembrar a experiência de Paulo em Roma, registrada por Lucas nos seguintes termos: “Paulo viveu assim dois anos inteiros, às próprias custas, e recebia todos os que vinham ter com ele, proclamando o reinado de Deus e **ensinando** (grifo nosso) o que concerne ao Senhor Jesus Cristo com inteira firmeza e sem peias” (Atos 28.30 e 31).

Educação e a expansão do cristianismo

Na expansão do cristianismo, a instrução de que “se, com a tua boca, confessas que Jesus é Senhor e se, em teu coração, crês que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo” (Romanos 10.9), caracterizou-se como doutrina de máxima importância, uma

¹⁷ DANIÉLOU; MARROU, 1973, p. 49.

¹⁸ FABRIS, 1984, p. 170.

¹⁹ OLIVEIRA, Fábio Falcão; TEGÃO, Afrânio William. *A Igreja e a Antiguidade Tardia: O Apóstolo Paulo e a unidade do Evangelho da Pólis*. Curitiba: CRV, 2012. p. 24.

vez que transforma a essência da vida cristã não numa mera crença acerta do Cristo, nem numa justificação de caráter jurídico apenas, mas sim numa relação pessoal e vital.

A rebelião judaica e a destruição de Jerusalém no ano 70 representaram quase o fim da frágil e pequena influência dos grupos cristãos na Palestina. Tal colapso geopolítico e histórico, aliado ao rápido crescimento do número de conversos de origem gentílica, ou seja, que não estavam sujeitos à lei judaica, esvaziou quase definitivamente a disputa entre os defensores da judaização e os da liberdade ritualística. Conforme Walker (1981), Antioquia, Roma e Éfeso (antes do fim do primeiro século) tornaram-se os centros principais da expansão cristã.

Fabris (1984) chama a atenção para o fato de que a ação missionária cristã ter como característica a ação compartilhada entre seus promotores, excepcionalmente solitária. Seja em seus protagonistas: Pedro e João, Barnabé e Paulo, ou as localidades de Jerusalém e Antioquia, em torno dos quais gravitam outras personagens e locais de menor importância. Em nosso caso, destacam-se Jerusalém e Antioquia como polos de expansão na primeira parte do século I. Paulatinamente, “o centro da gravidade se desloca para fora da Palestina, embora sempre se centralizando em Jerusalém e Antioquia”²⁰.

Em termos de vocação missionária de Israel, bem como a expansão da mensagem salvífica de Deus, temos o registro profético: “[...] destinei-te a seres luz das nações, a fim de que a minha salvação esteja presente até a extremidade da terra” (Isaiás 49.6), citado por Paulo e Barnabé em Antioquia diante da recusa e oposição dos judeus à pregação aos gentios. No chamado “círculo de pagãos simpatizantes e convertidos”²¹, os quais viviam em torno das sinagogas, a missão cristã encontra seus primeiros adeptos. A sinagoga é o ponto de referência dos missionários cristãos. Nela se encontram auditórios ansiosos por um discurso religioso, carregado da mensagem de salvação.

O movimento cristão não se dá num espaço vazio, sem cultura ou vivência religiosa. Já estão presentes no então “império romano” outras experiências religiosas, como a judaica e as várias religiões do mundo helênico, às quais muitos grupos se aproximam e se apropriam de suas ideias e práticas, segundo Fabris (1984). O fato de Barnabé ser chamado de Júpiter e Paulo de Hermes em Listra (Atos 14.12), e a afirmação “os deuses se tornaram semelhantes a homens e desceram até nós” (Atos 14.11), confirma a identificação com o movimento nascente e a cultura helênica. Os apóstolos chamam a atenção da população para o “Deus vivo”, a quem se deve cultuar e de quem se deve aprender.

Após o ano 70, no que podemos chamar de consolidação da era cristã, a maioria absoluta dos judeus encontrava-se na diáspora²², cujas principais bases de apoio se

²⁰ FABRIS, 1984, p. 29.

²¹ FABRIS, 1984, p. 62.

²² Diáspora em grego significa “dispersão” ou “espalhamento”; o equivalente hebraico *galut* e o *iidiche golus* também tem uma conotação mais completa de “exílio judaico”. Como é comumente usada, a palavra “diáspora” se refere, coletivamente, a todos os pontos geográficos fora da Judeia onde os judeus se

localizavam nas grandes cidades (Antioquia, Alexandria, Cartago) e na capital do Império – Roma. Embora não se possa contar com nenhum dado numérico exato, tem-se por certo que a diáspora abrangia alguns milhões de judeus. Segundo o escritor judeu Filão, “viviam somente no Egito um milhão de judeus, que talvez representassem pelo menos um oitavo da população total do país”²³.

Interessante lembrarmos a primeira crise grave nas relações entre a comunidade cristã e as autoridades judaicas que eclodiu com a aparição daqueles a quem Lucas denominou “helenistas” (Atos 6.1). Era num pequeno núcleo de judeus da diáspora que falavam grego, estabelecidos em Jerusalém, que abraçaram a fé cristã. O grupo ganhou evidência em função do episódio envolvendo um de seus líderes: Estevão (Atos 7). Ele e seus seguidores parecem ter identificado em Jesus o responsável pela introdução de uma nova vida espiritual. A exigência formal e exterior do culto no santuário e as práticas judaizantes deram lugar à experiência de santidade e serviço. Uma mensagem de tal natureza proferida na própria cidade santa (Jerusalém), fatalmente suscitaria violenta reação por parte da casta sacerdotal e legal judaica, segundo Simon e Benoit (1987). Estevão morreu apedrejado, tornando-se o primeiro mártir cristão. Uma severa perseguição foi desencadeada contra a comunidade dos convertidos à nova fé. “A força da palavra, unida ao dinamismo do Espírito, doado pelo Ressuscitado, faz progredir a experiência cristã, desde a Palestina até o centro do Império Romano.”²⁴

Os anos 311-313 marcaram uma reorientação da política imperial relativa à igreja cristã. Uma constatação era partilhada por diferentes segmentos e lugares: não é possível eliminar o cristianismo. Pelo contrário, o movimento sobrevivera e se fortalecera. Diante disso, uma nova ordem fora estabelecida: “doravante dever-se-ia contar com a igreja, os cristãos tinham o direito de livremente praticar seu culto, e o cristianismo era reconhecido como uma das religiões do império, em igualdade de condições com as demais”²⁵. Após um longo período de instabilidade e precariedade, a igreja cristã começava um novo tempo.

A partir de 313, o imperador Constantino manifestou simpatia ao cristianismo. Ao bispo de Cartago, por exemplo, doou somas consideráveis. Em Roma, colocou à disposição da igreja o palácio de Latrão. Mandou construir ou participou da construção de numerosas igrejas. Cercou-se de cristãos em seu governo. Nomeou Óssio de Córdoba, seu conselheiro para assuntos religiosos. Lactâncio, conhecido escritor cristão, foi levado para a corte a fim de atuar como preceptor de seus filhos, educando-

estabeleceram depois que sua vida como nacionalidade havia sido destruída pelos romanos, em 70 d.C., fazendo os judeus irem para outros países da Ásia Menor ou sul da Europa. Mesmo antes desse evento catastrófico, a “dispersão” dos judeus já se vinha efetuando há muito tempo. Havia se processado em larga escala depois que o reino judaico do norte, da Samaria, caiu ante os invasores assírios em 721 a.C., e o rei Sargão iniciou a deportação de dezenas de milhares de israelitas (AUSUBEL, Nathan. *Biblioteca de Cultura Judaica – O Conhecimento Judaico*. Ed. por Abrahão Koogan & Roger Roos. Traduzido por Eva Schechtman Jurkiewicz. Rio de Janeiro: Tradição, 1967. v. 4, p. 214 e 216).

²³ SIMON; BENOIT, 1987, p. 71.

²⁴ FABRIS, 1984, p. 87.

²⁵ SIMON; BENOIT, 1987, p. 191.

-os na fé cristã. “A partir de 323, os cristãos tiveram acesso às mais altas funções do Estado.”²⁶ Conforme os autores, a presença e participação de cristãos na vida pública imperial indicam a importância do movimento no início do século IV, inclusive na formação das futuras gerações.

Considerações finais

Após ouvirmos os diferentes autores sob diferentes perspectivas e teorias, podemos trabalhar, ainda que provisoriamente, algumas considerações finais. Os autores convidados ajudam-nos a ajustar o grau das lentes escolhidas para nossa leitura (*educar e agir*). Ler a relação entre educação e missão com as lentes sugeridas certamente possibilita novos olhares para a história da igreja cristã.

A tendência a uma visão catastrófica do mundo num cenário de caos e medo é superada pela mensagem de esperança por um novo tempo, mensagem essa apresentada e vivida por Jesus. Mesmo quando o Mestre trabalha com a linguagem profética e apocalíptica, revela importantes lições a serem aprendidas. A perspectiva escatológica, divorciada da intenção educativa, tende a responsabilizar forças externas pelo fim. Pouco ou nada pode se fazer. O mundo está à mercê do “Todo-Poderoso” e de sua “ira”. No entanto, uma leitura como a proposta neste breve artigo revela-nos um Deus que se faz humano para ensinar as pessoas, do mundo todo, a resgatarem a imagem com que foram criadas. A visão do fim dá lugar à esperança pela restauração da vida em sua plenitude.

A perseguição provocada pela aceitação da Palavra (do verbo que se fez carne – Jesus) desencadeou a dispersão da mensagem do Evangelho. Apesar de Jerusalém, “Cidade Santa”, representar o lugar da revelação da Palavra, Antioquia será o lugar do seu aprendizado e difusão. Há uma novidade na comunidade. Uma nova metodologia é conhecida. Uma lição de vida que leva as pessoas a se entregarem pelo Mestre. Um admirável ser “educador” fez discípulos, comprometidos em manter viva, mesmo com as ameaças de morte, uma forma de compreender e experimentar a vida jamais imaginada. Somente numa comunidade em que ideias, visões, pensamentos e práticas conviviam dialeticamente, poderia aceitar e assimilar tamanha ousada compreensão da vida, divulgada e vivida por Jesus.

Ao constatar-mos ser o helenismo os trilhos pelos quais o cristianismo alcança o mundo conhecido do 1º século d.C., podemos entender (visualizar) a força com que o Evangelho se propaga pelo então Império Romano. Há um modo de ser e viver a ser aprendido. A Didaqué revela com maestria essa expectativa. As relações humanas, o modo de governar, o trabalho na terra, o compromisso com o outro, são lições difundidas nas comunidades cristãs nascentes. O cristianismo, por meio da veia educacional, experimenta uma extraordinária expansão.

Ao reconhecer a força desse movimento, denominado cristianismo, ao longo dos quatro primeiros séculos da era cristã, os governos não veem outra alternativa

²⁶ SIMON; BENOIT, 1987, p. 194.

senão ceder à dinâmica pessoal e comunitária resultante da ação educativa. Podemos considerar, então, que o cristianismo é uma releitura e, ao mesmo tempo, atualização do impactante movimento denominado helenismo.

Finalmente, a partir dos referenciais trabalhados, é possível inferir que a superposição dos fatores políticos e econômicos sobre o educacional, à medida que avança movimento cristão, a partir do século IV, institucionalizado na forma de igreja, a comunidade cristã perde sua força transformadora, tornando-se uma força formadora. Conforme Oliveira e Tegão²⁷, “uma coisa é certa, a história da igreja mostra que a unidade de um Império modelou a leitura e aproximou a cultura helênico-romana da religiosidade”. A cultura ocidental cristã será proporcionalmente formada pelas questões de ordem estrutural em detrimento ao educacional.

Referências

- BORN, A. van den (Org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Teológica, 2005.
- CHARLESWORTH, James. H. *Jesus dentro do Judaísmo*. Novas descobertas a partir de estimulantes descobertas arqueológicas. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1997.
- COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2001. v. 1.
- DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973. v. 1.
- FABRIS, Rinaldo. *Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- FOHRER, G. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *O Sermão do Monte*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARTINS, Oliveira. *O Helenismo e a Civilização Cristã*. Lisboa: Guimarães, 1985.
- MORIN, E. *Jesus e as Estruturas do seu Tempo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- OLIVEIRA, Fábio Falcão; TEGÃO, Afrânio William. *A Igreja e a Antiguidade Tardia: O Apóstolo Paulo e a unidade do Evangelho da Pólis*. Curitiba: CRV, 2012.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*, de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: EDUSP, 1987.
- TRESMONTANT, Claude. *O Ensino de Ieschuá de Nazaré*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- TRILLING, W. *O Anúncio de Cristo nos Evangelhos Sinóticos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.
- WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: ASTE, 1981. v. 1.
- ZILLES, Urbano. *DIDAQUÉ. Catecismo dos Primeiros Cristãos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

²⁷ OLIVEIRA; TEGÃO, 2012, p. 59.



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

AS MULHERES DA GENEALOGIA DE JESUS NO EVANGELHO DE MATEUS¹

*Women of the genealogy of Jesus
in the Gospel of Matthew*

Clélia Peretti²
Angela Natel³

Resumo: Este artigo objetiva refletir sobre as sociedades e ambientes religiosos das mulheres mencionadas por Mateus em seu evangelho ao citar a genealogia de Jesus: Tamar, Raabe, Rute, Bate-Seba e Maria, e perceber a ação inclusiva da narrativa ao descrever essas mulheres no pleno exercício de suas atividades, na liberdade de ir e vir e na desconstrução dos estigmas a elas impostos.

Palavras-chave: Gênero. Mulher. Bíblia. Direitos Humanos. Inclusão.

Abstract: This article reflects on societies and religious backgrounds of the women mentioned by Matthew in his Gospel in the genealogy of Jesus: Tamar, Rahab, Ruth, Bathsheba and Mary, and realize the inclusive action from the narrative to describe these women in full exercise of its activities, the freedom to come and go and deconstruct the stigmas them impose.

Keywords: Gender. Women. Bible. Human Rights. Inclusion.

Introdução

No diálogo interdisciplinar dos estudos de gênero, emerge o enfoque cultural e histórico que possibilita recuperar outras manifestações vividas de experiências coletivas e individuais de mulheres e homens. Destaca-se que o social é historicamente

¹ O artigo foi recebido em 09 de abril de 2014 e aprovado em 22 de setembro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, membro da Academia Internacional de Teologia Prática (IAPT), professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia PPGT/PUCPR, Curitiba/PR, Brasil. Contato: cpkperetti@gmail.com

³ Licenciada em Letras Português-Inglês pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR, bacharel em Teologia pela Faculdade Fidelis e mestranda do curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR, Curitiba/PR, Brasil. Contato: eetown@gmail.com

constituído. Nele, as experiências femininas e as masculinas emergem numa condição própria. Nesse sentido, é importante enfatizar as diferenças sexuais enquanto construções culturais, linguísticas e históricas, que incluem relações de poder não localizadas exclusivamente num ponto fixo – o masculino –, mas presente na trama histórica. Objetiva-se, neste artigo, analisar a partir das genealogias antigas as quatro mulheres mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus.

O Evangelho de Mateus

O evangelho, originalmente chamado *logoi*, pode ter sido escrito em grego ou em aramaico. Segundo Rienecker: “Mateus fundiu seu pensamento e sua linguagem simultaneamente a partir de duas línguas, a saber, do hebraico e do grego”⁴. No Evangelho de Mateus, podemos identificar diversas estruturas. Neste estudo, elencamos o **Modelo dos Cinco Discursos**. Vários estudiosos caminham junto com B. W. Bacon e concordam em afirmar que Mateus estrutura seu evangelho em cinco grandes discursos e/ou seções e que cada um desses discursos é precedido de uma narrativa, e por essa razão ele propõe a divisão do evangelho em cinco livros: 1. Narrativa (caps. 3-4) e discurso do sermão da montanha (caps. 5-7); 2. Narrativa (caps. 8-9) e discurso da missão dos apóstolos (cap. 10); 3. Narrativa (caps. 11-12) e discurso do sermão sobre o Reino (cap. 13); 4. Narrativa (caps. 14-17) e discurso do sermão comunitário (cap. 18); 5. Narrativa (caps. 19-22) e discurso do sermão escatológico (caps. 24-25).

Os caps. 1 e 2 tornam-se um preâmbulo e os caps. 26-28 um epílogo. Para Bacon, a intenção de Mateus ao estruturar dessa forma seu trabalho era fazer uma ligação direta com os cinco livros de Moisés e demonstrar que Jesus foi aquele que veio para cumprir toda a Lei.⁵

Quanto ao **modelo quiástico**, os defensores dessa estrutura partem do costume dos escritores do Antigo Testamento em utilizar essa forma literária tanto na poesia quanto na prosa. A ideia é enfatizar o ensino mais importante, colocando-o no centro da narrativa ou da poesia. O exemplo abaixo coloca como centro do evangelho o cap. 13, mas outros colocam o cap. 14 ou o cap. 11.⁶

⁴ RIENECKER, Fritz. *Evangelho de Mateus*. Curitiba: Esperança, 1998. (Comentário Esperança). p. 25.

⁵ SICRE, José Luis. *Um encontro fascinante com Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004. v. 1, p. 38.

⁶ SICRE, 2004, v. 1, p. 38.

- 1) 1-4, nascimento – começo da atividade do Messias
- 2) 5-7, bem-aventuranças – promulgação do Reino
- 3) 8-9, autoridade do Messias e convite ao Reino
- 4) 10, discurso da missão
- 5) 11-12, o Messias rejeitado
- 6) 13, **parábolas do Reino**
- 5) 14-17, o Messias reconhecido pelos seus
- 4) 18, discurso eclesial
- 3) 19-22, autoridade do Filho do Homem e convite ao Reino
- 2) 23-25, maldições – realização do Reino
- 1) 26-28, morte, ressurreição, novo começo

No modelo quiástico prevalece a ideia de que tudo gira em torno do tema central, que é o Reino de Deus.

Para o **modelo geográfico**, os defensores dessa estrutura partem da grande cisão existente entre cap. 16.20 e 16.21 – logo após a declaração de Pedro de que Jesus é o Messias, o evangelista declara: “*A partir deste tempo, Jesus começou a mostrar aos seus discípulos [...]*” (16.21). Essa frase nos reporta ao cap. 4.17: “*A partir deste momento, começou Jesus a pregar[...]*”. Assim, a narrativa divide-se em duas partes principais: o ministério de Jesus na Galileia e sua viagem para Jerusalém. Muitos chamam de “modelo marcano”, pois coincide bastante com o modelo proposto por Marcos. Nesse modelo, deixam-se de lado os vários marcadores literários que Mateus deixou.⁷

No **modelo cristológico**, vários estudiosos entendem que Mateus se estrutura no tema cristológico utilizando três grandes seções: caps. 1.1-4.16 – a pessoa de Jesus, o Messias; caps. 4.17-16.20 – a proclamação de Jesus, o Messias; caps. 16.21-28.20 – sofrimento, morte e ressurreição de Jesus, o Messias. O referencial literário é que ao final das duas primeiras divisões aparece a expressão “desde esse tempo”, marcando um avanço na narrativa da história.⁸

Mais de cinquenta citações claras do Antigo Testamento chamam a atenção para o “judaísmo do evangelho”⁹ e Champlin¹⁰ enfatiza que Mateus é “o mais universal dos Evangelhos”. Então, tem-se um impasse: os discípulos foram proibidos de pregar aos não judeus (Mt 10.5-6); por outro lado, foram ordenados/enviados a pregar a todas as nações (Mt 28.18-20). O próprio Mateus fez distinção entre o que Jesus esperava e ordenava durante o seu ministério e o que ele esperava e ordenava após sua ressurreição. O que se precisa buscar – é um melhor entendimento a respeito dessa mensagem do Reino de Deus, tanto enfatizada no Evangelho de Mateus. Em seguida, a genealogia de Jesus em Mateus será abordada de forma cada vez mais aprofundada,

⁷ SICRE, 2004, v. 1, p. 38.

⁸ SICRE, 2004, v. 1, p. 38.

⁹ MOUNCE, Robert H. *Mateus*. São Paulo: Vida, 1996. (Novo comentário bíblico contemporâneo). p. 11.

¹⁰ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: Mateus e Marcos*. São Paulo: Milenium, 1987. v. 1, p. 261.

no sentido de focalizar suas atenções nas cinco figuras femininas que ali aparecem, correlacionando-as à mensagem do Reino de Deus. Dessa forma, acredita-se que essa mensagem assumirá novas perspectivas, ampliando seu campo de ação e desafiando os leitores e as leitoras em sua caminhada cristã.

A genealogia

Para o leitor judeu, cada nome na genealogia naturalmente evocava um conjunto de imagens associadas. De acordo com o texto bíblico, Mateus vincula Jesus aos patriarcas, a Davi e ao exílio. Essa forma de genealogia mostra a continuidade direta entre o Antigo Testamento e o próprio Jesus. Isso significa que é Jesus quem dá significado e validade aos eventos da história de Israel no Antigo Testamento.¹¹

Nas genealogias antigas não havia necessidade de registrar a mulher, contudo Mateus 1.1,3,5,6,16 inclui cinco nomes de mulheres, todos relacionados a nome estrangeiros. Parece haver uma insinuação de que Deus estava planejando alcançar todos os povos.¹² As quatro mulheres mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus são, de certa forma, uma sombra de Maria, que aparece na genealogia porque Mateus não pode explicar o relacionamento de José com Jesus sem mencionar seu nome.¹³ O texto da genealogia de Mateus referente às mulheres não está distante da situação da mulher na América Latina. Por vários séculos a submissão das mulheres à autoridade dos homens é um requisito básico para garantir a coesão social num sistema patriarcal. Os direitos das mulheres aparecem somente quando não entram em conflito com o poder religioso e político patriarcal. Contudo, é preciso reconhecer que, embora submetidas e muitas vezes deixadas de lado, as mulheres se fizeram presença tanto na história da igreja quanto na história de homens e mulheres e contribuíram na elaboração teológica. A igreja pós-conciliar buscará a promoção da mulher e o reconhecimento de seu trabalho, mas não sua libertação das estruturas patriarcais e androcêntricas. Para as teólogas latino-americanas a reflexão teológica das mulheres se autocompreende no marco das teologias libertadoras que acompanha o processo dos povos oprimidos na transformação das suas atribuições e sofrimentos.

A partir dessa reflexão, apresentamos a seguir a presença de nomes femininos na genealogia de Mateus. Devemos considerar que esse é um fato incomum e surpreendente, pois nos registros genealógicos dos livros canônicos normalmente não aparecem os nomes das mulheres. Tamar, Rabe, Rute, Bate-Sebá e Maria tiveram seus nomes incluídos nessa importante genealogia. Cada uma delas foi forte e venceu suas batalhas pessoais e familiares. Todas sofreram e choraram para cumprir o seu papel de mulher de ser humano. Com suas vitórias, cada uma delas deixou seu nome marcado para sempre na história.

¹¹ WRIGHT, Chris. *Knowing Jesus through the Old Testament*. Rediscovering the roots of our faith. Glasgow: Marshall Pickering, 1992. (Tradução livre).

¹² KEENER, Craig S. *Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2004.

¹³ BRENNER, Athalya. *A mulher israelita*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Tamar

O nome Tamar significa palmeira. Elizabeth Cady Stanton recusou-se a incluir, em seus estudos, passagens sobre Tamar, alegando que “eram impróprias para a Bíblia da Mulher”¹⁴. Seu grande pecado? Foi meretriz por um dia e engravidou do sogro. Judá é o epônimo da tribo de onde virá o Messias. Ele ocupa um lugar de destaque na narrativa de Gn 38. Na terra de Canaã, ele se casa e tem três filhos: Er, Onã e Selá. Tamar casa-se com Er, mas a Bíblia descreve que esse morreu por seu comportamento perverso. Higgs afirma que “a tradição rabínica descreve a natureza da conduta perversa de Er como ‘coito contrário à natureza’ [...] cujo objetivo era impedir que sua mulher engravidasse”¹⁵.

Entra em cena a lei do Levirato, que é o costume observado entre alguns povos que obriga o próximo filho a casar-se com a viúva, e o primeiro filho que tiver com ela será considerado filho do falecido. A partir dessa noção é possível a compreensão de que o conceito de vida após a morte está relacionado à cosmovisão oriental de que a família é constituída de vivos e mortos.¹⁶ O “nome” dos mortos deveria ser mantido através do ato de um *levir* (o irmão seguinte) ao gerar filhos em seu lugar e, como a ideia de *Sheol* (mundo dos mortos) se contrapõe à aniquilação total, esses antepassados são honrados e mantidos na linhagem familiar e as propriedades são mantidas na família com o nome da linhagem do falecido.¹⁷ Não se tratava, portanto, de um casamento como nos moldes da sociedade atual, era uma espécie de “serviço de inseminação para a viúva”. A viúva estaria ligada (“casada”) com a família até que não houvesse mais filhos com quem ela pudesse casar. Essa ligação lhe garantia sustento, segurança e reputação e a livraria da indigência, da desgraça e da desonra.¹⁸ Sem filhos, uma viúva não tinha provisão financeira e era forçada a pedir esmolas ou fazer coisas piores. O costume do Levirato (que mais tarde virou realmente uma lei em Dt 25.5) visava evitar essa situação.

Tamar casou-se, então, com Onã, o segundo filho de Judá. Para Onã, entretanto, seria melhor que Tamar nunca tivesse filhos. Assim o pai dividiria a herança em apenas duas partes. Foi por isso que ele decidiu praticar o que chamamos de “coito interrompido”, uma das formas mais antigas de controle de natalidade. No caso de Tamar, era duplamente cruel, porque não apenas impedia a gravidez (o que ela mais desejava), mas também roubava dela qualquer prazer na relação. Onã usava Tamar sem escrúpulos, tratando-a como uma prostituta e não como sua esposa.¹⁹

A Bíblia declara que Deus matou Onã por seu comportamento ofensivo. Em seguida, Judá, com medo que seu terceiro filho, Selá, também morresse, mandou Ta-

¹⁴ HIGGS, Liz Curtis. *Meninas más da Bíblia*. Belo Horizonte: Atos, 2002. p. 241.

¹⁵ HIGGS, 2002, p. 243.

¹⁶ DAVIES, E. W. Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. *VT*, 31, p. 138-144, 257-268, 1981. p. 138.

¹⁷ DAVIES, 1981, p. 138-144; KUTSCH, E. “jbm”. *ThWAT*. v. III. p. 393-400.

¹⁸ HIGGS, 2002, p. 244.

¹⁹ HIGGS, 2002, p. 245.

mar de volta para a casa de seu pai. É possível perceber o quanto uma mulher estava à mercê de uma sociedade patriarcal, sendo identificada como pertencendo a alguém: marido, pai, família do sogro. Porém somente uma verdadeira viúva poderia ser recebida novamente na casa de seu pai. Enquanto restasse a Judá um único filho vivo com quem Tamar poderia casar-se e deitar-se, ela permaneceria “casada” com essa família. Legalmente, portanto, Tamar é considerada noiva de Selá.²⁰ Por reter seu filho, Judá desonrou Tamar, depois a mandou de volta para casa sem dinheiro, sem filhos e em completa ignomínia. Ela foi repudiada por três problemas graves: era jovem, mas não disponível para casar; aparentemente estéril e viúva duas vezes.

Então, na estação de tosa das ovelhas, Judá, agora viúvo, apareceu na cidade, e ela decidiu agir por conta própria. Selá não poderia se casar enquanto Tamar estivesse viva, porque ele estava “preso” ao Levirato, e vice-versa. Judá enviuvava conforme Gn 38. Tamar queria preservar o nome do marido morto e libertar-se da posição de viúva à espera. Ela tinha o direito de ser a mãe do herdeiro de Judá. De seu ponto de vista, ela estava prestes a fazer um favor a Judá e não apenas a dar-lhe prazer sexual. Ela não procurava casamento, honra ou vingança, mas sim filhos e o futuro que eles representavam, tanto para a linhagem de Judá como para a sua própria segurança financeira. Ela decidiu sacrificar sua reputação, sofrer e agir em favor de seus objetivos. Ela, então, veste-se de prostituta...

Embora a lei assíria ditasse que as prostitutas comuns deviam permanecer sem véu, as prostitutas cultuais cananeias eram obrigadas a usá-lo. E elas não apenas usavam o véu enquanto esperavam por clientes, mas durante o próprio ato sexual, dando a seus parceiros a ilusão de que eles estavam “na verdade, tendo uma relação sexual com a própria deusa”.²¹

Após o ato, ele deixa com ela objetos que serviam para identificá-lo a fim de enviar mais tarde o pagamento. Tamar conseguiu o que queria: estava grávida. Quando Judá soube que a nora estava grávida, imediatamente mandou que a queimassem viva segundo Gn 38.24, sem nem sequer mandar interrogá-la. Ele tinha esse direito, porque ela pertencia à sua família, ainda que negligenciada. Nessa narrativa percebe-se fortemente o poder do patriarca. Mesmo que Tamar não estivesse vivendo sob o mesmo teto que Judá, ele tinha o direito de determinar quem tinha acesso sexual a ela. Sua gravidez indicava que ela havia sido insubordinada. Como viúva, ela não poderia ter sexo com ninguém. Como estava grávida, tornara-se uma prostituta.²² O castigo comum era o apedrejamento. O fogo só foi mais tarde usado quando se tratava da filha de um sacerdote em caso de incesto, conforme podemos ler em Lv 20.14; 21.9, e em Dt 22.23,24.²³

²⁰ MURPHY, Roland E. Gênesis. In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 117.

²¹ HIGGS, 2002, p. 250.

²² HIGGS, 2002, p. 256.

²³ HIGGS, 2002, p. 256.

Ao se defender, Tamar, de acordo com Gn 38.25, não acusou Judá diretamente. Em Gn 38.26 e Lv 18.15, temos que ele levou a culpa por sua negligência que a obrigara a tomar aquela atitude. Tamar teve gêmeos. Seus filhos chamaram-se Peres (“brecha”, “rotura”, “que abre o caminho”, ascendente de Davi e de Jesus) e Zerá (“rubor”).

Antes de sua própria história terminar, Tamar é declarada mais justa que Judá, que foi o filho de Jacó escolhido por Deus. Ela é a única mulher identificada como “justa” no Antigo Testamento.²⁴ Tamar também é mencionada de forma honrosa no livro de Rute. Tamar é justa no sentido de que teve mais preocupação que Judá pela descendência.

Em nota na Bíblia Tradução Ecumênica, na Fenícia do século XIX a.C. a mulher que garantisse a descendência real e a prosperidade do reino era chamada “mulher da justiça do rei”²⁵. Por causa da coragem de Tamar, a linhagem continuou e a vida foi preservada. Por essa razão a tradição judaica a tem em alta estima.

Raabe

Possivelmente foi através de fontes extrabíblicas que Mateus encontrou os dados para afirmar que Raabe foi a mãe de Boaz. Raabe é triplamente marginalizada em sua história: uma prostituta em sua cidade, uma estrangeira para Israel e uma mulher.²⁶ Em sua primeira aparição, Raabe é a figura central na narrativa. Ela direciona a ação e salva os espias de acordo com Js 2. Em sua segunda e última aparição, ela também não age passivamente. Aparentemente marginalizada, mesmo entre seu próprio povo, vivia nos limites da cidade, com reputação comprometida.

Sem mais implicações, o texto indica que prostitutas aparentemente desfrutavam de certo grau de autonomia no sentido de fazer acordos.²⁷ Raabe era definida por sua profissão: trabalhava por dinheiro, era uma prostituta comum (em hebraico: *zoonah*, em grego: *porne*). Prostitutas eram socialmente excluídas, rejeitadas e comentadas, leprosas morais, toleradas, mas de forma alguma honradas.²⁸

Essa mulher cananea fez um acordo para salvar a vida, contudo ela agiu assim baseada em convicções teológicas. Ela afirmou que as vitórias anteriores de Israel sobre os egípcios e os amorreus ficaram conhecidas e que esse acontecimento causou pavor em Jericó segundo Js 2.8-10. Vinda da boca de uma não israelita, essa fala é ainda mais marcante. As notícias que haviam chegado até os cananeus sugeriam que *Yahweh* tinha poder para controlar o tempo, as águas, as doenças e o mundo animal. A confissão de fé que ela produziu tem um tom deuteronômico para Js 2.9; Dt 11.25,

²⁴ No Novo Testamento, Isabel é identificada com Zacarias como “justos” – Lc 1.5-6 – e a carta de Tiago 2.25 menciona Raabe como justificada por suas obras.

²⁵ BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994. p. 76.

²⁶ NOWELL, Irene. Jesus great-grandmothers: Mathew’s four and more. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 70, n. 1, p. 1-15, jan. 2008. p. 6.

²⁷ CARTER, Steve (Org.). *Novo Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Vida, 2009. p. 117.

²⁸ HIGGS, 2002, p. 207.

Js 2.11 e Dt 4.39.²⁹ O acordo que os espias fizeram com ela viola a orientação em Deuteronômio 20.10-20 sobre a Guerra Santa. A trapaça de Raabe ocorre no intuito de preservar o povo de Deus. Interessante é notar que o relatório dos espias feito a Josué foi baseado inteiramente nas palavras de Raabe. Não há relatos de que os espias tenham ido a qualquer outro lugar em Jericó além da casa de Raabe, nem sugestão de que eles tenham falado com qualquer outra pessoa além dela. Raabe disse tudo o que precisava ser dito conforme assinala Js 2.9-11, e os espias a tomaram exatamente pelo que ela disse.³⁰

A batalha de Jericó foi vencida pela traição de Raabe para com seus concidadãos de dentro da cidade. Quanto à sua profissão de prostituta, há versões muito divergentes: alguns comentaristas se posicionam firmemente de que os espias não tiveram relações sexuais com ela. Josefo faz dela simplesmente uma estalajadeira, ainda que o verbo tenha duplo sentido – a frase “os que vieram a mim” também é sugestiva em Js 2.4.³¹

Raabe também é mencionada em uma lista de heróis bíblicos que demonstraram sua fé por suas obras em Hb 11. Josué nunca foi mencionado como um dos que trouxeram Israel à Terra Prometida, mas Raabe é louvada por sua hospitalidade aos espias. É a única mulher citada pelo nome e elogiada por sua fé como parte da grande “nuvem de testemunhas” mencionada em Hb 11.25, e ela se tornou um exemplo assim como Moisés. Na carta de Tg 2.25, Raabe é citada como exemplo por sua genuína hospitalidade como deveria ser praticada por todos os crentes. De forma intrigante, porém, o epíteto “prostituta” persiste com aparentemente nenhuma compulsão da parte dos autores nem de Hebreus nem de Tiago para justificar isso ou mencionar seu arrependimento.³²

Rute

O nome Rute está relacionado a uma raiz semita que significa “ser encharcada, irrigada”³³. Rute era uma mulher de Moabe, povo originário do incesto de Ló com uma de suas filhas. Os moabitas adoravam o deus Chemosh e se tornaram amaldiçoados e proibidos de viver em Israel por terem causado problemas a ele no deserto, segundo Nm 22.25. Além de mulher e moabita (estrangeira), Rute tornou-se viúva. Como uma viúva, ela seria um fardo para sua família ou uma serva das esposas de seus irmãos.³⁴

²⁹ Termo referente ao pacto de Deus com o povo de Israel que estava prestes a ocupar a terra que lhe havia sido prometida. Esse pacto baseava-se unicamente no amor e na misericórdia de Deus, tendo como retorno, em gratidão, a obediência do povo (cf. Deuteronômio). (HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005. p. 256-257).

³⁰ CARTER, 2002, p. 119.

³¹ COOGAN, Michael D. Josué. In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 259.

³² CARTER, 2002, p. 772.

³³ SASSON, Jack M. Rute. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 346.

³⁴ SASSON, 1997, p. 146.

Com relação ao compromisso assumido por Rute com Noemi, sua sogra, ao contrário de muitas traduções, Rute afirmou que nem na morte ela a abandonaria. Com isso ela quis dizer que pretendia cuidar do sepultamento de Noemi e dos rituais relacionados à sua morte, e que seria enterrada no mesmo lugar que sua sogra. Essa seria uma preocupação comum para uma viúva sem filhos, por isso o compromisso de Rute teve um significado muito profundo para Noemi. Ser enterrada no mesmo túmulo da família de Noemi seria uma garantia adicional de que Rute continuaria a receber as provisões necessárias mesmo depois da morte da sogra. Popularmente acreditava-se que o cuidado com os mortos poderia influir no tipo de vida que eles teriam depois da morte.³⁵ A atitude de Rute era marcada por um comportamento que corria um grande risco, pois, se rejeitada pela sua nova comunidade, ela poderia sofrer um sepultamento impróprio ou vergonhoso – uma tragédia desonrosa no Antigo Oriente Próximo.³⁶ Desse modo, não era a observância à lei que fazia de Rute parte da aliança de Israel, mas seus laços de amor com sua sogra Noemi.

Rute coloca-se em servidão à sua sogra e decide viver não mais para si mesma. Com sua confissão, Rute assegurava para si o papel de redentora e revela lealdade e compromisso.³⁷ Ela invocara o nome pactual pessoal de *Yahweh*, lembrando Abraão, que também lançou sua sorte a *Yahweh* de acordo com Gn 12.1-5. Noemi só tinha uma perspectiva: como uma mulher, era a facilitadora da linhagem da família de Elimeleque, seu falecido marido, na qual seria estabelecida sua segurança e futuro.³⁸ Rt 2.2 inicia apresentando Boaz, mas é Rute quem sugere uma maneira de ligar seu destino ao dele. Ele questiona quem é o responsável por Rute. Ela deveria pertencer a alguém. Como resposta, Rt 2.5,6 mostra que ela não pertence a ninguém, mas está com Noemi. Rute, então, se prostra como que diante de um rei ou deus e fala dissimuladamente conforme se pode constatar em Rt 2.10, depois insiste até que ele se posicione a ajudá-la. Assim, Rute tornou-se um membro do clã de Boaz e pôde recolher os grãos. Rute 2.21 lembra que se trata de uma estrangeira, um elemento crucial na narrativa, porque enfatiza o amor inclusivo de Deus. Rute mantém sua identidade nacional, apesar de Noemi tê-la adotado.³⁹ Aqui, duas questões circundam a vida de Rute: o sustento dela e de Noemi e a continuação da linhagem de Elimeleque, porque seus dois filhos faleceram – Noemi precisava de um herdeiro e de um resgatador dos bens de seu falecido marido. Rute não tinha obrigação direta com nenhuma dessas questões, mas é isso que surpreende na história: ela toma a iniciativa em buscar justiça para sua sogra. Noemi sugere que Rute entre na casa de Boaz, talvez não como esposa, mas certamente como concubina, então Rute se dirige a Boaz durante a noite:

³⁵ WALTON, John H. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2003. p. 286.

³⁶ HUBBARD JR., Robert L. *Rute*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. (Comentário do Antigo Testamento). p. 168.

³⁷ ROWELL, Gillian M. Ruth. In: KROEGER, Catherine Clark; EVANS, Mary (Ed.). *The IVP Women's Bible Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2002. p. 146.

³⁸ ROWELL, 2002, p. 146.

³⁹ SASSON, 1997, p. 348.

a) “Eu sou Rute, tua serva” (Rt 3.9), usando o termo hebraico *‘amah*, que habitualmente denota uma mulher que pode ser tomada por um homem livre como concubina ou esposa. A partir da reação de Boaz, fica claro que ela lhe propôs casamento.⁴⁰

b) “Estende teu manto sobre tua serva” – Boaz, como membro do clã de Elimeleque, é desafiado por Rute a agir como *go’el* (resgatador – Rt 2.20), evocando uma imagem que é usada para descrever *Yahweh*; é um apelo para ser trazida para dentro da casa de Boaz – Dt 23.1; Ez 16.

A obrigação do *go’el* era comprar de volta a terra da família, segundo Lv 25.25. Boaz interpreta o apelo de Rute como um pedido para que ele aja tanto como *go’el* quanto como *levir* (este como um pedido de casamento, Rt 3.10). Não havia provisão legal para que uma viúva herdasse a propriedade de seu falecido marido para Nm 27.8-11. Levítico 25.25 indica que vender a terra da família é confirmação clara de pobreza e atesta-se a redenção dos membros da família comprando-a de volta, para mantê-la.⁴¹ Já o Levirato não era uma opção para Noemi, mas casando-se com Rute, a linhagem estaria salva. Se Rute não tivesse mais filhos, a linhagem pararia em Elimeleque.

A aproximação de Rute é como um enigma: em hebraico “pés” (*regel*, cf. Rt 3.4,7-8) é, algumas vezes, usado como um eufemismo para os órgãos sexuais. A ambiguidade sugere que essa não é parte integral da história. A palavra hebraica para “assustou-se” (Rt 3.8) revela que Boaz não apenas se surpreendeu, mas temeu ao encontrar uma mulher deitada perto dele, sugerindo que não havia expectativa de sua parte em ser visitado dessa maneira.⁴²

Outro parente mais próximo, não nomeado na narrativa, é procurado por Boaz para que assumia suas responsabilidades. Boaz apresenta Rute como “esposa do falecido” (*eset hammet*). Essa identificação efetivamente tornou Rute viúva de Elimeleque, i.e., alguma espécie de substituta aceita legalmente por Noemi.⁴³ O parente, porém, recusou gerar filhos para outros, possivelmente por causa do destino de sua herança. Dessa forma, abdicou do direito a ser resgatador dos bens de Noemi, bem como de casar-se com a moabita Rute. O casamento verdadeiro é descrito em Rt 4.13. Rute, então, gozou de plena cidadania na comunidade pactual de Israel. Ela, então, concebe, e seu filho Obede (“consolador”, em hebraico) é cuidado por Noemi. O primeiro filho nascido de Rute e Boaz seria dono da propriedade da família de Elimeleque e o conservaria com seus filhos vivos por associação com ela.⁴⁴ A linhagem foi salva, assim como os bens da família, através de Boaz em Rute 4.21 e Mateus 1.5, cumprindo para Rt 4.12 a bênção feita sobre ele pelos anciãos

⁴⁰ WALTON, 2003, p. 288.

⁴¹ ROWELL, 2002, p. 151.

⁴² ROWELL, 2002, p. 151.

⁴³ HUBBARD, 2008, p. 325-326.

⁴⁴ HUBBARD, 2008, p. 342.

Bate-Seba

Dentre as cinco mulheres mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus, é certo que Bate-Seba tem o menor registro histórico na Bíblia. 2Sm. 11.1-5 descreve-a como “Filha de Eliã”, um dos principais guerreiros de Davi, neta de Aitofel, o gilonita (2Sm 23.34), esposa de Urias, o heteu, um soldado (provavelmente mercenário) no exército de Davi.

Seu nome significa “sétima filha” ou “filha de um juramento”. Bate-Sua é um modo alternativo de chamá-la. Alguns autores defendem que ela talvez fosse uma estrangeira por ser casada com um heteu.⁴⁵ Urias era um dos servos leais de Davi no campo de batalha. Seu nome significa “*Yahweh é luz*”, indicando que sua família, apesar de estrangeira, conhecia o Deus de Israel. O escritor bíblico descreve que Bate-Seba era bela e formosa. Na primavera, ela encontrava-se tomando um banho ritual que marcava o fim da menstruação. Em Jerusalém, os telhados eram planos e serviam como um quarto extra na casa, usado para adoração, para dormir, ou para secar coisas como frutas e fibra de linho.⁴⁶ A informação de 2Sm 11.4 é referente a Lv 15.19-24: Com isso o relato deixa claro que Bate-Seba certamente não estava grávida (evidenciando que Urias não poderia ser o pai da criança que ela concebeu logo em seguida): ela tinha esperado os sete dias requeridos após o fim do sangramento e tomou seu banho ritual, que foi quando Davi a viu. Naquele dia, portanto, ela devia estar chegando à metade do seu ciclo mensal, o período em que normalmente ocorre a ovulação.⁴⁷ Uma tradução alternativa do questionamento de Davi a respeito de Bate-Seba também sugere que ele já a conhecia: “Aquele não é Bate-Seba?”⁴⁸.

Há uma grande controvérsia a respeito da posição de culpada ou inocente com relação ao caso do adultério de Davi com Bate-Seba. Será que ela estava em condições de negar uma ordem do rei?⁴⁹ Pelo 2Sm 11.4, parece que ela não tinha muita escolha. O escritor bíblico diz “no caso de Urias, o heteu”, e não “no caso de Bate-Seba, a adúltera”, porque Davi tomou a mulher de Urias e depois tirou a vida dele, de acordo com a tradição hebraica. Higgs⁵⁰ diz: “o adultério era um pecado contra o marido. Portanto, em caso de adultério, era sempre o homem que era lesado – sem importar se a mulher também estivesse sendo traída ou não”.

Ao se observar o texto de 2Sm 11, é possível perceber que o verbo “enviar” ocorre regularmente nos primeiros seis versículos do capítulo, indicando o poder e autoridade de Davi (“enviou Joabe”, “enviou mensageiros”, “enviou-os para que a trouxessem”, “enviou uma mensagem”). O verbo hebraico traduzido como “trouxessem” no v. 4 poderia ser traduzido como “trazer à força”, sugerindo que Bate-Seba

⁴⁵ BRENNER, 2001, p. 170.

⁴⁶ HIGGS, 2002, p. 162.

⁴⁷ HIGGS, 2002, p. 171.

⁴⁸ WALTON, 2003, p. 349.

⁴⁹ SPANGLER, Ann. *Elas*. São Paulo: Mundo Cristão, 2003. p. 177.

⁵⁰ HIGGS, 2002, p. 168.

foi raptada.⁵¹ De acordo com o Comentário das Mulheres da Bíblia, Bate-Seba não tinha escolha a não ser obedecer ao rei. O equivalente disso em nossos dias provavelmente está próximo do estupro.⁵² Quando seu marido, o soldado Urias, encontrava-se no campo de batalha, Davi a mandou trazer e deitou-se com ela, resultando em uma gravidez. Se Bate-Seba tentou recusar Davi, foi ignorada.

Sem diálogos, sem indicação de afeto, parece ter sido uma relação unilateral da parte do rei, abusando de seu poder e de sua autoridade a fim de satisfazer os próprios desejos. Em 2Sm 11.5 Bate-Seba informou ao rei que estava grávida. No hebraico, a mensagem tem apenas duas palavras: *harah anoki* = “eu estou grávida”⁵³. Ao ser informado da gravidez de Bate-Seba, a primeira atitude de Davi é mandar buscar Urias e enviá-lo para ter relações sexuais com sua esposa, a fim de que o filho fosse considerado dele, e não de Davi. É possível entender isso porque no texto de 2Sm 11.8 ocorre novamente o eufemismo com a palavra “pés”: “Desce à tua casa e lava os teus pés”. O comportamento de Urias é narrado em 2Sm 11.9-11. Urias estava comprometido com a instituição israelita confederada antiga da guerra santa. Pela narrativa, sabemos que os planos de enganar e depois matar Urias não vieram de Bate-Seba. Ela permanece escondida enquanto grávida até quando Davi mandou matar seu marido.⁵⁴

Em 2Sm 12, o profeta Natã confrontou Davi através de uma história. Ao descrever a única ovelha que era “como uma filha para ele”, a palavra filha (em hebraico *bath*) acaba aludindo a Bate-Seba, uma simples propriedade. Já se observou que a mulher tinha a condição de propriedade na família, ainda que pudesse tomar algumas decisões e manter certa influência na sociedade. Em 2Sm 12.24 ela não é mais chamada esposa de Urias como em 2Sm 12.15, mas esposa de Davi. De acordo com o Comentário ATOS do Antigo Testamento, o que fica claro aqui é que o adultério e o assassinato ocorridos são apenas consequências de um crime mais grave: o abuso de poder.⁵⁵ Infelizmente, Bate-Seba sofreu terríveis consequências por causa de Davi: enviuvou e perdeu seu primeiro filho. Porém mais tarde foi mãe de cinco filhos, um deles Salomão. Quando se tornou viúva de Urias, Bate-Seba observou o luto habitual de sete dias, mais outras formas de rituais de impureza de acordo com Lv 12.2; 15.19; depois Davi mandou buscá-la e se casou com ela. Salomão foi o segundo filho dos dois, conforme 2Sm 11.24,25.

Em 1Rs 1-2, a posição de Bate-Seba na corte é precária. O rei que cometeu um assassinato para tê-la está próximo da morte. Ela foi substituída na cama de Davi. A não ser que Salomão seja bem sucedido, ela perderá tudo. Trabalhando junto ao profeta Natã (já que o profeta não tinha a facilidade do acesso imediato de que Bate-Seba desfrutava), ela ajudou a assegurar que a vontade de Davi de ter Salomão no

⁵¹ WEANZANA, Nupanga. 2 Samuel. In: ADEYEMO, Tokunboh (Ed.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010. p. 395.

⁵² DOWSETT, Rosemary M. Matthew. In: KROEGER; EVANS (Ed.), 2002, p. 522.

⁵³ WEANZANA, 2010, p. 395.

⁵⁴ HIGGS, 2002, p. 149.

⁵⁵ WALTON, 2003, p. 350.

trono como sucessor fosse cumprida.⁵⁶ Ela arrisca tomar uma atitude mais audaz do que Natã a aconselhou, reformulando o apelo dele como uma crítica velada a Davi. E ela acrescenta a essas palavras argumentos com o intuito de tocar o orgulho de Davi e despertar sua raiva: a existência de uma conspiração a favor de Adonias, os nomes dos principais conspiradores e o iminente perigo contra ela e seu filho.⁵⁷ Com a ascensão de Salomão ao trono, Bate-Seba se tornaria a rainha-mãe, um cargo político importante. É citada em 1Rs 2.1 como “mãe de Salomão” e em 1Rs 2.19 como “a mãe do rei”, viu seu filho agir contra sua vontade quando Adonias, outro filho de Davi, pediu que ela intercedesse junto a Salomão para que lhe desse em casamento a mulher que costumava esquentar Davi antes de morrer. O que estava em jogo aqui era o costume de que quem possuísse as mulheres do rei teria direito a lutar pelo trono. Entretanto, o texto informa que a moça em questão não fora desposada por Davi, e em 1Rs 1-2 relata que ainda era virgem. Por isso é uma incógnita indagar se Bate-Seba estava ou não tentando proteger ou afastar seu filho do trono.⁵⁸ De acordo com 1Rs 2.19; 15.13 e Jr 13.18, a rainha-mãe gozava em Israel e nos povos vizinhos de honrarias especiais. Estar sentado à direita de alguém para Sl 45.10; 110.1 era estar no lugar de honra.

O relato bíblico, apesar de sucinto a respeito de Bate-Seba, expõe os dois lados de uma mesma mulher: em primeira instância, a vulnerabilidade de alguém tratado como propriedade privada na sociedade, incapaz de se opor aos desmandos de um monarca irresponsável e desejoso por prazer. Por outro lado, já no fim da narrativa de seu relacionamento com Davi (1 e 2 Reis), outra mulher se apresenta, determinada a ser ouvida, talvez vingativa, talvez rancorosa, mas dona de seu próprio destino e capaz de tomar a iniciativa como suas precursoras na genealogia; bem diferente da primeira vez em que se é apresentado a ela no relato de 2Sm. Dessa forma, nem a literatura rabínica a condenou, por ter se tornado a mãe de Salomão.⁵⁹ Assim, sua redenção parece ter vindo através de seu filho, do mesmo modo que veio para Maria.

Maria

Maria era uma jovem adolescente que talvez tivesse entre 12 e 14 anos, mas não tinha mais do que 16, quando foi mãe de Jesus.⁶⁰ Seu nome significa “amargura”⁶¹ e a forma hebraica é “Miriã”. Essa distinção infundada e artificial entre Maria e Miriã elaborada por tradutores cria uma lacuna entre a mãe de Jesus e seu próprio judaísmo. Segundo o Comentário Judaico do Novo Testamento, a Miriã original foi irmã de Moisés (Êx 2.4-8) e uma profetisa (Êx 15.20); em alguns aspectos, ela é vista como

⁵⁶ MARTIN, Charles G. 1 e 2 Reis. In: BRUCE, F. F. *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Vida, 2009. p. 541.

⁵⁷ WALSH, 2007, p. 35.

⁵⁸ BAKER, Jill L. 1 & 2 Kings. In: KROEGER; EVANS (Ed.), 2002, p. 186.

⁵⁹ BROWN, Raymond E. *The birth of the Messiah*. New York: Doubleday, 1993. p. 73.

⁶⁰ KEENER, 2004, p. 46.

⁶¹ SPANGLER, 2003, p. 285.

um exemplo para a mulher judia.⁶² Maria teve um papel único na realização do plano de Deus para a salvação da humanidade. Era de família pobre e morava num povoado obscuro da Galileia. Segundo Mt 1.18, ela encontrou-se grávida pelo Espírito Santo. Na narrativa do pré-nascimento de Jesus, aparecem os conceitos de compromisso (formalização legal do matrimônio) e divórcio (anulação desse laço), conforme descrito em Mt 1.18-19 e Dt 22.22-24. O conhecimento de José acerca de Maria era baseado apenas no testemunho da família e na reputação de Maria.⁶³ Uma grande questão aqui é: como ela encontrou coragem para dizer a José que estava grávida? Em Mt 1.23 é a única vez em que o evangelista se refere a Maria como virgem, numa referência ao profeta Isaías 7.14: “[...] a virgem ficará grávida e dará à luz um filho[...]”. O termo é traduzido pelos hebreus do Antigo Testamento como “virgem”. O vocábulo hebraico usado por Isaías significa “jovem sexualmente madura”⁶⁴.

Maria correu o risco de ser apedrejada (Dt 22.23-24) caso José a delatasse publicamente. Além disso, era quase impossível que alguém fosse crer que a criança não tinha um pai, já que “partos de virgens não acontecem”⁶⁵. Será que foi por isso que ela passou três meses na casa de Isabel? Bem mais tarde, a tradição rabínica acusou Maria de haver se deitado com outro homem, mas o fato de José havê-la desposado demonstra que ele não acreditava nisso.⁶⁶

Maria foi a primeira “meramente humana” a sentir a presença física de Jesus. Mais tarde, ela se apoiou na autoridade e julgamento do Senhor Jesus conforme Jo 2.3, quando ele expressou uma terna censura pela sua arrogância (Jo 2.4).⁶⁷ Os Pais da igreja a designaram “*theotokos*, aquela que deu à luz o divino Filho de Deus”⁶⁸. Os evangelhos mencionam a presença de Maria apenas nas narrativas sobre o menino Jesus discutindo com os mestres em Jerusalém, no milagre de Caná, Maria vindo com os irmãos de Jesus e perguntando por ele (Mt 12.46-50; Mc 3.31-34; Lc 8.21) e nas palavras de Jesus na cruz.

Importante é assinalar agora a transformação que ocorreu na tradição religiosa cristã, quando se proclamou Maria de Nazaré como a mãe de Deus. Em lugar de Maria de Nazaré surge uma rainha, uma supermulher, uma santa, que, embora responda a certas necessidades do povo, serve também à manipulação dos poderosos de todos os tipos. Houve uma espécie de iconização/estigmatização de Maria, de forma que sua história real passou a interessar muito pouco. Tal entidade, expressão de certos desejos e sonhos de grande parte dos fiéis/crentes, pode levar a um reencontro da

⁶² STERN, David H. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008. p. 28.

⁶³ KAPOLYO, Joe. Mateus. In: ADEYEMO (Ed.), 2010, p. 1137.

⁶⁴ FRANZMANN, Martín. Mateo. In: HÉCTOR (Ed.). *Comentário Bíblico Concórdia de toda la Biblia em um solo tomo*. Missouri: Concórdia, 2004. p. 1009.

⁶⁵ DOWSETT, 2002, p. 522.

⁶⁶ KEENER, 2004, p. 47.

⁶⁷ GREENLEE, 2009, p. 1231.

⁶⁸ EVANS, Mary. *A mulher na Bíblia: uma reavaliação do papel da mulher na igreja e na sociedade*. São Paulo: ABU, 1986. p. 55.

humanidade consigo mesma, mas pode, por outro lado, conduzir a uma alienação de consequências nefastas, tanto individuais como sociais.

A concepção da maternidade compreende a mãe como serviçal, apta ao sacrifício, disponível, cuidadosa e dedicada. Essas exigências feitas às mulheres mães, pela carga de responsabilidades e de desgastes que trazem consigo e por não serem feitas com igual intensidade aos homens, constituem-se em uma âncora na manutenção das desigualdades de gênero. A partir da incorporação dessas ideias, as mulheres assumem o papel a elas confiado, exigindo mais de si mesmas do que de fato têm possibilidades de dar. Sentindo-se impotentes diante de tamanha responsabilidade, mas sem se permitir exigir que tais tarefas sejam compartilhadas com outros, as mulheres recorrem à Maria, o modelo de mãe que deu conta de todas as tarefas a ela confiadas. Como a sociedade é um produto humano que retroage continuamente sobre seu produtor, no processo de inter-relação homem/sociedade, os atributos conferidos à mãe humana e os conferidos à mãe Maria se fundem, contribuindo para o reforço da manutenção das desigualdades nas relações de gênero.⁶⁹ Todos esses aspectos resultam na supressão dos direitos humanos às mulheres em papéis diversos na sociedade, principalmente àqueles relacionados à maternidade.

Considerações finais

Cada história evoca o retrato do marginalizado, demonstrando que os propósitos de Deus não são ditados por questões sociais, políticas ou até mesmo de cunho religioso ou normativo. O Senhor teve um lugar em seu reino para mulheres pagãs como Raabe, Tamar e Rute. Até lhes concedeu a honra de serem ancestrais de Jesus, conforme escrito em Mt 1.3-6. No fim, elas foram enxertadas nos outros ramos da oliveira de Israel (Rm 11.17), restaurando-lhes os direitos humanos que se lhes tinham sido roubados pelo caminho; tais transfusões de gentios à corrente sanguínea do povo escolhido demonstraram o propósito de Deus de abençoar “todas as famílias da terra” (Gn 12.1-3; Mt 1.2-6).

O ser humano é naturalmente estigmatizador. Cada marca ou fronteira que lhe é imposta traz consigo novos limites em seus direitos e em sua qualidade de vida. A mulher, ainda que numa sociedade pós-moderna, sobrevive debaixo da constante necessidade de superar essas limitações a fim de conquistar, como Tamar, Raabe, Rute, Bate-Seba e Maria, aquilo que deveria lhe ser por direito. Já está mais do que na hora de provocarmos ações de desconstrução dos estigmas encontrados para se colocar em prática, dentro dos desígnios libertadores de Deus, uma teologia que venha de encontro aos estigmatizados, trazendo cura, libertação dessas marcas que lhes foram impostas, resgate de seus papéis sociorreligiosos, seu *status* na sociedade, fazendo valer os Direitos Humanos.

É importante salientar que, para Jesus, na sociedade deveria haver lugar para todos: mulheres e homens, pobres e ignorantes. O reino de Deus, proclamação central

⁶⁹ GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 133-134.

de Jesus, é um reino ideal no qual não pode haver conflitos nem dominação, tampouco fome e discriminação, pois todas as vidas são preciosas aos olhos de Deus.

Referências

- BAKER, Jill L. 1 & 2 Kings. In: KROEGER, Catherine Clark; EVANS, Mary (Ed.). *The IVP Women's Bible Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.
- BRENNER, Athalya. *A mulher israelita*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BROWN, Raymond E. *The birth of the Messiah*. New York: Doubleday 1993.
- CARTER, Steve (Org.). *Novo Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Vida, 2009.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: Mateus e Marcos*. São Paulo: Milenium, 1987. v. 1.
- COOGAN, Michael D. Josué. In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.
- DOWSETT, Rosemary M. Matthew. In: KROEGER, Catherine Clark; EVANS, Mary (Ed.). *The IVP Women's Bible Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- EVANS, Mary. *A mulher na Bíblia: uma reavaliação do papel da mulher na igreja e na sociedade*. São Paulo: ABU, 1986.
- DAVIES, E. W. Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. *VT*, 31, p. 138-144, 257-268, 1981.
- KUTSCH, E. "jbm". *ThWAT*. v. III, p. 393-400.
- FRANZMANN, Martín. Mateo. In: HÉCTOR (Ed.). *Comentário Bíblico Concórdia de toda la Biblia em um solo tomo*. Missouri: Concórdia, 2004.
- GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- HIGGS, Liz Curtis. *Meninas más da Bíblia*. Belo Horizonte: Atos, 2002.
- _____. *Mais meninas más da Bíblia*. Belo Horizonte: Atos, 2002.
- HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.
- HUBBARD JR., Robert L. *Rute*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. (Comentário do Antigo Testamento).
- KAPOLYO, Joe. Mateus. In: ADEYEMO, Tokunboh (Ed.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.
- KEENER, Craig S. *Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2004.
- MARTIN, Charles G. 1 e 2 Reis. In: BRUCE, F. F. *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Vida, 2009.
- MOUNCE, Robert H. *Mateus*. São Paulo: Vida, 1996. (Novo comentário bíblico contemporâneo).
- MURPHY, Roland E. Gênesis. In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.
- NOWELL, Irene. Jesus great-grandmothers: Mathew's four and more. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 70, n. 1, p. 1-15, jan. 2008.
- RIENECKER, Fritz. *Evangelho de Mateus*. Curitiba: Esperança, 1998. (Comentário Esperança).
- ROWELL, Gillian M. Ruth. In: KROEGER, Catherine Clark; EVANS, Mary (Ed.). *The IVP Women's Bible Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- SASSON, Jack M. Rute. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- SICRE, José Luis. *Um encontro fascinante com Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004. v. 1.
- SPANGLER, Ann. *Elas*. São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

- STERN, David H. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008.
- WALSH, Jerome T. 1 Reis. In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.
- WALTON, John H. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2003.
- WEANZANA, Nupanga. 2 Samuel. In: ADEYEMO, Tokunboh (Ed.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.
- WRIGHT, Chris. *Knowing Jesus through the Old Testament*. Rediscovering the roots of our faith. Glasgow: Marshall Pickering, 1992.



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

**PREGANDO VULNERABILIDADE:
A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, A ÉTICA DO CUIDADO
E A PREGAÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO E LATINO-AMERICANO**

*Preaching vulnerability: theology of liberation,
care and preaching in the Brazilian and Latin American context¹*

Júlio César Adam²

Resumo: Este artigo reflete sobre a relação entre pregação e a vulnerabilidade no contexto latino-americano. Reflete-se num primeiro momento sobre o termo vulnerabilidade com base nas considerações de Sturla Stalsett. Num segundo momento, relaciona-se vulnerabilidade com a teologia da libertação e, especificamente, a ética do cuidado de Leonardo Boff, para, então, num terceiro momento, lançar algumas ideias sobre os desafios da pregação cristã, vulnerabilidade e cuidado.

Palavras-chave: Pregação cristã. Vulnerabilidade. Ética do cuidado. Teologia latino-americana.

Abstract: The aim of this article is to think about the relationship between preaching and vulnerability in Latin American context. Initially this thinking concerns the term vulnerability based on Sturla Stalsett's ideas. At a second moment, vulnerability is related to liberation theology and, specifically, to Leonardo Boff's ethics of care. At a third moment, the article raises some ideas on the challenges of Christian preaching, vulnerability and care.

Keywords: Christian preaching. Vulnerability. Ethics of care. Latin American Theology.

¹ O artigo foi recebido em 24 de setembro de 2014 e aprovado em 10 de outubro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia, pastor da IECLB e professor na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Pesquisador da Capes e Fapergs. Contato: julioadam@est.edu.br

Introdução

Este artigo foi escrito com o objetivo de ser apresentado na 11ª. Conferência Internacional da *Societas Homiletica*³, na Índia, em julho de 2014. Inspirado no tema da conferência “*Preaching Vulnerability: Naming and Neglecting Reality*”, o artigo reflete sobre a relação entre pregação cristã e a vulnerabilidade no contexto latino-americano. O texto se organiza da seguinte forma: num primeiro momento, reflete sobre o termo vulnerabilidade com base nas considerações do teólogo norueguês Sturla Stalsett. Num segundo momento, relaciona-se o conceito de vulnerabilidade com a teologia da libertação e, especificamente, a ética do cuidado de Leonardo Boff, para, então, num terceiro momento, lançar algumas ideias sobre os desafios da pregação cristã, vulnerabilidade e cuidado.

A vulnerabilidade como ameaça e força

Vulnerabilidade foi o termo-chave da conferência, em Madurai, Índia. Com esse termo pretendia-se incluir a realidade de vulnerabilidade humana, da Índia e dos diferentes contextos então representados, como realidade a partir da qual e para a qual se prega. Como membro do conselho da *Societas Homiletica*, o autor deste artigo participou do processo de construção desse tema da conferência. O tema “*Preaching vulnerability: naming and neglecting reality*”, surge da constatação de que maior ainda que o problema da própria vulnerabilidade social é a negligência em relação a ela, a situação de invisibilidade que a submetemos na pregação cristã.

Vulnerabilidade não é um bom conceito apenas para a Índia. Vulnerabilidade é um bom conceito para definir a vida no contexto brasileiro e latino-americano. De forma geral, vive-se nesse contexto uma situação endêmica de vulnerabilidade social, nos mais de 500 anos de nossa história. Da chegada dos portugueses e espanhóis até a atual economia de mercado, somos marcados por vulnerabilidades. Podemos dizer que nos constituímos na vulnerabilidade.

Vulnerabilidade é um termo atual, muito usado para se referir às pessoas em situação de extrema pobreza e exclusão social no contexto latino-americano. Por vulneráveis entendem-se aquelas pessoas as quais a teologia da libertação chamou de “pobres” e que mais tarde vieram a ser chamadas de empobrecidas, as pessoas tornadas pobres e excluídas. Vulneráveis são, pois, todas aquelas pessoas privadas de meios, recursos e condições para ter uma vida digna e justa. São pessoas que vivem e sobrevivem na falta de algo elementar para a vida, aquilo que Lutero considera o pão de cada dia⁴, como a falta de moradia, saneamento básico, meios de transporte e deslocamento, acesso aos meios de manutenção e prevenção da saúde, alimentação necessária e adequada, educação básica, lazer.

³ A respeito da *Societas Homiletica* e a 11ª. Conferência de Madurai, confira no site <<http://www.societas-homiletica.org/upcoming/>>.

⁴ LUTERO, Martinho. *Os catecismos*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1983. p. 374.

Vulnerabilidade social significa também estar exposto a situações sociais de risco, como a proximidade com as drogas, o tráfico, a violência urbana. Vulnerabilidade envolve ainda situações mais sutis, e não menos agressivas, como discriminação de gênero, raça e crença, no dia a dia e na cultura em geral. Vulnerabilidade é, portanto, algo muito real e presente no contexto latino-americano. Vulnerabilidade faz parte do dia a dia.

Mas não apenas os excluídos, empobrecidos e discriminados podem ser enquadrados como vulneráveis. Também as elites abastadas do contexto acabam se tornando vulneráveis. Muitas vezes, inclusive, aqueles em situação de exclusão, os vulneráveis, são acusados pela vulnerabilidade daqueles que têm livre e amplo acesso aos bens de consumo e às condições sociais dignas. No caso da violência urbana, é um exemplo típico. Ou seja, o mesmo sistema que gera e mantém pessoas em situação de vulnerabilidade culpabiliza os vulneráveis pelo risco de vulnerabilizar os detentores de poder e recursos sociais. Nessa situação, a vulnerabilidade é vista como ameaça e resolver a vulnerabilidade dos excluídos expressa também o desejo de superar a vulnerabilidade dos que não estão excluídos do sistema. A segurança vira sinônimo de uma vida sem vulnerabilidade.

Mas haveria esse estado de superação total da vulnerabilidade? Mesmo que superássemos toda a vulnerabilidade social e cultura do contexto latino-americano, viveríamos ainda em situação de vulnerabilidade. A violência, nas suas mais diferentes formas, p. ex. a violência no trânsito, o risco das doenças de toda sorte, as ameaças decorrentes da crise ecológica, a perda de pessoas, o fim de relacionamentos, são situações que nos colocam sempre em uma situação de vulnerabilidade.

Sem relativizar a realidade de vulnerabilidade e injustiça social a que milhões de pessoas estão submetidas, é necessário dar-se conta de que a vulnerabilidade é parte constitutiva da natureza humana. A partir dessa perspectiva, o teólogo norueguês Sturla J. Stalsett nos leva a pensá-la numa dimensão muito mais abrangente e interessante. Para ele, na vulnerabilidade, mais do que o risco, encontra-se uma potencialidade.

Normalmente, por vulnerabilidad se entiende una debilidad, una fragilidad. Con buena razón. Vulnerabilidad significa capacidad de ser herido. Nadie quiere ser herido. Por lo tanto, el otro lado de la vulnerabilidad es *derecho* a la protección y necesidad de seguridad en sentido amplio.⁵

E mais do que sua pretendida superação, Stalsett vê a vulnerabilidade como aquilo que nos faz humanos.

Cuando se entiende exclusivamente así, la búsqueda de la eliminación de la vulnerabilidad humana lleva a una preocupación excesiva con seguridad, que pueda tener consecuencias deshumanizantes. Esto es porque vulnerabilidad en el sentido profundo es una característica humana indeleble y constituyente. Ser humano es ser vulnerable. Un

⁵ STALSETT, Sturla J. Vulnerabilidad, dignidade y justicia. In: ENCUENTRO INTERNACIONAL “Las dimensiones éticas del desarrollo”, Belo Horizonte, 2003. p. 5s.

ser invulnerable sería un ser inhumano. Sin vulnerabilidad humana, ningún ser humano. Vulnerabilidad es condición antropológica fundamental, y por lo tanto imborrable.⁶

Não somos super-heróis⁷, nem Deus. O reconhecimento da vulnerabilidade favorece uma ética que de fato considera e parte do outro.

Este presupuesto antropológico tiene consecuencias éticas. Porque la vulnerabilidad humana también significa apertura hacia el Otro. Es el fundamento de sensibilidad, compasión y comunidad. Sin vulnerabilidad humana, o más bien, sin reconocimiento de la vulnerabilidad propia, no habría condiciones para reconocer la vulnerabilidad del otro y la demanda ética que presenta. Sin vulnerabilidad, ningún reconocimiento del desafío ético.⁸

O autor leva-nos a entender, assim, que somente a pessoa vulnerável pode amar.⁹ A vulnerabilidade coloca-nos em uma situação de interdependência.¹⁰ Isso nos leva quase que automaticamente a olhar a vulnerabilidade a partir da fé cristã. A fé cristã nasce a partir de um Deus que se faz vulnerável¹¹, em Jesus Cristo. Conhecido é o pensamento de Paulo que diz: [...] o poder se aperfeiçoa na fraqueza (2Co 12.9). A vulnerabilidade torna-nos carentes da graça de Deus, interdependentes uns dos outros na comunidade.

Stalsett chama a atenção ainda para o risco de idealização da vulnerabilidade. Em sua reflexão sobre o tema, diz que dignidade e justiça complementam a vulnerabilidade. Ou seja, a fé que nasce a partir do Deus vulnerável não quer nos acomodar. A vulnerabilidade de Deus, a cruz, é também sinal de protesto contra toda forma de injustiça e morte a que submetemos pessoas e a que estamos submetidos. Fé que nasce da vulnerabilidade convoca-nos à esperança da justiça e da dignidade para todas as pessoas.

Essa reflexão de Stalsett leva-nos a pensar a própria pregação como uma pregação vulnerável. Sobre isso tratarei no último ponto deste texto.

A teologia da libertação (TdL) e a ética do cuidado

A situação de vulnerabilidade social e estrutural que caracteriza a vida no contexto latino-americano nos leva também a olhar para o desenvolvimento teológico ocorrido nesse contexto. A partir de meados da década de 1960, a chamada teologia

⁶ STALSETT, 2003, p. 6.

⁷ Suspeito que os tantos filmes de super-heróis que ocupam as salas de cinema na atualidade expressam exatamente o desejo humano de ser invulnerável, ser como deus!

⁸ STALSETT, 2003, p. 6.

⁹ STALSETT, Sturla J. Um outro mundo – presente. Apontamentos sobre religião e poder político. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 361.

¹⁰ STALSETT, 2006, p. 359.

¹¹ STALSETT, 2006, p. 361.

da libertação (TdL) surge como uma forma clara de nomear a realidade e denunciar a vulnerabilidade histórica e estrutural do contexto.

Inspirada dentre outras nas teologias da esperança (J. Moltmann) e na teologia política (J. B. Metz), e gestada na Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) da Igreja Católica, em Medellín e Puebla, a TdL nasce como opção pelos pobres, propondo uma teologia claramente voltada para o contexto de vulnerabilidade. Em meio a um contexto de ditaduras militares articuladas contra organizações populares e de esquerda política, a TdL elabora uma nova cristologia, que consequentemente vai gerar uma nova eclesiologia, as comunidades eclesiais de base (CEBs)¹², onde a práxis de libertação e o método ver-julgar-agir provocariam grandes mudanças na sociedade, principalmente na igreja e na própria teologia. Jesus Cristo é encontrado no rosto do pobre. Consequentemente sua igreja é uma igreja que se faz povo, a igreja dos pobres, uma igreja incorporada na vida dos pobres. A TdL nasce, pois, em meio à vulnerabilidade quase absoluta e constrói alternativas de mudança no empoderamento dos vulneráveis, dos pobres. Aqui vemos a força da vulnerabilidade, apontada por Stalsett acima.

A TdL, mais que uma teologia (pensamento), atua (prática) com um motor de transformação social, política e eclesial. Ao longo de décadas de sua articulação, muita vulnerabilidade foi denunciada e concretas alternativas foram construídas em meio às vulnerabilidades. Nas últimas décadas, a TdL abre-se para novas formas de libertação, como as questões de gênero, indígena, dos afrodescendentes, do pluralismo religioso, assumindo a nomenclatura plural de *teologias latino-americanas da libertação*.

E mesmo com todo esse desenvolvimento, a realidade de vulnerabilidade continua fazendo parte do nosso cenário. Ou seja, a própria TdL se confronta com sua vulnerabilidade. Brinca-se dizendo: a TdL pregava a imanente-transcendente vinda do reino de Deus, mas o que veio concretamente foi o pentecostalismo, o carismatismo, a igreja midiática, a teologia da prosperidade, o consumo religioso e o fundamentalismo.

No limiar do século 21, o teólogo da libertação Leonardo Boff¹³ traz uma nova dimensão, um novo paradigma para dentro da TdL: a dimensão do cuidado como princípio ético e humano. A meu ver, a vulnerabilidade (no sentido que Stalsett nos propõe) acaba sendo assumida por Boff em sua ética do cuidado. Sem abandonar a perspectiva política, sua proposta volta-se para a natureza e a condição humana, assumindo a vulnerabilidade humana e planetária como algo constitutivo para uma nova práxis ética e um novo paradigma teológico. Segundo Boff, “o cuidado serve de

¹² Sobre as CEBs ver: TEIXEIRA, Faustino L. C. *A gênese das CEBs no Brasil*: elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

¹³ Leonardo Boff, monge franciscano, considerado um dos pais da teologia da libertação, foi expulso pelo Vaticano na década de 1980 principalmente por causa do seu livro “Igreja, Carisma e Poder”, onde manifesta sua teologia de cunho político e, principalmente, faz duras críticas ao poder da igreja. O próprio Boff se vê em uma situação de vulnerabilidade.

crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade”¹⁴.

No ano de 1999, Boff publica seu livro “Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra”¹⁵, uma coletânea de vários estudos sobre o tema. No início de seu livro, Boff constata o fracasso do mundo contemporâneo baseado no crescimento econômico e no avanço da técnica. Segundo ele, na atual confusão de episódios racionalistas e técnicos, perdemos de vista e nos despreocupamos do ser humano. Esse descuido se manifesta de muitas formas: no descaso pelas crianças, pelo destino dos pobres, pela sorte dos desempregados, no abandono dos sonhos de generosidade em nome do individualismo e do acúmulo, abandono crescente da sociabilidade nas cidades, descuido pela dimensão espiritual do ser humano, descaso pela coisa pública, abandono da reverência, indispensável para cuidar da vida e de sua fragilidade, e um descuido na salvaguarda do planeta terra.¹⁶ Vemos assim o quanto a proposta do “saber cuidar” é abrangente, sem deixar de ser concreta.

Diante do que Boff chama de fracasso civilizacional, ele fala dos “remédios insuficientes”. A religião, a moral, os bons costumes, a educação, a filosofia materialista, por si só, não são capazes de propor um novo caminho. Se o cuidado, como essência humana, como uma nova redefinição do ser humano, não for tomado como nova ótica, novo *ethos*¹⁷ civilizacional, pouco ou nada muda. Ao fracasso humano Boff contrapõe a redescoberta do afetivo, do sentimento e do humano, na construção do mundo. Ou seja, a via da vulnerabilidade como única alternativa viável.

Há algo nos seres humanos que não se encontra nas máquinas, surgido há milhões de anos no processo evolutivo quando emergiram os mamíferos, dentro cuja espécie nos inscrevemos: o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de envolver-se, de afetar e de sentir-se afetado.¹⁸

Construímos o mundo a partir da vulnerabilidade de laços afetivos, como uma atitude essencial.

Cuidar é mais que um ato, é uma atitude. Portanto abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afetivo com o outro [...] Quando dizemos, por exemplo: “nós cuidamos bem de nossa casa”, subentendemos múltiplos atos como: preocupamo-nos com as pessoas que nela habitam dando-lhes atenção, garantindo-lhes as provisões e interessando-nos com o seu bem-estar. Cuidamos da aura boa que deve

¹⁴ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13.

¹⁵ BOFF, 2003.

¹⁶ BOFF, 2003, p. 18ss.

¹⁷ “Quando falamos de *ethos*, queremos expressar o conjunto de valores, princípios e inspirações que dão origem a atos e atitudes (as várias morais) que conformarão o habitat comum e a nova sociedade nascente.” BOFF, 2003, p. 38s.

¹⁸ BOFF, 2003, p. 99.

inundar cada cômodo, o quarto, a sala e a cozinha. Zelamos pelas relações de amizade com os vizinhos e de calor com os hóspedes. Desvelamo-nos para que a casa seja um lugar de benquerença deixando saudades quando partimos e despertando alegria quando voltamos. Alimentamos uma atitude geral de diligência pelo estado físico da casa, pelo terreno e pelo jardim. Ocupamo-nos do gato e do cachorro, dos peixes e dos pássaros que povoam nossas árvores. Tudo isso pertence à atitude do cuidado material, pessoal, social ecológico e espiritual da casa.¹⁹

Essa mesma atitude para com a nossa casa deveria corresponder a uma ética do cuidado para com a nossa grande casa, o planeta, o país, a região, a cidade, o bairro, a vizinhança, como algo essencial e ontológico. “Não se trata de pensar e falar *sobre* o cuidado como objeto independente de nós. Mas de pensar e falar *a partir* do cuidado como é vivido e se estrutura em nós mesmos. Não *temos* cuidado. *Somos* cuidado.”²⁰

A ética do cuidado significa uma recusa a todo despotismo e dominação. Significa impor limites à obsessão pela eficácia a qualquer custo. Significa organizar o trabalho em sintonia com a natureza, seus ritmos e suas indicações. Significa respeitar a comunhão que todas as coisas entretêm entre si e conosco. Significa colocar o interesse coletivo da sociedade, da comunidade biótica e terrenal acima dos interesses exclusivamente humanos. Essa ética do saber cuidar Boff desdobra em dez aspectos.

1. Cuidado com o nosso único planeta: Para cuidar do planeta precisamos todos passar por uma alfabetização ecológica e rever nossos hábitos. Construir uma sociedade sustentável significa respeitar a comunidade dos seres vivos, melhorar a qualidade da vida humana, conservar a vitalidade e a diversidade da terra, permitir que as comunidades cuidem de seu próprio meio ambiente, construir uma aliança global de cuidado.²¹

2. Cuidado com o próprio nicho ecológico: O cuidado com a terra representa o global. O cuidado com o próprio nicho ecológico representa o local. Saber cuidar significa conhecer os irmãos e irmãs que compartilham da mesma atmosfera, da mesma paisagem, do mesmo solo, dos mesmos mananciais. Saber cuidar do nicho ecológico é conhecer as histórias das nossas paisagens, visitar rios e montanhas, ruas, parques, conhecer a história da população que aqui vive, suas sagas, como construiu seu habitat, como trabalhou a natureza, como a conservou ou depredou, quem são seus poetas, heróis, santos e santas, pais e mães.²²

3. Cuidado com a sociedade sustentável: Somos uma espécie que se mostra capaz de oprimir e massacrar seus próprios irmãos e irmãs da forma mais cruel e sem piedade já vista. Só no século XX massacramos cerca de 200 milhões de pessoas. Qualquer desenvolvimento deve ter o ser humano, sua comunidade e os demais seres vivos como parâmetro e limite. O ser humano precisa desenvolver-se de modo inte-

¹⁹ BOFF, 2003, p. 33.

²⁰ BOFF, 2003, p. 89.

²¹ BOFF, 2003, p. 133ss.

²² BOFF, 2003, p. 135s.

gral e digno, nas dimensões econômica, social, cultural, política, psicológica e espiritual. A convivialidade precisa ser um bem alcançado e garantido.²³

4. Cuidado com o outro, *animus* e *anima*: O rosto possui um olhar e uma irradiação da qual ninguém pode se subtrair. O rosto e o olhar lançam sempre uma proposta em busca de uma resposta. Nasce assim a responsabilidade e a obrigatoriedade de dar respostas. Aqui encontramos o lugar do nascimento da ética, que reside nessa relação de responsabilidade diante do rosto do outro, particularmente do outro que é o mais pobre.²⁴

5. Cuidado com os pobres, oprimidos e excluídos: A consolidação de uma sociedade mundial globalizada e o surgimento de um novo paradigma civilizacional passa pelo cuidado com os pobres e marginalizados. Cuidar aqui é muito mais do que simples estratégia assistencialista. A libertação dos pobres provém deles mesmos, na medida em que se conscientizam da injustiça de sua situação e se organizam na transformação desta realidade. Da margem do sistema deve surgir um novo mundo possível, onde se supera a exploração humana e a espoliação da terra.²⁵

6. Cuidado com o nosso corpo na saúde e na doença: “Cuidar do corpo de alguém é prestar atenção ao sopro que o anima” (Mestre do Espírito). O corpo é nossa memória mais arcaica, pois em seu todo e em cada uma de suas partes guarda informações do longo processo evolutivo. Cuidar do corpo é cuidar do conjunto das relações com a realidade circundante, higiene, alimentação, ar, vestir, organização da casa e espaço ecológico. Para o autor, saúde não é um estado, mas um processo permanente de busca de equilíbrio dinâmico de todos os fatores que compõem a vida. Ser saudável significa realizar um sentido de vida que englobe a saúde, a doença e a morte.²⁶

7. Cuidado com a cura integral do ser humano: A cura acontece quando se cria um novo equilíbrio humano. Boff reflete que, em Epidauro, as curas eram processadas de forma holística, através de métodos diferenciados: pela dança, música (odeón), ginástica (ginásio e estádio), poesia (teatro e biblioteca), ritos e sono sagrado (abatón). Tudo contribuía em Epidauro para a real existência de uma “mente sã num corpo são”²⁷.

8. Cuidado com a nossa alma, os anjos e os demônios interiores: A alma, à semelhança do corpo, representa a totalidade do humano, na medida em que ele é um ser vivo com interioridade e subjetividade. Cuidar da alma significa falar de liberdade e responsabilidade. Temos sempre a liberdade de cultivar anjos ou demônios interiores, ou manter o equilíbrio entre eles. Cuidar da alma é cuidar dos sentimentos, dos sonhos, dos desejos, das paixões contraditórias, do imaginário, das visões e utopias.²⁸

9. Cuidado com o nosso espírito, os grandes sonhos de Deus: Cuidar do espírito é dar respostas a nossas perguntas mais existenciais e, conseqüentemente, nossa

²³ BOFF, 2003, p. 136ss.

²⁴ BOFF, 2003, p. 139s.

²⁵ BOFF, 2003, p. 140ss.

²⁶ BOFF, 2003, p. 142ss.

²⁷ BOFF, 2003, p. 145ss.

²⁸ BOFF, 2003, p. 147ss.

relação com o ser absoluto, Deus. Significa criar sentidos, mitos e símbolos que expressem o que não temos como expressar. O ser humano chama essa suprema realidade na forma de uma presença que o acompanha e o ajuda a discernir o bem e o mal. Cuidar do espírito é ter esperança. O cuidado do espírito é a raiz do que chamamos espiritualidade e significa cuidar dos valores que dão rumo à nossa vida e das significações que geram esperança para além da morte.²⁹

10. Cuidado com a grande travessia, a morte. Na ânsia de viver e viver intensamente, não há mais lugar para a morte e o morrer em nossas vidas, mesmo que dezenas de pessoas morram ao nosso redor, todos os dias. Vemos a morte à distância, nos jornais e na TV. É a morte do outro. Ousamos desconectar a morte como parte integrante da própria vida. Para nós cristãos, a morte é uma travessia para a vida com Deus. Só podemos entender e valorizar a vida partindo da morte.³⁰

Pregando vulnerabilidade e cuidado: uma conclusão

Considerando os dois pontos acima apresentados, a vulnerabilidade como ameaça e força, a teologia da libertação e a ética do cuidado, propõem-se, neste último ponto, algumas ideias e impulsos para a pregação cristã na vulnerabilidade do contexto latino-americano e brasileiro.

– **Uma pregação que se reconhece vulnerável:** Pregar vulnerabilidade significa reconhecer a própria pregação como também vulnerável. Sabemos todos que prédica como meio de comunicação, em um contexto de mediatização como o que vivemos hoje, é um meio extremamente limitado. Também em seu formato retórico, a prédica clássica, aquela dirigida por uma pessoa, a partir de um texto teológico elaborado com zelo exegético e hermenêutico, desde o púlpito, no culto dominical, encontra-se em franca desvantagem frente a outros formatos de discurso e, no caso da América Latina, de outras formas de pregação, das igrejas mediatizadas por exemplo. Da mesma forma, o/a pregador/a, como pessoa, em um tempo de crise de autoridade, encontra-se em uma situação bastante vulnerável. A própria Escritura, fundamento para a Palavra de Deus, enquanto conjunto de livros diverso e plural, carrega em si divergências e contradições³¹, torna-se também ela algo vulnerável. Por fim, o próprio Deus que pregamos é um Deus vulnerável, como vimos acima.

Ou seja, a pregação da igreja é pura vulnerabilidade e mesmo assim ela é Palavra de Deus, que cria vida e transforma o mundo. Justamente na vulnerabilidade reside sua força, pois na sua vulnerabilidade ela se encontra com a vulnerabilidade da vida. Segundo Stalsett, diante da realidade e da situação de vulnerabilidade, o papel da religião e da teologia é oferecer seus próprios recursos, os recursos simbólicos.

²⁹ BOFF, 2003, p. 149ss.

³⁰ BOFF, 2003, p. 152ss.

³¹ JAGESSAR, Michael N.; BURNS, Stephen. *Christian Worship: Postcolonial Perspectives*. Sheffield; Oakville: Equinox, 2011. p. 71s.

O papel da religião ou da teologia seria, com seus próprios recursos – recursos simbólicos, de interpretação, de linguagem, de fé e de prática, de celebração de luta – simplesmente, ajudar para que tal força da vulnerabilidade se faça presente na política de maneiras múltiplas e possíveis. Isso nos mostra o carácter do poder político da teologia/religião: é um poder “suave”, um poder simbólico no sentido de que atua por meio da produção e transmissão de sentido.³²

– **Uma pregação assumidamente política:** Pregiar na vulnerabilidade no contexto latino-americano significa reconhecer a necessidade de uma prédica política. Não há pregação que não seja política, como diz Ione Buyst: “Nenhuma celebração litúrgica é ‘neutra’ politicamente falando: sempre traz em seu bojo uma proposta para a vida em sociedade e, numa sociedade rachada entre ricos e pobres, sempre fará opção para apoiar um dos lados”³³. A pregação precisa portanto ser assumidamente política, optando pela causa da vulnerabilidade. A pregação política nomeia a realidade negligenciada, esquecida e marginalizada, torna visível os invisibilizados e ausentes³⁴, como todos os desafios e riscos que isso implica. Uma pregação assumidamente política torna presente aquelas pessoas ausentes. “É uma tarefa paradoxal porque implica tornar presentes, na estrutura política, aqueles e aquelas que hoje são excluídos(as) e promover, nessa estrutura e através dela, valores que hoje são esquecidos ou reprimidos nela.”³⁵ A pregação tem essa força suave e discreta de nomear os vulneráveis. A partir dela, a pregação pode desencadear e articular a criação de espaços de reflexão e luta para além do púlpito.

A pregação política é também uma pregação utópica, carregada de esperança e cura. Aponta para a ressurreição e para o Reino de justiça, paz e dignidade.

– **Uma pregação como palavra compartilhada:** A TdL conseguiu, através das comunidades eclesiais de base (CEBs) e a leitura popular da Bíblia, permitir que a pregação da Palavra se desse de forma compartilhada, dialogada. Pregiar na vulnerabilidade deveria retomar esse exercício de diálogo em torno da Palavra. Na vulnerabilidade, todas as pessoas são convocadas a expressar suas ideias, seus medos e seus sonhos e assim articular e articular-se como *viva vox Evangelii*³⁶. A própria pregação se reinventa em sua forma e formato, articulando algo do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes (Lutero), talvez algo da chamada teologia laica, na qual a espiritualidade humana vem antes que o “sistema” religioso.³⁷ Boff reforça essa necessidade de uma pregação compartilhada.

³² STALSETT, 2006, p. 360s.

³³ BUYST, Ione. Teologia e liturgia na perspectiva da América Latina. In: FAVRETO, C.; RAMPON, Ivanir A. (Orgs.). *Eu sou o que sou*. Passo Fundo: Berthier, 2008. p. 60.

³⁴ STALSETT, 2006, p. 358s.

³⁵ STALSETT, 2006, p. 358.

³⁶ Conforme Conferência da *Societas Homiletica*, em Wittenberg, 2012.

³⁷ COMISSÃO Internacional ASETT/EATWOT. Ponto de partida: ruma a uma teologia pluralista, inter-religiosa, laica e planetária... In: VIGIL, José María (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas; Asett; Eatwot, 2011. p. 37.

[...] as respostas (para o descuido) vêm sendo formuladas pelo conjunto de pessoas que ensaiam práticas significativas em todas as situações do mundo atual. Portanto, não há um sujeito histórico único. Muitos são os sujeitos destas mudanças. Elas se orientam por um novo sentido de viver e atuar. Por uma nova percepção da realidade e por uma nova experiência do Ser.³⁸

– **Uma pregação inculturada e cotidiana:** Inculturação é um conceito comum à liturgia. Entende-se, nesse caso, a inculturação como um processo através do qual a liturgia da igreja se relaciona e interage com a cultura local, permitindo que o Evangelho se encarne na cultura, na vida, na história da comunidade de um tempo e um local. Este é o objetivo imediato da inculturação: permitir que a comunidade tenha um culto que reflita sua cultura e possa, assim, ouvir e vivenciar adequadamente o Evangelho. O que se incultura? O que se incultura, obviamente, é o Evangelho de Jesus Cristo. Em que medida também a pregação tem sido inculturada no contexto latino-americano? O que seria uma pregação inculturada? Certamente uma pregação que nomeia e não nega a realidade de vulnerabilidade deveria ser uma pregação inculturada.

Uma pregação inculturada será uma pregação que considera a vida cotidiana das pessoas, na singeleza e nas lutas do dia a dia. Será uma pregação próxima e que fala para dentro da vida das pessoas.

– **Uma pregação ecumênica e pluralista:** Nós latino-americanos, como todas as especificidades culturais, somos uma cultura mestiça, em todos os sentidos, também no sentido confessional e religioso. José Honório Rodrigues assim define os brasileiros: “Somos uma república mestiça étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Somos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual”³⁹. Somos um conglomerado de vários mundos, vários tempos, etnias e linguagens, que fazem parte do dilema. Pregar vulnerabilidade nesse verdadeiro drama sociocultural (DaMatta) nos convoca a pregar no diálogo não só com a cultura, mas com as distintas e diversas formas de crer e pertencer espiritualmente.

– **Uma pregação cuidadosamente humana:** “Sem cuidado, (o ser humano) deixa de ser humano”⁴⁰, diz Boff. “*Un ser invulnerable sería un ser inhumano*”⁴¹, diz Stalsett. Pregar vulnerabilidade significa tornar as pessoas mais e mais humanas. Não uma pregação que ensina a cuidar, mas uma pregação que cuida do ser humano e ensina a cuidar, com passos concretos. Para Boff, as ressonâncias do cuidado têm a

³⁸ BOFF, 2003, p. 25.

³⁹ RODRIGES, José H. apud BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos que Brasil queremos?* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 19.

⁴⁰ BOFF, 2003, p. 34

⁴¹ STALSETT, 2003, p. 6.

ver com atitudes simples, conhecidas pelas pessoas, como amor, justiça e bom senso, ternura, carícia, cordialidade e compaixão.⁴²

Luiz Carlos Ramos também advoga uma pregação humana para os nossos tempos.⁴³ Segundo o autor, na práxis homilética das igrejas protestantes históricas dois grandes princípios foram levados em conta: o princípio conteudista, que deu origem ao sermão dogmático, doutrinário e catequético, fundamentado em princípios científicos e com foco na razão; e o princípio formal, que se manifestou por meio da prédica espetacular, imagética-visual-icônica, focado mais na emoção e nos sentidos. Os dois princípios deveriam dialogar, como o princípio humano, que considera a vida do ouvinte de forma integral, permitindo uma prédica que se origine no diálogo, na rede de relação e de vida de pessoas concretas.

– **Uma pregação cuidadosamente ecológica:** Uma pregação que se sensibiliza pela vulnerabilidade será uma pregação que leva muito sério a criação inteira. “Temos que reconstruir a casa humana comum – a Terra – para que nela todos possam caber”⁴⁴, diz Boff. Nessa dimensão ecológica, não apenas as relações humanas são nomeadas, mas também toda a nossa relação com a natureza e a vida. Somos parte de um todo imenso, e não donos do planeta e dos seus recursos naturais. O planeta Terra, assim como a vida, é vulnerável. O uso egoísta que temos feito de seus recursos tornando ainda mais vulnerável. A vulnerabilidade do planeta é a nossa vulnerabilidade. A responsabilidade ecológica, o cuidado com a Grande Casa tem sido negligenciado em nossa pregação, na *Pachamama*, América Latina.

Desse cuidado com a terra vulnerável nasce uma espiritualidade nova, como nos sugere Boff:

Diante do rio Amazonas ficamos totalmente fascinados, fazemos a experiência da majestade. Ao penetrar a floresta, contemplamos sua inigualável biodiversidade e ficamos aterrados diante da imensidão de árvores, de águas, de animais e de vozes de todos os timbres, fazemos a experiência da grandeza. Diante dessa grandeza sentimo-nos um bicho frágil e insignificante irrompendo em nós o temor e o respeito silencioso, fazemos a experiência da limitação e da ameaça⁴⁵.

Conclusão

Pregar na vulnerabilidade no contexto latino-americano é assumir o desafio do cuidado através da e na pregação. Essa não é uma tarefa fácil. Uma prédica que nasce da vulnerabilidade e se direciona a esta realidade em forma de cuidado é mais do que apenas tratar conteúdos, regras, informações e instruções de como resolver

⁴² BOFF, 2003, p. 109ss.

⁴³ RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na idade humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. In: REBLIN, Iuri A.; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012. p. 137-146.

⁴⁴ BOFF, 2003, p. 27.

⁴⁵ BOFF, 2003, p. 150.

as mazelas sociais e os dilemas humanos. É mais do que isso. Significa, em primeiro lugar, reconhecer a limitação da própria prédica como meio de comunicação. Por isso será uma pregação que dialoga intensamente com a realidade da vida, o cotidiano das pessoas, com as culturas locais. Será uma prédica dinâmica que se arrisca a aprender com outras formas de comunicação cristãs, religiosas e culturais. Será uma prédica que não está isolada no púlpito, mas que está intrinsecamente relacionada com o todo do culto: com a liturgia, com os sacramentos, os símbolos, com a música e com os gestos. É uma prédica que passa por todo o corpo, por toda a vida, e não apenas pelos ouvidos e pela razão da pessoa ouvinte. Será uma prédica que leva em consideração a vida toda da comunidade; uma pregação que nasce da vida da comunidade e que se estende para dentro da semana, como Palavra de Deus, viva e presente. Será uma pregação que impacta ecologicamente e politicamente o contexto, não só porque fala a respeito do cuidado, mas porque possibilita um espaço de vivência cuidadosa. Nessa integralidade, pregar vulnerabilidade possibilita uma nova atitude, a atitude do cuidado. Eis o desafio para a Teologia Prática e a Homilética.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos que Brasil queremos?* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BUYST, Ione. Teologia e liturgia na perspectiva da América Latina. In: FAVRETO, C.; RAMPON, Ivanir A. (Orgs.). *Eu sou o que sou*. Passo Fundo: Berthier, 2008. p. 38-76.
- COMISSÃO Internacional ASETT/EATWOT. Ponto de partida: ruma a uma teologia pluralista, inter-religiosa, laica e planetária... In: VIGIL, José María (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas; Asett; Eatwot, 2011.
- JAGESSAR, Michael N.; BURNS, Stephen. *Christian Worship: Postcolonial Perspectives*. Sheffield; Oakville: Equinox, 2011.
- LUTERO, Martinho. *Os catecismos*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1983.
- RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na idade humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. In: REBLIN, Iuri A.; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012. p. 137-146.
- STALSETT, Sturla J. Um outro mundo – presente. Apontamentos sobre religião e poder político. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 357-362.
- _____. Vulnerabilidad, dignidad y justicia. In: ENCUESTRO INTERNACIONAL “Las dimensiones éticas del desarrollo”. Belo Horizonte, 2003.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



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

BUDDHISTISCHE GLEICHNISSE: MEDIEN DER SPRACHLICHEN VERMITTLUNG ZWISCHEN RELIGION UND KULTUR¹

*Buddhist parables: Media of linguistic transmission
between religion and culture*
*Parábolas no budismo: Mídias da transmissão linguística
entre religião e cultura*

Andreas Grünshloß²

Zusammenfassung: Der nahezu unüberschaubaren Vielzahl buddhistischer Gleichnisse wurde bislang wenig analytische Aufmerksamkeit seitens der historisch-philologischen Religionsforschung zuteil – in deutlichem Gegensatz zur extensiven Erforschung der (im Vergleich dazu) relativ geringen Zahl neutestamentlicher Gleichnisse. – Der Vortrag bietet daher einen konzentrierten Überblick zu Form und Bildersprache (früh)buddhistischer Gleichnisse. Wie in vielen anderen religiösen Diskursen bietet auch im buddhistischen Kontext die Form der Gleichnisse – von kurzen Metaphern und Bildworten bis hin zu ausgestalteten Beispielerzählungen und Parabeln – ein ausgezeichnetes sprachliches Medium der Vermittlung zwischen (neuen) religiösen Inhalten und dem jeweiligen sozio-kulturellen Erfahrungskontext. Trotz vieler späterer redaktioneller Hinzufügungen und Ausgestaltungen in den kanonischen Schriften kann man davon ausgehen, dass schon der *historische* Buddha diese Redeform bewusst gewählt hat, um möglichst anschaulich zwischen seiner neuen Erlösungsweisheit und dem Horizont des Alltagswissens seiner Hörerinnen und Hörer zu vermitteln. – In dieser Rolle als mediale Vermittler zwischen ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ ist daher auch die *zentrale Funktion* buddhistischer Gleichnisse zu sehen: Sie bieten *kulturelle Übersetzungen* religiöser Inhalte, „verkörpern“ diese gleichsam in „kulturellem Fleisch“ – und durch die so hergestellte Anschlussfähigkeit zur *common sense*-Ebene werden sie eindringlich und nachvollziehbar für die Plausibilität der religiösen Heilsbotschaft.
Stichwörter: Buddhismus. Gleichnisse. Religion. Kultur.

¹ O artigo foi recebido em 31 de julho de 2014 e aprovado em 02 de outubro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Palestra no II Congresso Internacional de Teologia, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil, sobre a temática “Religião, Mídia e Cultura”, em setembro de 2014.

² Doutor em Ciências da Religião e professor na Faculdade de Teologia da Universidade de Göttingen, Alemanha. Contato: agruens@gwdg.de

Abstract: Very little analytical attention has been granted to the almost uncountable number of Buddhist parables up to today on the part of the historical-philological research of religion – in clear contrast to the extensive research granted to (in comparison) a relatively small number of parables of the New Testament. The lecture offers, based on this, a concentrated perspective regarding the form and visual language (*Bildersprache*) of parables from the beginnings of Buddhism. As in many other religious discourses, in the Buddhist context as well, the form of the parable – from short metaphors and images (*Bildworten*) to elaborated narrations of examples and parables – offers an excellent linguistic medium of transmission between (new) religious contents and the respective contexts of socio-cultural experiences. In spite of many later redactional additions and arrangements in the canonical writings, it is possible to start from the presupposition that the historical Buddha already used this form of discourse in a conscious way to mediate between his new salvific wisdom (*Erlösungsweisheit*) and the horizon of the daily knowledge of his listeners in as plastic a way as possible. The *central function* of the Buddhist parables should also be understood within the role of mediatic mediator (*mediale Vermittler*) between “religion” and “culture”: They offer *cultural translations* of religious contents, they “incarnate” them in the same way into “cultural flesh” – and through the established capacity of connection to the level of common sense they make propaganda in a penetrating and comprehensible way of the plausibility of the message of religious salvation.

Keywords: Buddhism. Parables. Religion. Culture.

Resumo: Ao praticamente incontável número de parábolas do budismo até hoje foi concedida bem pouca atenção analítica por parte da pesquisa histórico-filológica da religião – em claro contraste à extensiva pesquisa do (em comparação) relativamente pequeno número de parábolas do Novo Testamento. A palestra oferece a partir disso uma visão concentrada a respeito da forma e linguagem visual (*Bildersprache*) de parábolas dos primórdios do budismo. Assim como em muitos outros discursos religiosos, também no contexto budista a forma da parábola – desde metáforas curtas e imagens (*Bildworten*) até elaboradas narrações de exemplos e parábolas – oferece um excelente meio/*Medium* linguístico de transmissão entre (novos) conteúdos religiosos e os respectivos contextos de experiências socioculturais. Apesar de muitos acréscimos redacionais posteriores e arranjos nos escritos canônicos, é possível partir do pressuposto que já o Buda histórico usou de forma consciente essa forma de discurso para intermediar entre sua nova sabedoria salvífica (*Erlösungsweisheit*) e o horizonte do conhecimento cotidiano das suas ouvintes e dos seus ouvintes de forma o mais plástica possível. – Nesse papel de mediadora midiática (*mediale Vermittler*) entre “religião” e “cultura” deve-se também ser compreendida a *função central* das parábolas budistas: Elas oferecem *traduções culturais* de conteúdos religiosos, os “encarnam” da mesma forma em “carne cultural” – e através da estabelecida capacidade de conexão ao nível do senso comum elas fazem propaganda de forma penetrante e compreensível da plausibilidade da mensagem da salvação religiosa.

Palavras-chave: Budismo. Parábolas. Religião. Cultura.

Einleitung: Gleichnisse als dynamische Vermittlungsmedien

Jesus und Buddha haben sich beide in besonders prominenter Weise der Gleichnisrede bedient, um Ihre Heilsbotschaft zu verdeutlichen und somit besser vermitteln zu können. Gleichnisse sind mitunter kleine narrative Kunstwerke, wie in der Gleichnisforschung zum Neuen Testament schon öfter vermerkt wurde. Aber *buddhistische* Gleichnisse sind erstaunlicherweise – trotz ihrer großen Anzahl (allein im Pali-Kanon gibt es weit mehr als tausend) – ein Stiefkind in Religionsforschung und Buddhologie geblieben. Veröffentlichungen hierzu sind in der Regel eher erbaulichen Charakters, und nur wenige akademische Akteure äußerten sich hierzu exegetisch-analytisch.

Das Rahmenthema „Religion – Medien – Kultur“ dieses Kongresses bietet einen besonders naheliegenden Horizont, um die buddhistische Gleichnisrede wenigstens exemplarisch zu betrachten. Denn wie auch viele andere religiöse Rekurse auf Metaphern, Bilder, Vergleiche oder Parabeln und Gleichnisse emergiert die *frühbuddhistische* Gleichnisrede offenbar im Dienste einer grundlegenden **Vermittlungsfunktion**: religiöse Gleichnisse lassen sich als eigentümliche sprachliche „Medien“ betrachten, die zwischen einer bestimmten – „neuen“ – religiösen Erleuchtungserfahrung oder Heilsvision und dem Verständniskontext einer bestimmten Kultur (in Raum und Zeit) vermitteln. Sie „illustrieren“ die u.U. schwer kommunizierbare Erfahrungswelt des „Religiösen“, des Erleuchtetseins von einer „Transzendenz“ (o.ä.), mit „innerweltlichen“ Mitteln – und umgekehrt verweisen sie mit dem Symbolcharakter der evozierten Bilder über diese immanente Ebene hinaus/hinüber in den so angesprochenen transzendenten Erfahrungsraum. Das heißt, sie „übersetzen“ von einer Dimension in eine andere:

(1) → Gleichnisse dienen als „Übersetzungs-Medium“, sie vermitteln „Religion“ bzw. die ihr zugrundeliegende [neue] Erleuchtungs- oder Heilsvision mit der alltäglichen common sense-Ebene einer bestimmten vorliegenden „Kultur“ (inklusive der in ihr bereits vorhandenen und kollektiv erinnerten Religionskomponenten).

Es ist aber nicht nur das Rahmenthema des Kongresses, was mich dazu bewegen hat, das Thema buddhistischer Gleichnisse anzusprechen, es ist zugleich auch die Frage nach hybridisierungstheoretischen Konstrukten und Theoriemodellen, die uns in unserer **Kooperation zwischen Göttingen und São Leopoldo** derzeit beschäftigt: Die Frage, wie sich religiöse Diskurse und auch konkrete religiöse Performanzen jeweils *neu* und u.U. *verändert* in kulturellem und (anders)religiösen Fleisch manifestieren, welche Abstoßungs-, Amalgamierungs- und Transformationsbewegungen sich hier beobachten lassen und wie man sie begrifflich möglichst adäquat erfassen kann.

Gleichnisse lassen sich nämlich, das wäre jedenfalls eine mögliche Perspektive, neben ihrer *ästhetischen Funktion* als einer besonderen Erzähl- und Illustrationsform auch als *elementare*, wenn nicht sogar als didaktisch **elementarisierte religiöse Hybridisierungsprodukte** betrachten, in denen ein bestimmtes *Übersetzungsverhältnis* zwischen religiös-transzendenten ‚Gehalten‘ und konkreten (immanenten) Erlebnis-, Anschauungs- und Erfahrungsräumen zum Ausdruck kommt – und zwar so, dass die

kommunizierte Tiefendimension des Religiösen möglichst ‚plausibel‘ evoziert wird: anschaulich erfassbar, kognitiv nachvollziehbar, bildhaft einleuchtend ... sei es emotional packend, bedrohlich, beschwörend oder verführerisch-anziehend.

Thomas Tweed hat in seiner dynamischen Religionstheorie von 2006 mit dem bezeichnenden Titel *Crossing and Dwelling* u.a. darauf aufmerksam gemacht, dass die „analogische Sprache“ bzw. der Gebrauch von „Metaphern“ zentral für die Orientierungsfunktion von Religion sei. Wenn man ihm darin folgt, dass es ohnehin als eine dynamisch-grundlegende Doppelfunktion von Religion anzusehen ist, für die betroffenen Akteure (und Gemeinschaften) eine „**Heimat**“ in der Welt einzurichten und zu- gleich „**Grenzen** zu überschreiten“ („to make homes and cross boundaries“), dann sind es gerade Metaphern und Gleichnisse mit der ihnen *inhärenten Dimensionen-Verschränkung* („*domain-crossing*“), die eine solche ‚Ein-Räumung‘ von Transzendenz-Erfahrungen bewerkstelligen (Tweed 95-97): Im Sinne des Tweed’schen „crossing-and-dwelling“ ließen sich Gleichnisse als exemplarische ‚Ver-Gegenwärtigungen‘ oder ‚Ein-Räumungen‘ von Transzendenz innerhalb eines sozio-kulturellen Erfahrungsraums verstehen. Sie sollen die Hörer/-innen in einer neuen Erfahrungsheimat ver-orten, durch die vorhandene sozio-kulturelle Begrenzungen überschritten werden (daraus folgt: neue Perspektiven, performative Alternativen, soziale und eschatologische Utopien tun sich auf). In der Anwendung solcher *spatialer Metaphern* lässt sich in Erweiterung des unter (1) Gesagten als nunmehr zweite These formulieren:

(2) → *Gleichnisse bieten konkrete Ver-Ortungen und Ein-Räumungen religiöser Erfahrungsgehalte an, die deren Realität plausibilisieren und evozieren sollen. Die Hörerinnen und Hörer von Gleichnissen sollen sich auf diese Weise in diesen Erfahrungsräumen zunehmend **beheimaten** können und herkömmliche Erfahrungs- und Handlungsgrenzen heilsam **überschreiten** lernen.*

→ Demnach wären Gleichnisse auch ein sprechendes Beispiel für die in der Transkulturalitäts- und Hybrisierungsdebatte betonte Einsicht, dass es gar **keine nicht-hybriden Formen des Religiösen** geben kann (sog. ‚reine‘ bzw. ‚unvermischte‘ ‚Ursprünge‘ o.ä.), da jede religiöse Kommunikation und performative Ausdrucks-gestalt bereits *nolens-volens* auf Elemente kultureller ‚Übersetzung‘ – in selektiver Auseinandersetzung mit Alltagswissen und bereits vorhandenen bzw. kollektiv erin- nerten religiös-kulturellen Kontexten – rekurren muss.

Im Unterschied zu anderen Formen „kultureller Übersetzungen“, die, wie z.B. in der Form ritueller Performanzen oder ritualbaulicher Artefakte, eine bestimmte *kristallisierte* Form, ein momentanes kulturelles ‚Endprodukt‘ aus sich heraussetzen, das nun in dieser Form weiter tradiert wird, scheint es eine Eigenart der Gleichnis- rede zu sein, dass sie – zumindest im *kunstvoll* gestalteten Fall – keine schlichten propositionalen Identifikationen herstellt: Dadurch, dass der bildhafte Vergleich den Übersetzungsprozess in einer Dynamik hält – oder besser gesagt: die Illustration wird weiterhin in einer gewissen **schwebenden Dynamik** belassen, die immer wieder neu zum Weiterübersetzen und Überdenken anregt (ähnlich wie Bilder oder

Poesie), – dadurch behalten Gleichnisse eher eine *dynamische Durchlässigkeit für Neu-Aneignungen* als andere religiös-diskursive Ausdrucksformen. Ihnen bleibt ein „crossing-and-dwelling“ dynamisch inhärent – oder *abstrakter* ausgedrückt: Eine gewisse inhärente Vagheit, Offenheit und Unabgeschlossenheit des Deutungshorizonts von Gleichnissen macht sie für religiöse Perspektiven so wertvoll, weil sie dadurch eine dynamisch-relative Form „absoluter Positivität“ evozieren können und zudem als *narrative Gattungen* auch noch gut zu memorieren sind. – Dies führt zu meiner letzten Einleitungsthese:

(3) → Die *persuasive Stärke kunstvoll gestalteter Gleichnisse* liegt nicht nur in ihrer *illustrativen Kraft*, sondern v.a. auch in der **unabgeschlossenen Dynamik**, die durch das lebendige „Bild“ eines kunstvollen Gleichnisses am Leben gehalten wird und dadurch immer wieder zu erneuerten Übersetzungskonkretisierungen und ausdeutenden Vergegenwärtigungsspielen einladen kann. => Gleichnisse sind eine besonders dynamische sprachlich-narrative Form des „crossing-and-dwelling“.

Hauptteil: Inhalt, Form und Funktion frühbuddhistischer Gleichnisse

Die im Pāli-Kanon anzutreffenden Gleichnisse lassen sich recht problemlos anhand der in literaturwissenschaftlichen und exegetischen Diskursen etablierten Unterscheidungen von Gleichnisformen näher klassifizieren:

(A) Als kleinste formale Gattung finden sich knappe, **kurze Vergleiche**, gleichsam eine verkürzte „Vorform“ des eigentlichen Gleichnisses:

- Aus dem Mund des Buddha, und zwar im Kontext seines – von U. Schneider treffend so genannten – „Vermächtnisses“ hören wir im MPS (DN 16): „Ānanda, ich bin jetzt gebrechlich, alt, betagt, am Ende meines Weges, ein Greis, achtzig Jahre alt. **Wie ein alter Karren** nur mühsam* fortbewegt wird, **so wird auch der Körper** des Tatāgatha nur mühsam* fortbewegt.“

In sprachlicher Hinsicht werden solche „Wie-Vergleiche“ im Pāli wie folgt gestaltet:

Seyyathā pi (Bildhälfte) gefolgt von → *evam eva* (Sachhälfte)

In diesem Beispiel sind beide Satzhälften als Aussage im *Indikativ* formuliert; die in beiden Satzhälften gleich lautenden Formulierungen „mühsam ... fortbewegt“ lassen einen direkten *Parallelismus* als stilistisches Konstruktionsmittel erkennen, mit dem Bild- und Sachhälfte aufeinander bezogen sind.

Noch ein zweites Beispiel für einen kurzen Vergleich:

• Als der König Ajātasattu gemäß der Darstellung in DN 2 den Buddha besucht, um von ihm Näheres über die Frucht des asketischen Lebens zu erfahren, berichtet er eingangs von seinen missglückten Versuchen, hierzu von anderen Gurus eine zufriedenstellende Auskunft zu erhalten. Ihre jeweils völlig an der Frage vorbei formulierten und z.T. recht befremdlichen philosophischen Ergüsse charakterisiert der König Ajātasattu im *Samaññaphālasutta* wie folgt: „Wie wenn einer auf die Frage bezüglich der Mangofrucht etwas zum Thema Brotbaumfrucht antworten würde oder, nach der Frucht des Brotbaums gefragt, sich über die Mangofrucht auslassen würde, ebenso antwortete[n]“ diese sechs Irrlehrer (^PTS DN I,53–59; insgesamt sechs mal in analoger Weise wiederholt).

A
2

Hier ist der „Wie-Vergleich“ in der **typischen Optativ-Indikativ-Abfolge** gestaltet, wie sie auch für die ausführlichere Gestaltung in den Gleichnissen im eigentlichen Sinn charakteristisch ist:

Seyyathā pi (+ Optativ *vyākareyya*) ... → *evam eva* (+ Indikativ Aor. *vyākasi*)

Im vorliegenden Beispiel liegt nun innerhalb der Bildhälfte ein **Parallelismus** vor, der reziprok konstruiert ist. Zwischen Bild- und Sachhälfte wird dagegen – abgesehen von dem Verb „antworten“ (*vyākaroti*) keine parallele Relation hergestellt. Das vergleichende Nebeneinanderstellen verdichtet im Hörer die Erkenntnis, wie töricht und albern der besagte Guru doch eigentlich agiert.

Und schließlich noch ein drittes Beispiel – wieder aus dem MPS (DN 16):

• Ein Mann namens Pukkusa, ehemaliger Jünger von Ālāra Kālāma, einem der legendären Yoga-Lehrer des Buddha, wird vom Buddha bekehrt und nimmt mit der üblichen Bekehrungs- und Bekenntnisformel seine Zuflucht. Im Blick auf seinen nunmehr überwunden Glauben an die Lehrautorität des Ālāra Kālāma spricht er eine ausdrückliche Verwerfungserklärung aus: „Herr, der ich gläubiges Vertrauen (*pasāda*) in Ālāra Kālāma (setzte), ich zerstreue es (*wie*) im Wind und lasse es (*wie*) in einem reißenden Wildwasser wegspülen.“

A
3

Hier fehlt nun das ausdrückliche *seyyathā pi* („gleichsam wie“); es handelt sich daher um keinen Vergleich mehr, sondern nur noch um eine direkte **Metapher**, die sich durch die Einfügung der Vergleichspartikel „wie“ in einen Vergleich transformieren ließe. Vielfach liegen metaphorische Konventionen den Vergleichen bzw. Gleichnissen zugrunde (die Anschirrung und „Zügelung“ der Sinne, die ansonsten ungestüm sind wie Pferde; das Verlöschen der „**Flamme**“ bzw. der Gier, die ganze Metaphorik des „**Blindseins**“, die der Erleuchtungswisheit entgegengesetzt ist und daher zur Stigmatisierung andersreligiöser Lehren und Lehrer nahe lag, usw.)

Noch ein weiteres Beispiel für Metaphern – aus dem *Agaññasutta*:

• Der Buddha betont hier, dass der buddhistische Wandermönch, in dem das Vertrauen zum Buddha und seiner Lehrautorität unerschütterlich geworden ist, von sich sagen darf:

A
4

„Ich bin der eigene (legitime) Sohn des Erhabenen, aus seinem Mund geboren, vom *dhamma* gezeugt, durch den *dhamma* geschaffen, Erbe des *dhamma*.“ (DN 27.9)

Der Buddha und sein *dhamma* werden hier – ohne dass es direkt sprachlich so ausgedrückt wird – metaphorisch als neue ‚wahre Eltern‘ des Bhikkhu/der Bhikkhuni eingeführt. Das ist auch insofern interessant, als gerade die Metapher vom Buddha als „Vater“ in der späteren Tradition des Lotus-Sutras einen besonderen Nachhall hat und dort u.a. in der berühmten *buddhistischen Variante des* „Gleichnisses vom Verlorenen Sohn“ eine zentrale Rolle spielt.

Der Buddha soll in Bezug auf sich selbst außerdem die Metapher des „Wegweisers“ (*maggakhāyin*) benutzt haben: Ob seine Mönche im einzelnen jeweils das höchste Ziel erreichen oder nicht, das liege nicht mehr in seinen Händen, meint er gegen Ende seines Lebens; „nur ein Wegweiser ist der Tathāgata“ (MN 107^{PTS}III,6).

Nun aber zu den *eigentlichen* Gleichnissen

Auf **Gleichnisse** *im eigentlichen, etwas engeren Sinn* – und als solche abzugrenzen von den umfangreicheren narrativen Gattungen einer *Parabel* oder *Beispielzählung* sowie der *Fabel* (mit Beispielen aus dem Tierreich) – treffen wir in den frühbuddhistischen Schriften in der Form ausführlicher gestalteter **Vergleiche**, die z.B. einen begrifflichen Inhalt oder Vorstellungselemente aus der buddhistischen Lehre durch einen ‚entsprechenden‘ Sachverhalt aus einer anderen Erfahrungs- oder Wahrnehmungsebene veranschaulichen sollen. Anders als die soeben erwähnte Metapher, die einen Sachverhalt direkt durch das Bild ersetzt (ohne ein „wie“), werden im Gleichnis die Bild- und Sachhälften durch eine Vergleichspartikel verbunden, die in den zuvor genannten kurzen Vergleichen ja bereits begegnet ist (*seyyathā pi*). Bekanntermaßen bildet das ‚gemeinsame Dritte‘ („*tertium comparationis*“) den gemeinsamen thematischen Bezugspunkt zwischen Bild- und Sachhälfte (z.B. „er ist [wie] eine *Bohnenstange*“ = er ist körperlich sehr *groß* und *schlank*)

Ich bleibe noch einmal bei dem Beispiel des Bekehrungsgesprächs.

• Viele Lehreden des Suttapitaka münden in eine abschließende Akklamation an den Buddha – in eine formelhafte Wendung, mit der ein neu Bekehrter seine Zustimmung und Zuflucht zum Buddha ausdrückt. Diese formelhafte Wendung ist in stereotyper Weise komponiert und enthält stets dasselbe kurze Gleichnis: „Hervorragend, Herr (Gotama), hervorragend, Herr! – *Wie wenn* man Umgestürztes aufrichtet oder Verborgenes enthüllt, oder einem Verirrten den Weg zeigt oder eine Öllampe ins Dunkel bringt, damit alle, die Augen haben, etwas sehen können, – *ebenso* hat mir der Erhabene seinen *dhamma* vielfältig erklärt.

B
1

Hier wurden insgesamt vier Einzelbilder aus dem Alltagserleben mit „oder“ (vâ) nebeneinander gestellt, um das überraschend Neue und Einleuchtende der buddhistischen Botschaft – sowie die Lehrautorität des Buddha – gleichnishaft zu illustrieren. Eine Steigerung ist wahrnehmbar – von den knappen und relativ abstrakten Hinweisen auf etwas „Umgestürztes“ oder „Verborgenes“ → bis hin zu dem sehr konkreten und eindringlichen Bild von der „Öllampe“, die ins Dunkel gebracht wird und allen, die Augen haben, plötzlich zu einer neuen Sicht verhilft.

Gänzlich unspektakuläre alltägliche Vorgänge – etwas Umgefallenes (z.B. einen Topf) wieder hinstellen, etwas Zugedecktes aufdecken, einem Verirrten auf den Weg helfen, mit der Öllampe in einen dunklen Raum gehen, damit man etwas sehen kann – sie sollen verdeutlichen und „verherrlichen“ (Hoppenworth, 10), welche Kraft und Evidenz in der Verkündigung des Buddha liegt. *Eben so* verhält es sich mit der Predigt des Buddha: es fällt einem buchstäblich wie Schuppen von den Augen, ein Schleier wird gelüftet ... (so würden analoge Vergleiche bzw. Metaphern in unserer Sprache lauten). Eine große Begeisterung für den Buddha schwingt hier mit, die bereits in den vorangestellten Worten „hervorragend ... hervorragend“ (*abhikkantam*) zum Ausdruck kommt.

Noch eine formale Beobachtung: In diesem Gleichnis wird keine 1:1-Beziehung zwischen den vier Elementen auf der Bildhälfte und entsprechenden Einzelaspekten auf der Sachebene hergestellt; – nein, *alle vier* bildhaften Illustrationen aus dem Alltag stehen als Anschauungsalternativen gemeinsam für den „Effekt“, den die „hervorragende“ Unterweisung des Buddha hervorruft – ohne Bild für Bild eine (u.U. allegorische) Beziehung zur Sachhälfte auszuformulieren.

Ein anderes Gleichnis, diesmal wieder aus dem Mund des Buddha – das „Gleichnis vom Weltmeer“ aus dem Achter-Buch des AN (= Nyan. IV,112ff):

**B
2**

• „*Gleichwie* das Weltmeer von einem einzigen Geschmack durchdrungen ist, dem Geschmack des Salzes: *ebenso* ist auch diese Lehre und Disziplin von einem einzigen Geschmack durchdrungen, dem Geschmack der Erlösung“

Hier ist die Beziehung zwischen Bildhälfte und Sachhälfte in Form eines direkten Parallelismus hergestellt: das Durchdrungensein von einem „einzigen Geschmack“ (*ekarasa*) – dem Geschmack des Salzes (*loṇarasa*) und dem Geschmack der Erlösung (*vimuttirasa*). Eine abstrakte Aussage, dass alles am *dhamma* um die Erlösung, das endgültige Verlöschen, kreise – etwa: „Die gesamte buddhistische Lehre und Praxis ist soteriologisch konzentriert“ – wird durch das Gleichnis in eine anschauliche Aussage verwandelt. Außerdem wird mit der Metapher vom alles durchdringenden „Geschmack der Erlösung“ ein sprechendes und ansprechendes Bild evoziert. (Es handelt sich vermutlich um eine *metaphorische Konvention*[?]: Die Auflösung des Salzes im Wasser dient ja auch in den berühmten Unterweisungen der Chândogya-Upanishad als Gleichnis für die unsichtbare Allgegenwart des universalen *brahman*). Das Gleichnis ist in eine weitere Reihe von Meeres-Bildern und -Gleichnissen hineinkomponiert (die ich hier aber aus Zeitgründen weglassen).

Einen authentischen Tenor könnte man in den Worten vermuten, mit denen sich der Buddha geradezu selbst als ‚wandelndes Gleichnis‘ präsentiert: Als einer seiner Bhikkhus wegen einer langen Krankheit traurig ist, dass er den Erhabenen so lange nicht sehen konnte, entgegnet ihm der Buddha mit einem **Bildwort** (SN 22,87):

B
3 • „Lass gut sein, Vakkali, was soll dir der Anblick dieses meines der Fäulnis verfallenen Körpers? Wer da, o Vakkali, die Lehre (*dhamma*) schaut, der schaut mich; wer mich schaut, der schaut die Lehre. Denn wenn man die Lehre sieht, sieht man mich, und wenn man mich sieht, sieht man die Lehre.“

Ich erinnere an die bereits zuvor erwähnte Metapher vom Buddha als „Wegweiser“: in ähnlicher Weise werden hier der Buddha und die Lehre als wechselseitig auf- und ineinander verweisend dargestellt. Buddha und *dhamma* exegesieren sich gegenseitig. – Man fühlt sich unmittelbar an die Worte Jesu im Johannes-Evangelium (Joh 14) erinnert: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (9) – bzw. weiter (11): „Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir.“

Wenn man davon spricht, dass der Buddha gleichsam als ‚wandelndes Gleichnis‘ aufgefasst werden kann, dann denkt man sofort an die Konzeption des *Dharmakāya*:

B
4 • Die Metapher vom Buddha als „Körper der Lehre“ bzw. als „**Lehr-Körper**“, auf deren Grundlage später – im Mahāyāna – eine umfangreiche spekulative Entfaltung folgte, ist im Pāli-Kanon noch sehr unmittelbar gemeint: der Buddha kann eben bildhaft-metaphorisch bezeichnet werden als „der, dessen Körper die Lehre ist, der Brahmā verkörpert, dessen Wesen mit *dhamma* und Brahmā identisch ist“ (DN 27,9; ^{PTS}III,84).

Ich komme nun zu ausführlicher gestalteten Gleichnissen

Zu den berühmtesten buddhistischen Gleichnissen zählt sicher das „Gleichnis von den Blindgeborenen“ (vielfach auch unzutreffend „Elefantengleichnis“ genannt). Ich brauche es nicht in Gänze nachzuerzählen, da ich es vermutlich als einschlägig bekannt voraussetzen kann. Es handelt sich hierbei allerdings um gar kein Gleichnis im engeren Sinn mehr, sondern vielmehr um eine **Parabel**. Während die eigentlichen Gleichnisse meist im Präsens (und auf der mit *seyyathā pi* eingeleiteten Bildhälfte meist im Optativ) gehalten sind und damit ein *typisches* Geschehen illustrieren, das zeitlos ist, *erzählt* die Parabel eine besondere *Geschichte* (im Aorist), die zu einer Einsicht bewegen soll. An die Stelle der Vergleichspartikel „wie“ tritt bei der Parabel die typische narrative Einleitung: „Einstmals ...“ *bhūtapubbam* (~ „es war einmal ...“, „vor langer Zeit ...“). Häufig folgt am Ende der Parabel wie schon in den Gleichnissen eine explizite Anwendung (eine „Moral der Geschichte“), die mit *evam eva kho* „ebenso nun auch“ eingeleitet wird. – In dieser Parabel von den Blindgeborenen (Ud 6.4 ^{PTS}66-69) folgt auf die Erzählung von den lächerlichen Tastversuchen der Blinden, die zum erbitterten Streit um die wahre Form des Elefanten führten, die Anwendung:

„Ebenso sind auch die Wanderasketen der anderen Glaubensrichtungen blind und haben keine Augen. Sie wissen nicht, was wirklich und was unwirklich ist, was wahre und falsche Lehre ist. [...] daher] leben sie in Hader, Zank und Streit, mit dem Speer ihrer Rede aufeinander losstechend: ‚Dies ist die Wahrheit; nein, das ist nicht die Wahrheit!‘ usw.“

Von einer pluralistischen Partizipation an der Wahrheit, einer Teilwahrheit der Andersgläubigen, wie in Verkennung des *tertium comparationis* manchmal behauptet wurde, ist hier überhaupt keine Rede: die Anderen sind blinde Blindenführer, lächerlich und hoffnungslos dem Verderben preisgegeben, weil sie sich an ihre bruchstückhaften Pseudoerkenntnisse klammern und sie zänkisch für „das Ganze“ ausgeben. – Es handelt sich hier um eine äußerst illustrative Parabel über religiös-ideologische Streitereien (aus *buddhistischer* Perspektive wohlgermerkt: es geht ja um die unerleuchteten Streitereien der *Anderen*), – eine Parabel, die am zwar konstruierten, aber dennoch lebendigen Beispiel höfisch inszenierter Kurzweil, die der König mit den armen Blinden veranstaltet, dargestellt wird. Derartiges unerleuchtetes Erkennen ist zu überwinden, wie der abschließende Vers zu dieser Parabel sagt: „Seht, das ist es, woran kleben / Asketen und Brahmanen viel. / Mit gehässigem Wort streiten / Leute, die nur ein Bruchstück schau“ (nach der Übers. V. O. Franke).

Auch hier wieder: die Wirklichkeitsbezüge in der Bildhälfte der Parabel stammen aus alltäglich zugänglichen Erfahrungsbereichen. Ein imposantes Tier, der Elefant (der auch in vielen anderen Gleichnissen auftritt) – ein König oder Fürst, der sich über die Behinderungen anderer amüsiert („der König hatte daran seine Freude“), Menschen die von Geburt an blind sind (und sich daher ganz hervorragend als Bild für andersreligiöse „Blindheit“ eignen).

Aber: Die „Blindgeborenen“ sind thematisch nicht zufällig gewählt: Ihre Wahl für die Parabel erfolgt wegen der besonders nahe liegenden Metaphorik des Blindseins, die auf **falsches** religiöses Erkennen angewandt werden kann. Für diese stereotypisierende Rede von der **Blindheit Anderer** gibt es noch viele Beispiele im Kanon: Im *Tevijjasutta* (DN 13) entlarvt der Buddha die aus seiner Sicht unhaltbaren Behauptungen der Brahmanen, einen Weg zur Vereinigung mit Brahma kennen und lehren zu können, den sie ja selbst nie gesehen haben, mit mehreren Gleichnissen: „Es verhält sich damit wie mit einer Reihe von Blinden, die sich aneinander festhalten: der Vorderste sieht nichts, der in der Mitte Befindliche sieht nichts, und der Letzte sieht auch nichts.“ (DN 13.15) ⇒ es handelt sich also um „blinde Blindenführer“ – Oder: die Brahmanen gleichen jemandem, der eine Leiter zu einem Obergeschoß bauen möchte, das Gebäude aber überhaupt noch nicht kennt, und folglich auch die Länge der benötigten Leiter überhaupt nicht zielführend einschätzen kann (DN 13.21).

Zur **Funktion** der eben genannten Beispiele ist zu sagen: *Diese Gleichnisse stehen alle im Dienst apologetischer Vergewisserung und interreligiöser Polemik.* Sie sollen die überragende soteriologische Kraft des *dhamma* im Gegenüber zu den uninformierten und letztlich heillosen Lehren und Praktiken andersgläubiger „Wanderasketen und Brahmanen“ rhetorisch geschickt illustrieren. In einem knappen, aber sehr sprechenden **Vergleich** bringt der Buddha dies auch im ersten Sutta des DN zum

Ausdruck (Brahmajâlasutta): die anderen *sama.nabrâhma.na* sind „wie Fische ins Netz gegangen, und wenn sie jetzt hochspringen, springen sie gleichsam ganz darin verheddert; solchermâßen im Netz gefangen und vollständig darin verstrickt springen sie empor“ (DN 1.3.72). Im Gegensatz dazu verlöscht der Tathâgata nach dem Tode vollständig und ist nicht mehr zu sehen; – um im Bild zu bleiben: sein Wissen kann das „Netz“ durchbrechen, überwinden (das „Netz“ ist eine sprechende Metapher: das Netz der falschen Ansichten, das Netz von Tod und Wieder-Geburt). Die anderen „zappeln“ hilflos darin herum, werden vom Netz wieder heruntergezogen, wie es dieses Bild sehr anschaulich ausdrückt.

Die Metapher vom Netz taucht auch am Beispiel des Makkhali Gosâla wieder auf, dem Begründer der Ajîvikas, der im AN zweimal als Inbegriff eines Unheil stiftenden Irrlehrers gebrandmarkt wird (AN I.30 + III.138):

„Keinen Menschen kenne ich, ihr Mönche, der so vielem Volke zum Unheil wirkt, so vielem Volke zum Unglück und Schaden, wie Makkhali, der verblendete Mensch.

B
5

Wie wenn man da an einer Flussmündung ein Netz auswirft, vielen Fischen zum Verderb und Leiden, zum Unheil und Missgeschick, *ebenso*, ihr Mönche, ist da auch Makkhali, der verblendete Mensch, in der Welt erschienen, vielen Wesen zum Unheil und Leiden, zum Verderb und Missgeschick.“

Sein Handeln ist damit dem Handeln des Buddha diametral entgegengesetzt: Sein Weg führt in die **Verstrickung im Netz** (von Tod und Wiedergeburt), der edle achtfache Pfad des Buddha führt dagegen in die **endgültige Befreiung** aus dem Netz.

Nun wieder ein recht bekanntes Gleichnis, das **Gleichnis vom Floß**.

Dieses Gleichnis findet sich in MN 22, und bildet zusammen mit dem Doppelgleichnis vom falschen bzw. richtigen Fangen einer Wasserschlange eine Illustration für den rechten Umgang mit der Lehre des Buddha, wie er selbst in der ausdrücklichen Einleitung zum **Floßgleichnis** feststellt: „Als einem Floße gleich will ich euch den *dhamma* erläutern – mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens. Hört zu, seid aufmerksam, ich werde sprechen!“

„*Gleichsam wie wenn*, ö Mönche, ein auf dem Reiseweg befindlicher Mann eine große Wassermasse sehen würde, das diesseitige Ufer schreckensvoll, gefährlich; das jenseitige geschützt, ungefährlich; und es gäbe kein hinüberfahrendes Schiff und keine Brücke, um zum anderen Ufer zu kommen. Da wäre sein (Gedanke) so: [...] Wenn ich nun Rohr, Holz, Zweige und Laub sammle, ein Floß zusammenbinde und mit Händen und Füßen mich anstrengend, wohlbehalten ans andere Ufer übersetzen würde?“ Dann würde, o Mönche, dieser Mann [... ebenso...] handeln. Des Übergesetzten, Hinübergangenen (Gedanke) wäre so: „Sehr hilfreich ist fürwahr mir dieses Floß; mit Hilfe dieses Floßes bin ich [...] wohlbehalten ans andere Ufer übersetzt. Wenn ich nun dieses Floß auf den Kopf heben oder auf die Schulter stellen und (damit) gehen würde, wohin ich möchte?“ Was meint ihr, o Mönche, würde, o Mönche, dieser Mann, so handelnd, gegenüber dem Floß richtig handeln?“ – „Nein, das würde er nicht, Herr!“ – „Wie, o Mönche, würde dieser Mann gegenüber dem Floß richtig handeln? [Wenn er nach dem erfolgreichen Übersetzen zu dem Entschluss kommt:]

,Wenn ich nun dieses Floß an Land (ziehe und) festmache oder (es) ins Wasser versenke und (dann) hingehe, wohin ich möchte?' So handelnd, o Mönche, würde dieser Mann gegenüber dem Floß richtig handeln.

B
6

Ebenso ist die von mir mit einem Floß verglichene Lehre mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens dargelegt worden. Von euch, o Mönche, die ihr das Gleichnis vom Floß verstanden habt, sind die rechten (Taten) zu meiden und schon gar die unrechten.“

Das Gleichnis fügt sich nicht glatt in den Erzählkontext des Suttas ein. Auch der letzte Satz mit dem Hinweis auf das Vermeiden jeglichen Karmas (guter wie rechter Taten) beschwört eine Applikation, die sich so nicht aus dem Gleichnis ergibt und bereits einen späteren, erläuternden Zusatz darstellen könnte. Das Floßgleichnis hat innerbuddhistisch sehr stark nachgehallt; und überhaupt ist die ganze Metaphorik der **Flussüberquerung**, der **Furtüberschreitung** eine fest etablierte Bildsprache indischer Religionen: für das Entrinnen aus Vergänglichkeit und Wiedertod, das Erreichen einer anderen soteriologischen oder transzendenten Ebene, schlicht: Erlösung. Auch das mahayana-buddhistische *gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, sva ha* – dieses Mantra, das die gesamte prajñāparamita-Lehren in nuce zusammenfassen soll, partizipiert genau an diesem Bild des Stromüberquerens, das dann sogar als eine Transzendierung der buddhistischen Lehre weiter radikalisiert wird – zur sicheren Anknüpfung auf der Ebene *absoluter, transzendenter* Wahrheit jenseits menschlicher Dualismen.

Das Floßgleichnis des Pälikanons hält die Mönche bereits dazu an, die Lehre als „Mittel zum Zweck“ aufzufassen, sich aber nicht darin zu verkrampfen (daraus würde einem nur wieder eine „Fessel“ entstehen), sondern sie als Weg zur Befreiung anzusehen, als Therapie – und weiter nichts. Dieser soteriologische Pragmatismus scheint ein typischer Zug des Verkündigung des historischen Buddha gewesen zu sein. „*Geratet nicht in Versuchung, die Lehre etwa so zu missbrauchen, wie die Blindgeborenen im o.a. Gleichnis, denn die von mir mit einem Floß verglichene Lehre ist mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens dargelegt worden!*“ – Ich denke, die Intention ist somit deutlich.

Formal interessant ist bei diesem Gleichnis noch, dass es stärker als Gespräch mit den Mönchen komponiert ist. Die eingestreute dialogische Form macht den Gedankengang geradezu kindfasslich nachvollziehbar. *Nein, natürlich wäre es absurd, mit dem Floß auf dem Buckel weiter durchs Land zu streifen, nachdem man den Fluss überquert hat.* Wer wäre schon so blöde? – Der mönchische Chor, mit seinem „Ja“ oder „Nein“, der ja auch sonst in den Lehrgesprächen des Buddha ständig auftaucht, verleiht der Darlegung eine zusätzliche suggestive Kraft, versetzt die späteren Hörer (zunächst war das ja alles einmal mündliche Tradition) bzw. dann auch die Leser und Leserinnen gleichsam in die Situation der ursprünglichen Hörschaft. ... und das soll in den Sog der vom Buddha evozierten Plausibilität ziehen.

Ein weiteres berühmtes Gleichnis zum rechten Umgang mit Lehrinhalten ist das **Gleichnis vom Giftpeil**: Es findet sich ebenfalls im Majjhimanikāya, im Culamalunkyasutta (MN 63), in dem es um die richtige Haltung in Bezug auf metaphy-

sische Spekulationen geht. Die von Konrad Meisig treffend als „antimetaphysische“ Stoßrichtung des Buddha bezeichnete Haltung lehnt alle Spekulationen über Anfang und Ende der Welt, die Form der Weiterexistenz des Buddha nach dem Tod (usw.) als irreführend und nicht heilsdienlich ab. Gegenüber seinem Gesprächspartner in diesem Sutta, dem Sohn der Malunkyâ, betont der Buddha ausdrücklich, dass er zu keinem Zeitpunkt versprochen habe, irgendwelche metaphysischen Instruktionen dieser Art zu geben. Es gehe ihm einzig und allein um den Weg der Befreiung aus Tod und Wieder-geburt; das Erörtern metaphysischer Fragen würde dieses Heilsziel (das endgültige Verlöschen) vor lauter Herumspekulieren in weite Ferne rücken, und „unaufgeklärt (über die notwendige *Realisierung* der Befreiung) würden die Mönche dann das Zeitliche segnen“.

→ *Gleichwie wenn* ein Mann von einem vergifteten Pfeil getroffen würde, und seine Freunde und Bekannten würden einen pfeil(gift)kundigen Arzt bestellen. Und der Mann würde nun sagen: ‚Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht den Mann kenne, der ihn abgeschossen hat – war es ein Krieger, ein Brahmane, ein Bauer oder ein Dienender (also: von welchem Stand war er), – oder: Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht seinen Namen kenne, zu welcher Sippe er gehört, – oder: ob er groß, klein oder mittelgroß ist – oder ob er schwarz-, braun- oder gelbhäutig ist, – oder in welchem Dorf, Marktflecken oder in welcher Stadt er wohnt, – oder: Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht weiß, was das für ein Bogen und was für ein Pfeil ist (es werden nun unterschiedlichste Arten von Pfeil-und-Bogen aufgezählt, Sehnenarten, Federn für die Stabisierung des Pfeiles am Ende, usw. Kategorisierungen, die einem *kshatriya* etwas sagen) – Wenn der Mann sich so verhalten würde, und erst einmal alle diese Details klären wollte, dann würde er das Zeitliche segnen, ohne der Therapie des Arztes teilhaftig zu werden.

B *Ebenso* handelt einer, der sagt: ich will solange nicht in des Buddha Praxis und Lehre eintreten, bis er mir alle diese metaphysischen Fragen beantwortet hat, – **7** unaufgeklärt vom Vollendeten würde er das Zeitliche segnen (und damit dem unsäglichen Kreislauf von Tod-und-Wiedergeburt weiter verfallen bleiben).

Das Gleichnis, das mit seinem Bild einer giftigen Pfeilverwundung offenkundig an die alltägliche Erfahrungswelt des Kriegerstandes anknüpft, enthält unterschwellig eine Metapher, die auch an anderen Orten zu greifen ist: die **Metapher vom Buddha als Arzt** (vgl. AN V.194, Mil 4.5.3, u.ö. ... Lotos-Sutra u.a.). Ohne dass diese Metapher in Form einer Allegorie ausgedeutet würde, schwingt sie jedoch deutlich wahrnehmbar mit. Der Buddha kommt eben nicht (wie es u.a. die frühe deutsche Buddhismusrezeption gerne gesehen hat) als Philosoph mit metaphysischen Weisheitslehren daher, die zur Spekulation anregen sollen – nein, er ist primär ein **streng soteriologischer Therapeut**, und alles, was nicht unmittelbar seiner Auffassung von Heilstherapie dient, läuft eben massiv Gefahr, erneut unheilsame Verstrickungen und Bindungen herzustellen, wie die typischen falschen Ansichten und metaphysischen Fragen.

→ *Genauso absurd wäre es, wenn ihr all diese albernen metaphysischen Fragen nach Anfang und Ende oder Ewigkeit der Welt usw. stellt. Das hilft euch alles überhaupt nicht weiter. Konzentriert euch auf das Wesentliche: Die Befreiung jetzt angehen, indem ihr den vom Wegweiser-Buddha gezeigten Weg geht!*

Das III. Buch des MN versammelt gleich mehrere Gleichnisse hintereinander (*Opammavagga* „Gleichniskapitel“ MN 21-29).

An erster Stelle steht hier das *kakacûpamasutta*, die „Lehrrede mit dem Gleichnis von der Säge“ (kakaca, skr. *krakaca*[!]). Anlass für das Sutta bildet ein konkreter Vorfall im Orden: der Buddha predigt daher über emotionale Kontrolle im Falle von Anschuldigungen durch andere. Früher seien seine Mönche aufgeschlossener gewesen als heute. Man dürfe aber nicht gehässig reagieren, wenn einem Böses widerfährt. Sodann erzählt Buddha eine **Beispielgeschichte**:

„*Es war einmal* in dieser Stadt eine Frau namens Vedehika, die einen guten Ruf hatte, sanft und friedfertig zu sein. Ihre Magd Kali stellt sie auf die Probe („Kennt sie wirklich keinen Zorn?“). Zunächst schläft sie lange. Die erste ärgerliche Reaktion der Herrin folgt prompt und die Magd denkt sich: „Sie steckt also doch innerlich voll Zorn und zeigte ihn bisher nur deshalb nicht, weil ich meine Arbeit gut gemacht habe. Ich will sie noch mehr auf die Probe stellen.“ Als die Magd es mit dem späten Aufstehen immer weiter trieb, wurde Vedehika so wütend, dass sie der Magd einen Türriegel an den Kopf warf und diese blutend aus dem Haus lief. Bei den Nachbarn erzählte sie, wer ihr das angetan hatte. → Von da an kam Frau Vedehika in den schlechten Ruf, jähzornig, grob und unfreundlich zu sein.

Diese „Anwendung“ der Beispielgeschichte wird dann durch fünf Gleichnisse weiter illustriert, wobei das **Gleichnis mit der Säge** den Abschluss bildet:

B
8 „Selbst wenn Räuber und Mörder euch mit scharfer Säge ein Glied nach dem anderen abtrennten und ihr darüber in eurem Gemüte ergrimmtet, würdet ihr nicht meine Weisung erfüllen. Auch in diesem Fall müsst ihr euch so üben: „Nichts Unrechtes wollen wir denken, kein böses Wort soll uns entfahren, freundlich und mitleidig wollen wir bleiben ... usw.“

Hier ist die Bildhälfte des Gleichnisses *nicht* in einem anderen Wahrnehmungs- und Erlebnisbereich angesiedelt. Allerdings ist die fiktive Handlung des Absägens von Gliedmaßen sehr drastisch. Und gerade dieses Extrem, auch in einem derartigen Fall innere Ruhe, Distanz und Freundlichkeit bewahren zu sollen, ist Ansporn zur Übung (man könnte es wegen seiner Radikalität in gewisser Weise mit dem Gebot der Feindesliebe und dem Hinhalten der anderen Wange in der Bergpredigt Jesu vergleichen). Der Buddha schärft seinen Mönchen ausdrücklich ein, sich dieses Gleichnis stets aufs Neue zu vergegenwärtigen, um Kontrolle über ihre inneren Gefühle zu bekommen.

Weitere Gleichnisse, die der inneren Übernahme des *dhamma*, bzw. der experimentell-imaginativen Aneignung seiner Wahrheit dienen sollen, finden sich z.B. in dem klassischen Lehrtext zur Achtsamkeitsmeditation, der im Kanon in zwei Fassungen überliefert ist: (Mahâ-)Satipa.t.thâna-Sutta (MN 10 // <DN 22).

Manche der **meditativen Übungsanweisungen** sind auch durch Gleichnisse illustriert bzw. in Form von Gleichnissen dargestellt. So heißt es z.B. bezüglich der Atmungsachtsamkeit, bei der der Mönch die Atemfunktion beruhigen soll und dem Ein- und Ausatmen mit bewusster Lenkung der Aufmerksamkeit folgen soll: langes Einatmen, kurzes Einatmen, langes Ausatmen, kurzes Ausatmen ...

B
9 „*Gleich wie wenn* ein tüchtiger Drechsler oder Drechslergeselle, der lang anzieht, weiß: ‚Ich ziehe lang heran!‘, oder der wenig heranzieht, weiß: ‚Ich ziehe wenig heran!‘ – *Ebenso nun*, weiß ein Mönch, der lang einatmet: ‚Ich atme lang ein!‘, oder der lange ausatmet: ‚Ich atme lang aus!‘ usw.

Dann lenkt man die Aufmerksamkeit auf die einzelnen *Bestandteile* des Körpers und vergleicht das mit einem Korb unterschiedlichster Getreidesorten. Man meditiert über den allmählichen Verfall des Körpers nach dem Tod und vergegenwärtigt sich: „Ebenso, auch dieser Körper wird dem nicht entgehen“ ... dies wird in Bildern vom Verwesungsprozess auf einem Leichenplatz illustriert und immer tiefer vergegenwärtigt ...

Diese **Gleichnisse für den Verfall des Körpers** sollen *imaginativ verinnerlicht* werden, sind Bestandteil der Einübung in die *anatta*-Lehre. Der Mönch soll seinen Körper so betrachten, als würde er auf einem Bestattungsplatz (Schindanger) oder Verbrennungsplatz liegen. Die Einzelbilder sind parallel, aber mit einer allmählichen Steigerung zunehmenden Verfalls konstruiert. Unter dem sezierenden Blick der Achtsamkeit bleibt nichts Beharrendes als Bestandteil der Person übrig: *Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit, Substanzlosigkeit* sind mit diesen **Imaginationsübungsgleichnissen** deutlich ins Bild gebracht. Kein Wunder, dass die wiederholte Übung solcher Imaginationen (heute häufig auch illustrativ unterstützt mit entsprechenden bildlichen Darstellungen auf Rollbildern o.ä.) eine wichtige Rolle für die nachhaltige innere An-Eignung von anthropologisch-soteriologischen Grundeinsichten auf dem Buddhaweg spielt.

Auswertende Schlussbemerkungen

Im Kanon finden sich an die tausend Gleichnisse. Weshalb so viele? – Vom Buddha wird folgende schlichte Begründung für seinen häufigen Rekurs auf Gleichnisse berichtet: „Durch ein Gleichnis verstehen einige, nämlich intelligente Menschen, den Sinn dessen, was gesagt worden ist“ (MN I, 295, 31-35; Hoppenw. 30).

Die Gleichnisse sind also mehr als nur Illustration, mehr als nur dekoratives Beiwerk. Sie haben *soteriologische* Funktion. Caroline Rhys-Davids meinte bereits 1908: Wer die Gleichnisse des Buddha studiert, versteht etwas mehr von dem „perennial charm“, der von seinen Unterweisungen ausgeht und wie sie Jahrhunderte lang in den verschiedensten Kontexten Nachfolge bewirken konnten (Open Court, 524).

Alle landläufig bekannten und auch interkulturell anzutreffenden Gattungen von „Gleichnissen“ (im umfassenden Sinn) finden sich im Kanon: kurze Vergleiche, Bildworte und Metaphern, dann kürzere oder ausführliche Gleichnisse im eigentlichen, engeren Sinn, vor allem in der Form des mit *seyyathâ pi* eingeführten Wie-

Vergleichs, ... dann die narrativen Gattungen der Parabeln und Beispielerzählungen (und sogar Fabeln, ausgeprägt v.a. im Jātaka), aber auch Allegorien.

Aber die *seyyathā pi*-Gleichnisse im engeren Sinn sind fast alle, so weit ich sehen kann, als „Wie-Vergleiche“ durchkomponiert.

Typisch für die meisten buddhistischen Gleichnisse ist der Rekurs auf menschliche Verhaltensweisen oder Tätigkeiten von Handwerkern oder sonstigen Sachverständigen, – aber auch Beschreibungen von Tieren und Sachen tauchen auf.

„Charakteristisch ist [hierbei] die Alltäglichkeit“ der Szenen in den Bildhälften (abgesehen von ein paar besonders konstruierten Gleichnissen), sowie der für gute Gleichnisse wichtige „Verzicht auf ästhetische Nebenwirkungen“ (Hoppenworth, 99). Auch besonders hochgestellte Persönlichkeiten (z.B. Könige) tauchen ebenfalls in einem alltäglichen *Setting* auf.

Die Gleichnisse behandeln außerdem alltägliche Gefühle (Ekel, Angst, Heid, Missgunst etc.), sie wenden sich dabei jedoch an die Vernunft der Hörer.

Dass demnach die Lebenswelt Indiens zur Zeit der asketischen Protestbewegungen den Lieferant für das Bildmaterial liefert, ist fast schon eine lapidare Feststellung (woher sollte das Bildmaterial sonst stammen?). Spannender wäre es nun noch, kulturell etablierte Metaphern und Bilder im Kontext der indischen Literatur- und Religionsgeschichte aufzusuchen und diese mit den buddhistischen Varianten zu vergleichen und dann nach Übereinstimmungen oder Neuakzente zu suchen. Immerhin gehören **Gleichnisse und Metaphern (upamā und rūpaka)** zu den **frühesten Stilfiguren, die in indischen ästhetischen Diskursen erwähnt werden** – und zwar als Formen von *alamkāra* („poetischer Schmuck“). – Jan Gonda schreibt über die Kategorie der Gleichnisse, dass sie eine urständige Form der erklärenden Verbindung darstellt, **etwas „Unbekanntes mit etwas Bekanntem“ zu erläutern**. Der Gleichnisgebrauch ist nämlich nicht auf religiöse Diskurse beschränkt, er beginnt schon bei ganz „gegenständlichen Abstraktionen“ (etwa die Zeitspanne: so lange wie man braucht, um Reis zu kochen; Entfernung: eine Speerlänge etc.). Und im Falle des Buddhismus bzw. der Lehrverkündigung des Buddha geht es eben darum, das religiös Neue mit längst Bekanntem aus dem Alltagswissen zu verdeutlichen. Der Gebrauch von Gleichnissen bedeutet – um den buddhistischen Begriff aus dem Mahāyāna zu gebrauchen – einen Einsatz „geschickter Mittel“ (upāya): es ist **teaching by illustration**, denn (wie der Buddha ja selbst gesagt haben soll) ein halbwegs intelligenter Mensch kann so besser verstehen, was gemeint ist.

Die Gleichnisse dienen also zunächst einem pädagogisch-didaktischen Interesse, aber – und das dürfte bei den o.a. Beispielen auch deutlich geworden sein – meistens haben sie eine zutiefst *soteriologische Funktion*. Sie haben **Apellcharakter** (vgl. Hoppenworth, 100), da sie die Mönche/Nonnen zu moralischer Vervollkommnung und zu tieferer Einsicht und Weisheit aufrufen und befähigen sollen. Die *Lehre* soll deutlich werden, nicht einfach nur in der Aufzählung einzelner Inhalte und abstrakter Wahrheiten, sondern als *lebendige*, nachvollziehbar *evidente* Wirklichkeit, nach der zu leben sich lohnt. Um ein letztes Bildwort zu bemühen: diejenigen, die als „mit wenig Schmutz befleckt“ geboren wurden, d.h. *karmisch* wenig ‚kontaminiert‘ sind, können so auf den Weg zur Erlösung gebracht werden.

Das Einzige, was sich dem Gleichnis, der immanenten Vergleichung, dauerhaft entzieht, ist nach buddhistischer Auffassung das intendierte Heilsziel selbst: das **Nirvana** – es ist *gleichnislos, unvergleichlich*, und kann daher nur *via negativa* angedeutet und umschrieben werden.

Für die im Eingangsteil aufgeworfene Frage nach der **Hybridisierungs- und Kontextualisierungsdynamik** und ihrer Valenz im Horizont buddhistischer Gleichnissen lässt sich aber noch ein weiterer wichtiger Punkt festhalten:

Die Gleichnisse des Pali-Kanons greifen auf verschiedenste Erfahrungsbereiche des sozio-kulturellen Kontextes zurück, sie etablieren mitunter auch recht griffige Metaphern im Dienste religiöser Apologetik, die sich leicht zu negativen Heterostereotypen verdichten und aufladen lassen: blinde Blindenführer vs. erleuchteter Buddha, das verhängnisvolle Netz der Verstrickungen im Gegenüber zur befreienden Erleuchtung (usw.). Sie transportieren bzw. inkorporieren offenbar auch existierende metaphorische Konventionen (vgl. die Metaphorik der „Furt“ und Flussüberquerung für religiöses Erlösungsstreben und Transzendieren der diesseitigen Immanenz). – Aber: da sie bildliche Vergleiche zwischen zwei Bildhälften vornehmen, wird häufig kein resultierendes „Amalgam“ oder „synkretistisches Produkt“ intendiert, gerade wenn relativ *beliebige* alltägliche Vorgänge etwas Lehrhaftes illustrieren sollen.

Andererseits drücken gerade die im Kontext religiöser Alteritätserfahrungen angesiedelten Gleichnisse unmissverständlich die alles andere überragende soteriologische Valenz des vom Buddha gewiesenen Weg zum Ausdruck (vgl. das Gleichnis von der Elefantenspur) und unterstreichen damit den sehr „exklusivistischen“ Gestus, mit dem sich die frühbuddhistische Gemeinde gegenüber ihrer religiösen Umwelt positioniert. Interreligiös gibt es – im Modus religiöser Selbstreferenzen auf der Reflexionsebene – **keinen Raum für „Hybridisierungen“, „Synkretismen“** oder auch nur ein respektables „**Gelten-Lassen**“ andersreligiöser Optionen!

Unterhalb dieser kognitiven Behauptungsebene existieren dennoch vielerlei reale materiale „Anleihen“ (was ich heute hier nicht zeigen kann): z.B. in sprachlichen Konventionen wie *brahmacarya* („Brahma-Wandel“) für „reinen Wandel“, ... in der buddhistischen Absorption/Anverwandlung meditativer Techniken aus Yogatraditionen ... oder überhaupt in den vielfachen diskursiven und performativen Austauschbeziehungen zwischen damals existierenden asketischen Bewegungen (v.a. Jainas!) – also in manifesten Propositionen oder rituellen Praktiken und sonstigen asketischen Observanzen (ethische Grundgebote wie z.B. „Nicht-Schädigen“ von Lebewesen etc.).

Demgegenüber bleiben viele Gleichnisse zunächst eben einfach sprachliche „Bilder“ – bildhafte Repräsentationen in narrativer Form, die ein Schlaglicht auf den Erlösungsweg oder Elemente der Lehre werfen, das sich – außer im Falle detaillierter Allegoresen – eben nicht einfach 1:1 propositional ‚verdinglichen‘ lässt. Zu dieser Illustrationsleistung kann daher im Prinzip auch *alles Mögliche* aus der Erfahrungswelt herangezogen werden – nur **im Falle interreligiöser Bezugnahmen** werden die Bilder einseitig schroff, denn bei Alteritätsthematisierungen überwiegen eben doch **Demonstrationen einer Superiorität mit ‚Bildern der Exklusion‘**, deren Leitmetaphern ständig ‚Negatives‘ für das religiös Andere evozieren („Netz“ = Gefangensein, „Blindheit“ = unerleuchtetes Streben, „Licht“ im Dunklen usw.). Diese Gleichnisse

positionieren den buddhistischen Heilsweg als zumindest qualitativ *hoch* überlegenen, wenn nicht sogar meist als *einzig zielführenden* Erlösungsweg („*ekāyanamaggā*“; vgl. „Elefantenspur“) – eben als den *exklusiven* Erlösungsweg, durch den alle früheren Bindungen und religiösen Alternativen umfassend aufgehoben und siegreich überwunden sind.

In Aufnahme des „crossing-and-dwelling“-Motivs von Thomas Tweed kann man daher – in Ergänzung zu meinen drei allgemeineren Eingangsthesen – nunmehr mit Blick auf die Besonderheit buddhistischer Gleichnisse feststellen:

(4) → *Buddhistische Gleichnisse fordern mit ihrem Apellcharakter dazu auf, aus den vertrauten immanenten ‚Behausungen‘ (‚dwellings‘) der bisherigen sozio-kulturellen und spirituellen Herkunftstraditionen ‚aufzubrechen‘ und sich in der neuen religiösen Wegweisung des Buddha zu beheimaten, weil nur sie allein ein echtes, umfassendes und letztgültiges „crossing“ vermittelt – die Fluss-Überquerung vom Diesseits ans andere Ufer vollständiger Erleuchtung und Erlösung: Nur wer sich beim Buddha neu verortet und in seiner Nachfolgegemeinschaft nachhaltig re-sozialisiert, kann so endgültig ‚nach Hause‘ gelangen.*

Ein ganz altes buddhistisches Lied, das Lied einer frühbuddhistischen Nonne, illustriert diesen befreienden Wechsel von ihrer ‚alten Behausung‘ zur *wahren*, neu gefundenen *Heimat* in der Erlösungsgewissheit auf eine besonders schöne, humorvolle und eindrückliche Weise:

Muttātherīgāthā (Lied einer erlösten Nonne)

*Sumuttā sādhu muttāmhi tīhi khujjehi muttiyā:
sukkhaleṇa musaleṇa patinā khujjakena ca.
Muttāmhi jātimaraṇā bhavanetti samūhatā-ti.*

Wohl erlöst, gut erlöst bin ich,
von drei Widrigkeiten befreit:
vom Mörser, vom Stößel
und vom buckligen Gatten.
Erlöst bin ich von Geburt-und-Tod;
beseitigt ist, was zu Wiedergeburt führt.

Literatur

- RHYS-DAVIDS, Caroline A. F. „Similes in the Nikāyas – A Classical Index“. *Journal of the Pāli Text Society*, 52-151, 1906/7, também 1908, 180ff (Addenda).
- RHYS-DAVIDS, Caroline A. F. „Buddhist Parables and Similes“. *Open Court*, 22, p. 522ss, 1908.
- JACOB, G. A. „Notes on Sanskrit Similes“. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 460s, 1909.
- LEIDECKER, Kurt F. „The Philosophical Significance of Similes in Ancient Indian Thought“. *Aryan Path*, 25:5, p. 231s, May 1954.

- GONDA, Jan. *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*. Leiden, 1949.
- HOPPENWORTH, Klaus. *Buddhistische Gleichnisse*. Diss. Tübingen, 1972.
- BURLINGAME, Eugene Watson. *Buddhist Parables*. Yale: Yale U. Press, 1922. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- HECKER, Hellmuth. *Bilder der Existenz*. 84 Gleichnisse und Parabeln des Buddha. Stammbach-Hernschrot o.J.
- RÖHR, Heinz. „Buddha und Jesus in ihren Gleichnissen“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 15, p. 65-86, 1973.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry. „Zur Funktion der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus“. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 37, p. 115-133, 1986.
- LÖHR, Gebhard. Das indische Gleichnis vom Elefanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. Zum Problem religiöser Toleranz und des interreligiösen Dialogs. *ZMR*, 79, p. 290-304, 1995.
- TWEED, Thomas. *Crossing and Dwelling*. A Theory of Religion. Cambridge/Mass., 2006.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

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

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

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade 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, professores, 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 vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas)

desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obri-

gatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial 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 Arial tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial 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 Arial tamanho 12 pt.
- Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Arial tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>
--

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Arial 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: Arial font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in respective order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Arial font 12pt.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.
KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.
MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.
BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).
PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish

the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (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.